

61: 05-9 / 266

Министерство общего и профессионального образования

Российской Федерации

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова

На правах рукописи

Воронкина Маргарита Алексеевна

Природа принципа ахимсы и межкультурный диалог

Специальность 09.00.13 – "Религиоведение, философская антропология,
философия культуры"

Диссертация на соискание ученой степени

кандидата философских наук

Научный руководитель –
доктор философских наук
профессор Кантеров И.Я.



Москва – 2004

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.....	3
Глава 1. Природа индийской ахимсы.....	15
1.1 Психологические функции ахимсы	15
Дух и буква ненасилия в индийской культуре.....	15
Агрессия и эмпатия.....	23
1.2 Место ахимсы в ведийском ритуале.....	37
Действия шанги.....	37
«Умная жертва» блаженного брахмана.....	42
Ахимса и ритуальные отождествления.....	49
Психотехника успокоения.....	54
1.3 Функции эмпатии в ведийской психотехнике.....	69
Техники ритуального транса.....	69
Обретение Единства: йога и ритуал.....	84
Глава 2. Рецепция доктрины ахимсы в Китае.....	99
2.1 Особенности трактовки и практики ненасилия в китайских религиозно-философских системах.....	101
2.2 Специфика ”распознавания” принципа ахимсы в китайской социокультурной среде.....	118
Заключение.....	138
Приложение. Глоссарий иноязычных терминов.....	145
Библиография.....	194

ВВЕДЕНИЕ

АКТУАЛЬНОСТЬ ТЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

Рубеж II-III тыс. оказался отмечен революционной сменой парадигмы религиозного исследования, что связано с введением в научный оборот значительного объема данных востоковедческих дисциплин и этнографии, а также с результатами, полученными в смежных областях, прежде всего, в психологии. В этой связи незаслуженно обойденным вниманием религиоведов представляется принцип ахимсы¹ – идея о недопустимости применения насилия, один из постулатов индийской и мировой истории и культуры (от санскр. ненасилие, непричинение вреда живому [59 с. 789]), который в свете новой парадигмы исследованию пока не подвергался.

Хотя исключительная роль названного принципа для судеб человечества никем не подвергается сомнению, оборотной стороной его популярности стали устойчивые стереотипы, согласно которым данное положение представляет собой исключительно норму общественной морали, утверждающую безусловную ценность человеческой жизни. Возможно, что отчасти такому положению дел способствовала идеология тех религиозно-политических учений Востока XIX-XX вв., где содержание понятия ахимсы претерпело заметную трансформацию, по сути дела, совпав с содержанием понятия гуманизм.

Преодоление ложных воззрений на ахимсу и связанное с ней сострадание и чувство острой жалости ко всему живому как на явления исключительно социального порядка (по функциям в системе культуры и по происхождению) отнюдь не умаляет их значения, напротив, подчеркивает их глубинный, архети-

¹ Термин «принцип» применительно к ахимсе представляется наиболее предпочтительным, т. к. наряду с обозначением теоретического положения какого-либо учения он подразумевает и некие внутренние, нередко интуитивные убеждения, определяющие отношение к действительности и деятельность. Ахимса именно как принцип станет основным предметом нашего рассмотрения. Однако выбор конкретной формулировки: «принцип ахимсы», «понятие ахимсы», «доктрина ахимсы», «идея ахимсы» – ниже определяется контекстом в каждом отдельном случае.

пический характер, имманентный человеческой природе.¹ Данное обстоятельство делает настоящее исследование актуальным не только в теоретическом, но и, принимая во внимание расцвет агрессии и террора, в практическом отношении как способствующее переосмыслению и дальнейшему утверждению общечеловеческих ценностей на современном этапе познания.

Популярность идеи ахимса, получившей необычайно широкое распространение в XX веке как в индийской традиции, так и в западной мысли в сочетании с подчас поразительно неадекватным при этом ее пониманием делают актуальной объективную комплексную реконструкцию функций принципа в системе индийской культуры, выявление его истоков, установление истинной природы данного явления, а также воссоздание направлений его последующей эволюции. Учитывая же, что ахимса являлась одним из основных принципов индийской религии и культуры, решение обозначенных задач могло бы способствовать уточнению имеющихся представлений о самом характере последних.

Не менее актуальна и часть данного исследования, посвященная теме межкультурного и межконфессионального диалога – политически злободневных на современном этапе процессов, приобретающих временами чрезвычайную остроту, что до некоторой степени усложняет задачу их объективного исследования. Детально изучая механизм названных процессов на историческом материале, мы получаем возможность для более беспристрастного, а значит и более пронизательного взгляда на их содержание. Такого рода исследования позволяют накопить необходимые данные для обобщений и в дальнейшем для более точного понимания типологически сходных процессов, в том числе и современных. Таким образом, мы получаем возможность отделить зерна объективных закономерностей данных процессов от плевел их подчас недобросовестной интерпретации, целью которой нередко является решение задач далеких от проблем веры.

¹ Основа таких переживаний прочитывается в отмечаемых основоположником трансперсональной психологии С. Грофом проявлениях филогенетической и кармической памяти, в частности выражающихся в отождествлении с теми или иными животными, а также в ощущении «сознания» неодушевленных субстанций: земли, минералов и пр. неодушевленных предметов.

СТЕПЕНЬ ИЗУЧЕННОСТИ ТЕМЫ

Несмотря на очевидное обилие литературы, посвященной теме ахимсы, особой оригинальностью и многообразием подходов посвященные ей исследования, как правило, не отличаются.

Магистральное направление в историографии исследования принципа связано с громкими именами А. Шопенгауэра и П. Дейссена, а также представлено такими авторами, как У. Тэхтинен, Н. Альтман, Дж. Коттуран, К. Крафт, Ч.К. Чеппл, И. Праудфут, Ш.Ч. Рампуриа, Атулья Гхош, К.Валли, Д.К. Свирер, Р. Турман, И.М. Гхош и мн. др.¹

Сторонников данного направления, рассматривающих разнообразные аспекты исследуемого принципа, объединяет представление о том, что генетически и функционально ахимса – исключительно этическое явление, которое стало «реакцией на практику кровавых жертвоприношений ведийской религии». Ее появление связывают либо с шраманским движением V в. до н. э., представленным в первую очередь джайнизмом и буддизмом, сделавшими в критике брахманизма особый акцент на этику, превратив ее «в фундамент всей системы представлений и норм» [32 с. 226-227], либо с зарождением критического направления в недрах самого брахманизма, отраженного в упанишадах.

К числу сторонников точки зрения об этическом характере ахимсы принадлежит и М. Элиаде,² который, фиксируя отличие ахимсы, как и других положений ямы – первой стадии йоги, – от обычных норм общественной морали, делает вывод о том, что отличие это лишь в степени: «Их соблюдение приводит не

¹ Шопенгауэр А. Свобода воли и основы морали. Две основные проблемы этики. Пер. с нем. СПб., 1887; Deussen P. Outlines of Indian Philosophy With an Appending of Vedanta in Its Relations occidental Metaphysics. Berlin, 1907; Tähtinen U. Ahimsā: Non-Violence in the Indian Tradition. London, 1976; Altman N. Ahimsā: Dynamic Compassion. Wheaton, I L, 1980.; Kotturan G. Ahimsā: Gautama to Gandhi. New Delhi, 1973; Inner Peace, World Peace: Essays on Buddhism and Nonviolence \ ed. by K. Kraft. Albany, 1992; Chapple Ch. K. Non-Violence to Animals, Earth, and Self in Asian Traditions. Albany, 1993; Proudfoot I. Ahimsā in Mahābhārata Story. Canberra, 1982; Rampuria Sh. Ch. The Cult of Ahimsā: A Jain View-Point. Calcutta, 1947; Ghosh A. Ahimsā and Gandhi. Calcutta, 1954; Walli K. The Conception of Ahimsā in Indian Thought According to the Sanskrit Sources. Varanasi, 1974; Swearer D.K. Exemplars of Nonviolence in Theravada Buddhism // Inner Peace, World Peace: Essays on Buddhism and Nonviolence. Albany, 1992. P. 63-76; Thurman R.A.F. Tibet and the Monastic Army of Peace // Inner Peace, World Peace: Essays on Buddhism and Nonviolence. Albany, 1992. P. 77-89; Ghosh I. M. Ahimsa: Buddhist and Gandhian. Delhi, 1988.

² Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. СПб., 1999.

столько к йогическому, сколько к высоконравственному поведению, которое на порядок выше, чем общепринятые социальные нормы», а их природу определяет как безусловно этическую [105 с. 112, 115].

Однако самым ярким представителем «этического» направления, разумеется, стал М.К. Ганди,¹ известный как один из наиболее ревностных современных популяризаторов ахимсы. Однако проповедь последней приобрела в его учении характер откровенной догмы. Имея столь яркий апологетический оттенок, суждения, выносимые им о рассматриваемом нами предмете, уводят далеко в сторону от его бесстрастной историко-философской реконструкции. Масштаб личности этого политического деятеля не мог не оказать влияния на позицию современных исследователей, исповедующих то же направление.

Однако было бы несправедливо полностью отрицать наличие научной литературы, авторы которой акцентируют внимание на неэтических аспектах принципа ахимсы: ритуально-практическом (Г.-П. Шмидт, Д.Дж. Хоенс),² сотериологическом (А. Швейцер, Л. Альсдорф),³ онтологическом (Н.Е. Гир; Л.О. Гомес)⁴, биологическом, т. е. учитывающим диалектику альтруистических и эгоистических установок человека как животного, естественного существа. Последняя проблема затрагивалась еще З. Фрейдом и в дальнейшем получила развитие в работах Э. Прайор, Б. Медникова, А. Крушельницкого. Высказывалась и точка зрения о практико-психологических функциях принципа в системе индийской йоги (Е.А. Торчинов) [91 с. 79].⁵ Наличие такого рода аспектов принципа и послужило поводом к сомнениям о безукоризненности преобладающей точки зрения об исключительной «этичности» ахимсы, хотя ими одними причины для этих сомнений не ограничиваются.

¹ Ганди М.К. Моя жизнь. М., 1969.

² Schmidt H.P. The Origin of Ahimsā // *Melanges d'indianisme à la mémoire de L. Renou*. Paris, 1968. P. 625-655; Hoens D.J. *Śanti I*. Thesis Utrecht, 1951.

³ Швейцер А. Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика. Пер. с нем. М., 2002; Alsdorf L. *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien* // *Akad. d. geistes- u. sozialwiss. Kl.* 1961. № 6. Wiesbaden, 1962.

⁴ Gier N.E. Ahimsā, the Self and Postmodernism: Jain, Vedantist, and Buddhist Perspectives // *International Philosophical Quarterly*. 1995. Vol. 35. №1. P.71-86; Gomez L.O. Nonviolence and Self in Early Buddhism // *Inner Peace, World Peace: Essays on Buddhism and Nonviolence*. Albany, 1992. P. 31-48.

⁵ Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного: трансперсональные состояния и психотехника. СПб., 1997.

Кроме того, что уже в ранних упанишадах («Чхандогье» и «Брихадараньяке») ахимса являет собой вполне оформившуюся, очевидно много ранее сложившуюся доктрину, собранные и систематизированные отрывки текстов «Яджур-веды», в которых ахимса предстает частью ритуала жертвоприношения [134], служит неразрешимым парадоксом в рамках «этической теории» о ее происхождении. Нерешенными в рамках этой теории остаются и другие проблемы. Например, чем объяснить столь широкое распространение в буддийской литературе сюжетов о самопожертвовании Бодхисаттвы при том, что буддийская этика резко отрицательно относится к убийству в любой форме, включая самоубийство [23 с. 48-49]?

Этическая функция принципа сформировалась как вторичная по отношению к эмпирической, сотериологической. А те, в свою очередь, явились следствием неких сакрализованных переживаний, связанных с ритуальной практикой, что будет показано в дальнейшем. Применительно к ахимсе данная точка зрения высказывалась в полемике с П. Дейсенем [122] и А. Шопенгауэром [99] А. Швейцером [98 с. 50], который относит это явление на этапе его формирования к сфере «мистики», полагая, что последняя «имеет место тогда, когда кто-либо считает разрыв между земным и неземным, временным и вечным преодоленным и, все еще пребывая в земном и временном, переживает свое вхождение в неземное и вечное» [145]. Это, по сути, соответствует и более общим взглядам на закономерности формирования этики о том, что конструкции этического порядка изначально основаны на опыте переживания «священного» и лишь впоследствии в результате определенной трансформации приобретают характер морального императива (П. Тиллих, Р. Отто).

На фоне этих устоявшихся в науке представлений особое недоумение вызывает позиция некоторых отечественных авторов, которые декларируют намеренный отказ от рассмотрения проблемы этики тех или иных древнеиндийских систем, мотивируя это тем, что «ее положения являются производными по отношению к основополагающим принципам религиозной доктрины и хорошо

представлены в отечественной специальной, популярной и справочной литературе» [72 с. 4].¹

Однако, несмотря на явное несовершенство магистрального направления в изучении рассматриваемой доктрины не совпадающие с ним подходы к ее пониманию, не только никак не представлены, но даже не упоминаются в самых современных справочных изданиях, содержащих статьи об ахимсе.²

Таким образом, разбор историографии проблемы показывает, что в ее разработке есть немало недостатков, что позволяет наметить подходы к ее решению.

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ составляет в первую очередь принцип объективности, приобретающий особую значимость в свете проведенного анализа историографии проблемы. По той же причине не менее важны принципы системности и всесторонности, что применительно к изучению ахимсы предполагает учет не только социально-этического, но и ритуально-практического, философско-религиозного и других ее аспектов, нашедших свое проявление в различной культурной среде.

Принимая во внимание общепризнанный психологизм индийской религии и культуры, естественным представляется рассмотреть один из самых популярных их принципов с точки зрения психологического подхода к религии, предполагающего отношение к религиозному опыту как к изначальному ядру любой религиозной системы, вокруг которого формируются все остальные ее составляющие, как то религиозные верования, комплекс философских, богословских, этических, космологических и иных представлений и доктрин, культовая, ритуальная и прочие формы практики и т. д. При этом упомянутый опыт предстает ни чем иным, как неким особым переживанием, затрагивающим глубинные пласты бессознательного, своеобразным психологическим состоянием, а психотехническая практика преследует целью способствовать его воспроизведению

¹ Островская Е.П. Предисловие к изданию: Основы буддийского мировоззрения. М., 1994.

² Ср. Ахимса // Андросов В.П. Словарь индо-тибетского и российского буддизма: главные имена, основные термины и доктринальные понятия. М., 2000. С. 41-42; Шохин В.К. Ахимса // Этика: Энциклопедический словарь. М., 2001. С. 30-31; Парибок А.В. Ахимса // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь. М., 1996. С. 69-70.

Осознанием безусловной ценности компаративных исследований определяется обращение к дзэнскому опыту. Интерес к последнему обусловлен стремлением выявить то его звено, которое функционально соответствует не востребованной в нем практике ахимсы.

В порядке **ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЙ ГИПОТИЗЫ** назовем в качестве такового столь не схожий с ней принцип «самоестественности» (дзыжань), а конечной целью обеих практик – стремление к сакрализованному в обеих культурах состоянию единства со Вселенной – «Первозданной Всеобщности», «первородной целокупности», «Великого Космического Единства», «Великого Одного» и пр., – понятие которого получило широкую известность благодаря М. Элиаде.

ОБЪЕКТОМ ИССЛЕДОВАНИЯ являются тексты, отражающие функции принципа ахимса в системе ведийской культуры. Несомненно, речь идет не только о текстах Вед, но и последующей древнеиндийской традиции и даже о некоторых китайских текстах, отвечающих названному требованию.

ПРЕДМЕТ ИССЛЕДОВАНИЯ составляет принцип ахимса. Заявленный в названии межкультурный диалог, представляющий собой прежде всего средство изучения названного принципа, может рассматриваться и в качестве самостоятельного дополнительного предмета исследования.

Основная **ЦЕЛЬ ИССЛЕДОВАНИЯ** состоит в установлении происхождения и функций принципа ахимсы в системе индийской культуры. Изучение восприятия и реинтерпретации данного принципа в условиях иной культурной среды составляет дополнительную цель исследования, способствуя решению основной, т. к. содействует выявлению тех его аспектов, которые оказываются не вполне очевидными в пространстве породившей его древнеиндийской культурной традиции.

Заявленная цель предполагает решение следующих ЗАДАЧ:

- выявить функции принципа в системе индийской культуры, а также степень их значимости и последовательность их возникновения;
- исследовать генезис религиозной доктрины ахимса в условиях культуры индийского субконтинента, в связи с чем не может не быть затронут и вопрос об отношении к самой природе ведийского ритуала, в системе которого, как будет показано, принцип ахимсы первоначально функционировал;
- раскрыть типологические особенности воспринимающей доктрину древнекитайской традиции с позиций обозначенного выше психологического подхода;
- выявить элементы автохтонной древнекитайской традиции, служившие средством для передачи соответствующей доктрины;
- установить содержание, а также религиозные и социальные функции принципа в пределах древнекитайской культуры;
- выявить особенности восприятия доктрины носителями усваивающей ее древнекитайской культурной традиции и с их учетом дать оценку исходному варианту принципа.

ХРОНОЛОГИЧЕСКИЕ И ГЕОГРАФИЧЕСКИЕ РАМКИ

Нижней границей исследования является время появления тех текстов, где впервые упоминается принцип. Тексты Вед (включая «Яджурведу») сложились в устной традиции во время переселения арийских племен и их последующего распространения на территории Северо-Западной Индии (конец 2-го и начало 1-го тыс. до н. э.). Вместе с тем, восхождение системы психотехнических приемов ведийско-брахманистского периода, включающих принцип, с одной стороны, к периоду индо-иранского единства, а с другой, к автохтонной харапской традиции, предполагает обращение и к более ранним периодам, связанным с предысторией ведийского ритуала.

Верхняя граница определяется процессом рецепции религиозной доктрины ахимсы в Китае, т.е. может быть обозначена 1-5 вв. – периодом распространения там буддизма.

Те же принципы распространяются и на географические рамки, что позволяет установить в качестве таковых территорию древней Индии и древнего Китая.

ИСТОЧНИКОВАЯ БАЗА определяется задачами исследования и обозначенными хронологическими и географическими границами.

В основу работы положены типологически сходные отрывки текстов ведийского ритуала («Майтри самхита», «Капиштхала-Катха самхита», «Тайгтирия самхита»), а также некоторые брахманы («Шатапатха брахмана», «Панчавишна брахмана»).¹ В них ахимса упоминается впервые и именно они служат ключом к пониманию как происхождения принципа, так и его функций.²

Выявление и исследование функций принципа в последующей традиции осуществляется на основе комплексного анализа самых разнообразных памятников: упанишад (в первую очередь ранних: «Чхандогьи» и «Брихадараньяки»); источников джайнизма («Ачаранга сутры», «Уттарадхьяна сутры», «Сутракритагги») и буддизма (прежде всего «Суттанипаты», «Дхаммапады» и «Джатакамалы»), сделавших, как известно, на нее особый акцент в своих учениях; трактатов, посвященных йоге («Йога-сутры» и комментария Вьясы), а также источников законодательного характера (эдиктов Ашоки, дхармашастр, дающих представление о трактовке доктрины ахимсы с точки зрения выполнения дхармы как религиозного долга).

Обращение к китайским источникам не ограничивается буддийскими. При выявлении особенностей восприятия доктрины носителями автохтонной китайской культурной традиции, исследованию подвергаются тексты, порожденные

¹ О названных источниках см. подробнее статью «Яджурведа» в ГЛОССАРИИ ИНОЯЗЫЧНЫХ ТЕРМИНОВ, представленных в приложении к настоящей диссертации.

² В данном случае обращение к языку оригинала представляется неизбежным ввиду возможности вариантов перевода и его трактовки, так и его принципиальной значимости для результатов исследования. Поэтому ответственность за предлагаемую версию перевода упомянутых отрывков автор берет на себя и для сопоставления с ним приводится оригинальный текст. В остальных случаях в основном источники цитируются по изданиям, указанным в библиографическом списке либо источник оговаривается специально.

в недрах этой традиции и дающие представление о том, какие ее элементы служили средством для передачи соответствующей доктрины. К такого рода текстам относятся памятники конфуцианства (прежде всего «Лунь Юй») и даосизма («Дао-дэ цзин», «Чжуан-цзы», «Хуайнань-цзы»).

Особый интерес представляет текст под названием «Фань-ман-кинг» (梵網經), приписываемый индийской традиции под названием «Brahma-jāla-sūtra» («Сутра о сетях Брахмы»), но явно составленный в Китае в период распространения буддизма и воспринимаемый как китайская Виная. Последнее обстоятельство дает основания рассматривать текст как источник, отражающий характерные особенности восприятия носителями китайской культуры содержащихся в нем идей, в том числе идеи ненасилия, которой составители «Фань-ман-кинг» уделяют немало внимания. Трактовку, полученную ахимсой в Китае, содержит и широко цитируемый позднейшими источниками текст под названием «Тыи-вэй По-ли-кинг» (提謂波利經) – китайский псевдоперевод известной «Сутры о Трапуше (Trapaśa) и Бхаллике (Bhallika)» (Виная I. 4).

НАУЧНАЯ НОВИЗНА РАБОТЫ

1. Формулируется и обосновывается вывод о психологической (психотехнической) в своей основе природе принципа ахимса в индийской культуре, практиковавшегося для приобретения индивидом особых свойств личности, необходимых для реализации той или иной религиозной прагматики. Подвергнуто критике распространенное представление о зарождении ахимсы в качестве этического принципа, заимствованного из социальной практики, в праманскую эпоху как реакция на практику кровавых жертвоприношений;
2. Прослеживается восхождение доктрины ахимса к ведийско-брахманистскому слою культуры, где она функционировала как один из технологических приемов, практиковавшихся для достижения особого измененного состояния сознания, ассоциируемого с приобретением индивидом неких сакральных свойств для выполнения им ритуальных функций («вхождение в мир бессмертных», имитация божественного архетипа, обще-

- ние с богами, получение социально значимой информации и пр.). С учетом этого сама природа ведийского ритуала переосмысливается как в основе своей психотехническая;
3. Показана эволюция принципа. В качестве следующего за ритуальным этапом выделено его включение несколькими индийскими религиозными системами в свою психотехническую практику (йоги);
 4. Проведен компаративный анализ версий обоснования необходимости воздержания от насилия, предлагаемых индийской и китайской психотехническими традициями, в результате сделан вывод об их принципиальном несопадении, не позволившем "распознать" в реалиях китайской культуры ахимсу как психотехнический прием;
 5. Включение традиционных воинских искусств в религиозную практику школы китайского буддизма Чань объясняется с точки зрения игнорирования древнекитайской культурой при восприятии доктрины ахимсы ее наиболее древнего практико-психологического аспекта и подмены рассматриваемого принципа социально-этической нормой конфуцианства 仁 "жэнь" ("человеколюбие").

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ И ПРАКТИЧЕСКАЯ ЗНАЧИМОСТЬ ИССЛЕДОВАНИЯ

- Проблемы диссертации стимулируют развитие религиоведческого знания не только о психотехнике религиозного ритуала отдельно взятой традиции, но и об общих закономерностях типологически близких явлений других частей ойкумены;
- В методологическом аспекте работа представляет ценность с точки зрения опыта применения психологического подхода как одного из наиболее перспективных в современном религиоведении;
- Результаты изучения богатейшего опыта психотехнической практики ахимсы в ведийском ритуале и в древнеиндийской культуре в целом как фактора транквилизации и преодоления аффектации (прежде всего агрессивной) но-

сителями этой культуры могут быть использованы как для теоретических исследований в области психологии, так и для разработки конкретных практических методик по снятию агрессивности;

- Предмет отдельного теоретического и практического интереса составляет изучение закономерностей восприятия и реинтерпретации религиозного принципа в условиях иной культуры, типологически принципиально отличающейся от исходной;
- Материалы работы и содержащиеся в ней выводы могут быть использованы в учебном процессе при подготовке лекционных курсов по разнообразным религиоведческим и культурологическим дисциплинам.

АПРОБАЦИЯ РАБОТЫ

Диссертация обсуждена на заседании кафедры религиоведения и философии религии Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. Результаты исследования отражены в публикациях, выступлении на аспирантских семинарах и докладе на научной конференции исторического факультета Ростовского государственного университета (2001 г.).

По теме диссертации опубликованы следующие работы:

1. Трансмиссия буддийских идей // Рубикон. Сборник научных работ молодых ученых. Ростов-на-Дону, 2001. Вып. 13. С. 11-15.
2. Ахимса и дзыжань: блаженный Путь Первозданного Единства. М., 2004. – с.134.
3. Ахимса и Дзэн-буддзм // Исторические этюды. Сборник статей. Ростов-на-Дону, 2002. Вып. 5. С. 24-28.

ГЛАВА I. ПРИРОДА ИНДИЙСКОЙ АХИМСЫ

Идея ахимсы является одним из наиболее характерных принципов индийской культуры. О ее общекультурной значимости, например, ярко свидетельствует тот факт, что она становится одной из центральных тем в эдиктах Ашоки,¹ составленных с целью распространения понимания дхармы, приемлемой для всех древнеиндийских религиозных направлений, как «первая и единственная попытка идеологической унификации индийской культуры» [100 с. 30]. На первостепенную значимость ахимсы перед другими добродетелями косвенно указывает, например, этимология слова анагха (санскр.) «безвинный», «безупречный» от санскр. хан «убивать». Таким образом, анагха (безвинный, безупречный) буквально означает «тот, кто не убивает».

Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что функции принципа в системе индийской культуры значительно шире, чем исключительно роль ценностного ориентира, принятого в индийском обществе, которая ему зачастую приписывается. Возможно, именно подобной «полифункциональностью» и объясняется его популярность в древней и современной Индии. Вероятно, выявлению возможно более полного содержания понятия ахимса может содействовать ответ на вопрос, каким образом различные функции соотносятся между собой и какие из них являются первичными.

1.1 Психологические функции ахимсы

Дух и буква ненасилия в индийской культуре

Первая обращающая на себя внимание особенность рассматриваемого принципа — это очевидное различие в его функциях для аскета и мирянина. Для первого из них ахимса отнюдь не является социально-этическим предписанием, ибо аскет, посвятивший себя реализации высшей религиозной прагматики того

¹ Ср. наскальные эдикты №1; 2; 4;11; 13, а также колонные эдикты №2; 5; 7.

или иного древнеиндийского учения, стоит «по ту сторону добра и зла». Для него этические принципы – лишь конвенциональные понятия, обладающие значением в пределах индийского социума, но лишённые личностного смысла: «Бессмертный стал выше мыслей: "Я поступил плохо" или "Я поступил хорошо". Плохое и хорошее, сделанное и несделанное уже не беспокоят его» («Брихадараньяка упанишада» IV. 4. 22); «Кто достигает высшего, тот превыше всех законов» («Каушитаки упанишада» II. 8); «Его не огорчает мысль, почему я не совершил благо, а совершил грех» («Тайттирия упанишада» II. 9); «В этом высшем состоянии вор – не вор, убийца – не убийца. Он не следует ни добру, ни злу, ибо он тогда преодолевает все горести сердца» («Брихадараньяка упанишада» IV).

Итак, конечной целью аскета является достижение спасения, а ахимса полагается лишь мерой, способствующей реализации этой цели. Как утверждается в «Апастамба дхармасутре» (1. 8. 23. 3), избежание на протяжении всей жизни грехов, ведущих к причинению вреда живым существам – лучшее средство достичь соединения с Атманом. Такие представления отражены во многих источниках, например в «Брихадараньяка упанишаде» (II. 4. 5), призывающей любить все существа не ради их самих,¹ а ради Атмана, то есть фактически ради собственного спасения.² Не только в ведах, для которых понятие ахимсы актуально, но, например, в упанишадах, где она вообще предстаёт в виде достаточно сформировавшейся стройной концепции (ср. «Чхандогья упанишаду» III. 17), «этической теории в строгом смысле этого слова не было» ([135 р. 468 и мн. др]. То же ср. [76 с. 189]: «Он ничего не боится и не сокрушается по поводу своих проступков и преступлений в прошлом... Вопрос нравственности не имеет значения, ибо человек не является больше индивидом, который делает все, что угодно. Его воля – воля бога. Он соединяется с целым и таким образом ста-

¹ Ср., например, представления о любви к другому существу как о бескорыстном восхищении самим фактом его существования.

² Атман – высшее индивидуальное начало, соединение с которым составляет содержание высшей религиозной прагматики учения упанишад. Характерно, что в общезыковом значении Атман – существительное, выполняющее функцию возвратного местоимения, т. е. «сам, сам себя: собою».

новится целым. Все действия проистекают из источника, находящегося в боге. Не существует больше различия между богом и человеком»).

Таким образом, изначально доктрина ахимсы должна была носить скорее со-териологический, чем этический характер, по-видимому, закрепившийся в системе индийской культуры, что проявляется и в значительно более поздних источниках. Так, в «Законах Ману», в главе, излагающей «дхарму для обуздывающих себя аскетов» (VI. 86), утверждается, что «обуздыванием чувств, уничтожением любви и ненависти и воздержанием от нанесения вреда живым существам он [аскет] готовится к бессмертию» (VI. 60).

В пользу точки зрения о закреплении подобного аспекта принципа ахимсы может свидетельствовать тот факт, что не только в буддизме (ср. «Махаваггу» VI. 25. 1-2), но и в джайнизме, где требование соблюдения ахимсы носит наиболее жесткий характер, монахи не гнушались принимать пищу (в том числе и мясную), приготовленную другими, тогда как самим им строго запрещалось кипятить воду, разводить огонь и даже использовать веер [154]. Следовательно, ими двигал не этический мотив, а лишь нежелание быть замешанными в убийстве, так как это не содействует их личному спасению.

Однако бессмысленно было бы отрицать появление социально-этического аспекта принципа. Для его иллюстрации достаточно обратиться к эдиктам Ашоки. Сам жанр текста (дхарма, т. е. закон, в крайнем случае, нити – правила поведения, обычай, жизненная мудрость, политика) таков, что данный принцип выступает там нравственной нормой в ее понимании как одного из способов регуляции действий человека в обществе, как некоего идеала добра, должного, справедливости: «Я провел в жизнь закон, запрещающий убийство определенных видов животных ..., ибо величайший расцвет праведности среди людей происходит от проповеди непричинения вреда всему живому и воздержания от убийства живых существ». Подобные тексты содержит и тхеравадинский канон: «Теперь я расскажу вам о том, какой образ жизни должен вести отец семейства... Для него, имеющего жену и ребенка, следование всем заповедям монашества недостижимо. Он не должен убивать живых существ, он не должен

брать то, что ему не было дано, он не должен лгать, он не должен употреблять спиртное, он должен воздерживаться от нарушения целомудрия... он должен заботиться о своих родителях, и его занятия должны быть добродетельными и подчиняться закону» («Суттанипата» II. XIV. 18-29 (392-404) цит по: [98 с. 111]).

Такие тексты адресованы не только и не столько буддийским монахам, ставшим на Путь (марга), сколько рядовым членам индийского общества, продолжающим вести обычную жизнь. По своим целям, функциям и методологии это совершенно отличный от религиозных трактатов вид текстовой деятельности, преследующий целью популяризацию доктрины в социуме, это «жанр», законы которого позволяют некоторые вольности в интерпретации тех или иных положений религиозной доктрины (так называемый «метод двух истин»). Необходимость соблюдения ахимсы в буддийских текстах, обращенных к мирянам, трактуется, по существу, как норма общественной морали, характерная для любого общества на определенном этапе развития, и сама по себе спасения не обещает, ибо только монахи способны успешно продвигаться по Пути, по завершении которого их ждет спасение («Маджхима-никая» I. 483; II. 205; «Суттанипата» 1-2, 34-74, 219-220, 393): «Костяк религиозно-идеологического учения формировался из монахов. В дальнейшем на всем протяжении истории буддизма утверждение, что только монашеская жизнь обеспечивает возможность реализации высших религиозных ценностей учения, принималось как абсолютно непреложное» [72 с. 20]. Важно отметить, что для «сочувствующих» буддизму мирян (упасака) предполагалось выполнение пяти первых предписаний, которые полностью совпадали с предписаниями для монахов, но применительно к мирянам рассматривались как норма морали. Однако все сказанное не означает, что ахимса не могла выступать в роли регулятора социальных отношений в текстах, предназначенных исключительно для «внутреннего пользования» в монашеских коллективах.

Речь идет о текстах, посвященных вопросам дисциплинарного содержания, такие как «Пратимокша» в буддизме. Целью их создания было явно решение

задач регламентации взаимоотношений между монахами (бхикшу) в общине верующих, а также между общиной и социумом в целом: «Тот бхикшу, который в жилом или нежилом месте чужое воровски возьмет, и если за таковую кражу цари прикажут его взять, телесно наказать, заключить в темницу или изгнать, сказав ему: «Ты вор, ты дурак, ты безумец, ты тать!», — бхикшу, присвоивший такое-то чужое, отлучается от общины» (цит. по: [9 с. 30]). Хотя, по понятным причинам, содержащиеся там предписания никак не могли вступать в противоречие с сотериологической прагматикой доктрины, но и не ставили целью системно изложить последнюю. Так, толкование ахимсы в такого рода текстах ограничивается осуждением преднамеренного умерщвления живого существа, доставления ему для этого оружия или средства и пристрастного отношения к смерти (ср. [там же с. 30-31]) и не касается, например, столь важной составляющей доктрины ахимсы, как насилия на ментальном или чувственном уровне.

В некоторых текстах сотериологическая и социально-этическая функции ахимсы вступали в настолько явное противоречие, что составителям приходилось его как-то смягчать. Это касается, например, «Законов Ману», утверждавших религиозный идеал отшельничества (паббаджы), с его строгим требованием ахимсы, сексуального воздержания и недопустимостью возлияний, как норму общественной жизни. В результате в них появилась шлока, содержание которой таково, что вообще-то в том, чтобы есть мясо, пить алкогольные напитки и вступать в половые связи нет ничего греховного (с точки зрения социальных норм), это естественный образ жизни живых существ, «но воздержание приносит великие плоды» («Законы Ману» V. 56). По-видимому, разительные для индийского обывателя различия между привычными моральными нормами и поведением аскета, ради практики ахимсы отличавшегося довольно эксцентричным, а иной раз очевидно асоциальным поведением (чего стоила одна только проповедь отказа от одежды у джайнов!¹), законодательно закрепляются

¹ Со временем (в IV в. н. э.) она становится основным положением у радикальной секты джайнов под названием дигамбара (букв. «одетые в части света»).

«Васиштха дхармашастрой» (19): «Пусть аскет, даже не будучи безумным, кажется сумасшедшим».

Важно отметить, что в культуре древней Индии сложилось устойчивое представление о том, что человеку в обычном состоянии не могут открыться высшие сотериологические перспективы, как бы они не осознавались, посмертным блаженством в одном из небесных миров или растворением в безличном абсолюте. Для этого полагалось необходимым достичь особого надчувственного состояния сознания, которое, пользуясь современной психологической терминологией, можно было бы назвать измененным. Ф.И. Щербатской называл это состояние «интеллигибельной интуицией» (в буддизме оно обозначается термином йога-пратьякша) и отмечал, что «такая интуиция была последней и наиболее эффективной стадией «пути к спасению» [102 с. 73-74]. Ценность познания была чрезвычайно велика, ибо «своим убогим положением человек обязан не наказанию свыше, не первородному греху, но неведению», поэтому «каждый уничтоженный образчик «неведения» – это шаг на пути к свободе и блаженству» [105 с. 79].¹

Однако положить конец этому неведению обычное, профанное знание неспособно. Это возможно сделать только благодаря знанию трансцендентальному.

Аскетические комплексы традиционно понимались путем мистического проникновения в области недоступные тому, кто опирается на привычные методы познания. Это справедливо уже для древнейшего из этих комплексов тапаса. Но своего апогея разработка соответствующих средств достигает в йоге – специфически индийском явлении, игравшем исключительно важную роль во всех религиозно-философских системах. Она представляла подробную программу реализации спасения посредством психотехнической практики, в процессе которой осуществлялось направленное изменение сознания.

¹ Ср. шлоки, посвященные знанию, из «Ста строф об отрешенности от мирских желаний» знаменитого ученого и поэта VII в. Бхартрихари:

vidyā nāma narasya gṛhamadhikam pracchannaguptam dhanam
vidyā bhogakarī yaśaḥsukhakarī vidyā gurtṇām gurtḥ
vidyā bandhujano videśagamane vidyā param daivatam
vidyā rājasu pṛjyate nahi dhanam vidyāvihinah paśuḥ

(цит. по: [60 с. 194]).

Надежней нет сокровищ, нет лучше украшений,
Нет больших наслаждений, мудрее наставлений,
Нет ближе человека, нет выше назначения,
Чем знание; без него мы ничтожнее, чем скот.

(пер. автора).

Важно отметить, что внешний чувственный мир полагался препятствием для достижения соответствующего состояния сознания, а вместе с ним и конечного спасения. По образному выражению М. Мюллера, «даже убежденный философ, ... достигший знания (джняна-йога), неизбежно страдает от препятствий, причиняемых внешними условиями и постоянным вторжением в его жизнь или, лучше сказать, в его манас внешнего мира, если только он не усилит посредством дела (карма-йога) своего сопротивления этому вечному врагу его душевного мира» [65 с. 305]. Практикуемая в аскетических комплексах система методов была призвана способствовать отвлечению внимания от окружающей действительности. «Катха упанишада» (II. 3. 11) определяет йогу как «твердое владение чувствами», в результате которого «человек становится неотвлеченным», отражая таким образом два ее аспекта: как процесса абстрагирования от чувственного мира и сосредоточения мысли на мире «чистого бытия», с одной стороны, и технологии подавления аффектации, с другой. Несомненно, эти аспекты находятся в теснейшей взаимосвязи. Вообще, для древнеиндийской культуры было характерно представление о зависимости личного спасения от обуздания чувств, подавления аффектации.

Обращает на себя внимание тот факт, что ахимса, традиционно включаемая в йогические комплексы почти всех систем индийской «практической философии», занимает в структуре йоги строго определенное место. Так, в одноименной даршане (системе) брахманско-индуистской традиции – йоге Патанджали – ахимса являлась составной частью первого этапа реализации спасения, или освобождения, под названием яма (самоконтроль). Названный этап был призван подготовить адепта к сосредоточению, для чего полагалось необходимым отвлечься от влияний внешнего мира и установить контроль над чувствами. Такое положение ахимсы в структуре индийской йоги представляется неслучайным.

Ахимса неизбежно входила в систему мер, традиционно применяемых для достижения желаемых результатов. Согласно «Законам Ману» (VI. 75), «неврежением живых существ, независимостью органов чувств, ведийскими обрядами, строгим исполнением аскетических обетов он (аскет) уже здесь достигает

того состояния», т.е. «соединения с брахмой, пребывания в мире Брахмы» [7 (прим.) с. 296], иначе говоря, спасения, как оно мыслится в брахманистско-ведийских представлениях. Вероятно, ахимса, трактуемая как скорее некое пассивно-благожелательное настроение, чем совершение каких-либо активных действий, способствовала ограничению контактов с чувственным миром и создавала оптимальный эмоциональный фон для погружения в искомое состояние, фон, содействующий сосредоточению. Ибо, как справедливо замечают С. Чаттерджи и Д. Датта, «человек не может сосредоточить своего внимания ни на одном объекте, когда он отвлекается на злонамеренные, преступные и другие порочные дела» [97 с. 282].

А. Швейцер считает, что ради себя самого, а не из чувства сострадания, пытаясь провести в жизнь со всей строгостью принцип не-деяния, благочестивый индеец того времени следует этому принципу в том, что насилие есть действие, от которого надо отказаться вообще» [98 с. 83]. Однако важно отметить, что ценность ахимсы виделась не только в том, что она способствует осуществлению не-деяния на физическом уровне. В индийской культуре сложилось представление о несовместимости состояния душевного волнения, связанного с внешними объектами, с реализацией высшей религиозной прагматики: «когда он (аскет) по состоянию души становится равнодушным ко всем предметам, тогда он достигает вечного счастья и после смерти и в этом мире. Отрепившись таким образом от всех мирских привязанностей, освободившись от всякой двойственности, он пребывает в браhme» («Законы Ману» VI. 80-81). Те же представления зафиксированы, например, в «Брихадараньяка упанишаде»:

Когда исчезнут все желания, которые обитают в его сердце,

Тогда смертный становится бессмертным и достигает здесь Брахмана.

Подобно тому, как лежит на муравейнике змеиная кожа, мертвая, сброшенная,

так лежит тело.

Но это бесплотное, бессмертное дыхание и есть Брахман, и есть свет.

(IV. 4. 7)

Источники сохранили и живописания того, в каком состоянии невозможно достичь освобождения: «Жирный, орущий, горбатый буйвол, который не ограничивает себя, который бьет движущихся живых существ, буен в своем неистовстве, выражается так, как ему вздумается, не достигнет [мира] богов» («Баудхаяна дхармасутра» I. 5. 10. 31).

Ахимса же традиционно включается в перечень тех мер, которые способствуют установлению самоконтроля и ведут к спасению. Сравните, например, «Законы Ману» (IV. 246): «Он, кто неуклонен и тверд [в своих намерениях], кроток, сдержан, не уподобляется людям с агрессивным поведением, не причиняет вреда [живым существам], если он следует этим обетам, достигнет блаженства посредством установления контроля [над чувствами] и щедростью».

Дж. Неру отмечает, что ахимса в ряду других мер по дисциплине духа и тела способствует установлению контроля над чувствами, после чего «приходит созерцание и размышление и под конец усиленное сосредоточение, которое должно привести к различным видам интуиции» [70 с. 193]. Интересно, что такое назначение ахимсы подтверждается и данными современной психологии, к которым представляется целесообразным обратиться для более точного понимания психологических функций ахимсы.

Агрессия и эмпатия

Под аффектацией мы будем понимать подверженность эмоциональным феноменам, отличающимся наибольшей интенсивностью и, как правило, возникающим в ответ на сильный раздражитель. К ним в числе прочих относят гнев, ярость, злость, раздражение, связанные, как известно, с агрессивными побуждениями.

Под агрессией принято понимать формы поведения, направленного на «оскорбление или причинение вреда другому живому существу, не желающему подобного обращения» [69]. Формы такого поведения не ограничиваются конкретными действиями. Агрессия может проявляться и косвенно: через негатив-

ные эмоции, фантазии, мысли и т. д.¹ Таким образом, человеческая агрессия, не сводясь к поведению, «является своеобразным психическим состоянием личности, содержащей в себе потенциал внешневыраженных агрессивных действий и включающим эмоциональную, познавательную и волевою компоненты» [81 (автореф.) с. 26].

На связь между аффектами, с одной стороны, и мотивами поступков индивида, с другой, обратил внимание З. Фрейд, который еще в своих ранних работах высказывал точку зрения о том, что аффект – побудительная сила в психической жизни, а в своих более поздних работах он рассматривал эмоции как «интрапсихические факторы, которые дают толчок фантазиям и желаниям» [49 с. 33]. Что же до современной психологии, то «замечания Фрейда о том, что мотивационные феномены, включая «импульсы желания», представляют собой связь между идеями и аффектами, являются продуктивными и в настоящее время» [там же с. 49].

Аффекты оказывают влияние на все системы организма и, как следствие, на состояние и поведение индивида. В мышцах лица, в то время когда индивид переживает сильные эмоциональные состояния, происходят электрофизиологические изменения. Изменения происходят и в электрической активности мозга, в деятельности кровеносной и дыхательной систем. Так, в момент сильного гнева сердечный ритм может повышаться на 40-60 ударов в минуту. Аффекты активизируют нервную систему, которая меняет ход работы эндокринной и нервно-гуморальной систем. Столь резкие изменения соматических функций во время протекания интенсивных эмоциональных состояний указывают на то, что при этом «включаются все нейрофизиологические системы и подсистемы тела. Такие системы неизбежно влияют на восприятие, мысли и действия субъекта» [49 с. 21].

Как замечает по этому поводу Рено Жирар, «жажда насилия, стоит ей прорваться, приводит к определенным физиологическим изменениям, готовящим

¹ Осознание многообразия форм проявления агрессии было характерно и для индийской культуры. Так, согласно комментарию «Йога сутрь» Вьясы, «ахимса есть непричинение вреда всем живым существам каким бы то ни было способом и во все времена» (II, 30).

человека к схватке. Эта расположенность к насилию длится известное время. Ее нельзя считать просто рефлексом, который прекращается, как только прекращается воздействие стимула. ... Жажда насилия труднее успокоить, чем развязать, особенно в обычных условиях жизни общества» [44 с. 8].

Исследования последних лет позволили сильно усомниться в безупречности весьма популярных со времен З. Фрейда представлений об эффективности идеи о «катарсическом освобождении» в результате агрессивных действий, направленных на объект, замещающий источник соответствующих побуждений. Так, например, выяснилось, что иногда разгневанные индивиды причиняют боль именно тем субъектам, которые непосредственно спровоцировали их на такое поведение [115 р. 173]. Более того, удалось доказать, что успешные по результатам проявления агрессии только усиливают ее проявления в будущем и, напротив, обуздание эмоций, связанных с агрессивными побуждениями достигается тренировкой по их сдерживанию. В этой связи представляет интерес изучение повторного опыта агрессии у людей и животных, проведенное с целью установить характер изменений, свойственный испытуемым особям, включая изменения на нейрофизиологическом и биохимическом уровнях (см. [69]).

Эксперименты выявили изменение всех форм поведения в результате хронического опыта агрессии, изменения в свойствах нервной системы: эмоциональности и активности, усиление агрессивной мотивации. Многократное повторение у животных агрессивных действий даже без особых провоцирующих стимулов означает, что они испытывают при этом позитивные эмоции. «Повторный опыт агрессии в антагонистических взаимодействиях ведет у особей к формированию агрессивного типа поведения, сопровождаемого неоправданно злобным и враждебным отношением к представителям своего вида» [там же]. Агрессия у животных, особенно завершающаяся победами, по психологическим характеристикам напоминает состояние гнева у людей, которое, по мнению психологов, также связано с положительными эмоциями. Это определяется положительным подкреплением, которое индивид или особь получает в результате успешного опыта агрессии. Кроме сходства стимулов и условий, вызы-

вающих формирование агрессии, а также эмоциональных состояний выявлено сходство нейрoхимии и фармакологии агрессии у людей и животных [там же].

Экспериментально доказано, что повторный опыт агрессии приводит к изменениям психофизиологических характеристик особи. Влияние имеет существенный и множественный характер, т. к. изменяется состояние многих нейромедиаторных систем головного мозга, в свою очередь, определяющих изменение многих форм индивидуального и социального поведения. Известно, что снижение активности серотонинергической ¹ системы усиливает агрессивное поведение. В результате экспериментов было установлено, что серотонинергическая система ингибируется под влиянием повторного опыта агрессии. Хронический опыт агрессии активизирует дофаминергические ² системы головного мозга, причем в эти системы вовлечены синтез, катаболизм и рецепция медиатора.

Что же касается контроля агрессии, то основной вывод основывается на том, что поскольку она является обучаемой формой поведения и, таким образом, открыта для непосредственного воздействия, уровень ее может быть уменьшен благодаря ряду соответствующих мер [114 р. 265]. Основной рекомендацией современной психологии по снижению уровня негативной аффектации, сопряженной с агрессивными побуждениями, служит необходимость избегать проявлений агрессии, причем не только на физическом, но и на ментальном уровне. Другими словами, состояние душевного покоя вырабатывается тренировкой, воздержанием от проявления чувств. По-видимому, это же соответствует и назначению ахимсы в системе индийской йоги.

В настоящее время известен широкий спектр методик контроля над уровнем агрессивности от кастрации и удаления части мозгового вещества, ответственного за продуцирование соответствующего состояния, до релаксационных процедур и «когнитивных техник». Мы же остановимся на тех из них, которые, с

¹ Серотонин – медиатор проведения нервного импульса через синапс.

² Дофамин – медиатор нервной системы, нейрого르몬. Биохимический предшественник норадреналина и адреналина.

нашей точки зрения, соответствуют традиционным для древнеиндийской культуры.

Современные психологи утверждают, что первая информация о страданиях жертвы приносит агрессору желаемое удовлетворение и побуждает к еще более жестоким действиям, так как он получает таким образом положительное подкрепление, необходимое для продолжения агрессии [26 с. 405]. Удаление же условий, подкрепляющих агрессию, полагается основным средством уменьшения ее уровня [114 р. 265]. Таким образом, становится очевидна ценность для подавления аффектации традиционных для индийской культуры представлений о недопустимости под любым предлогом агрессивности. Сравните буддизм, проповедовавший практику ахимсы как возвращение в себе чувства миролюбия и пассивной любви, направленной на все без исключения: «Подобно матери, живущей заботой о своем единственном ребенке, должен и человек жить всеохватывающей любовью ко всем живым существам» (цит. по: [136 р. 31]).

Ахимса, исключаяющая насилие не только на физическом, но и на ментальном уровне, предстает одним из идеальных методов предотвращения агрессивных состояний путем тренировки по сохранению душевного равновесия в экстремальных условиях. Так, в предписаниях аскету, осуществляющему практику паббаджа (отшельничество) с целью ухода от чувственного мира, ахимса занимает не последнее место среди методов, способствующих минимизации чувств и желаний. Она формулируется как требование ни делом, ни словом, ни мыслью не вредить никакому живому существу, проявляя равнодушие ко всем из них, как бы агрессивно или наоборот благосклонно они к нему не относились. Наиболее развернутые инструкции, адресованные аскету, осуществляющему паббаджу, по сохранению должного настроения во время нежелательных контактов дают джайнские источники. Они рекомендуют при встрече с дикими зверями, злоумышленниками, враждебным войском свернуть с прямой линии, но не укрываться от опасности, а непоколебимо, с сознанием, направленным не вовне, а сосредоточенным на созерцании, продолжать свой путь, не печалась и не радуясь ни страданиям, ни избавлению от них. («Ачаранга сутра» П. 3. 3. 13

sq; II. 3. 2. 16). Подобная установка на сохранение при любых обстоятельствах эмпатии (причем в ее исключительно пассивном проявлении) весьма характерна и для буддизма (ср. «Дхаммападу» 3-5, 197, 223; «Суттанипату» 443-149). Будда учил: «Даже если ты услышишь что-нибудь дурное о них (монахинях), ты не должен поддаваться мирским побуждениям; обуздывай себя, никогда не следуй велениям сердца, никогда не допускай, чтобы бранные слова сходили с уст твоих, но всегда будь дружественным и жалостливым, с сердцем полным любви и лишенным вражды. Ты должен оставаться таким, даже если в твоём присутствии кто-нибудь будет бить монахинь кулаком, камнем, дубиной или ножом» («Маджхима-никая» 1. 123) (цит. по: [29 с. 355]).

Наиболее популярными в начале 80-х годов XX века становятся так называемые «когнитивные техники» контроля агрессивности. Их суть состоит в том, что спровоцированная тем или иным способом агрессия может быть подвержена позитивной коррекции посредством существенного изменения представлений потерпевшего о причинах поведения агрессора. Осознавая природу агрессивных действий, жертва проявит значительно меньшую степень враждебности по отношению к агрессору [116 р. 174]. В этой связи на память приходит «Джатака о проповеднике терпения» («Джатакамаала» 28). Напомним, что джатаки – истории из рождений бодхисаттвы – задавали образцы поведения для последователей буддизма. В джатаке бодхисаттва, подвергшийся агрессии со стороны ревнивого раджи и буквально изрубленный им на куски, тем не менее, так и не утратил благодушного настроения. Характерно, что во время агрессии бодхисаттва «осознавал, что раджа принадлежит к числу людей, которым уже ничем нельзя помочь. ... Он сожалел о нем как о пациенте, от которого отказались доктора. Единственное, что доставляло ему огорчение, было видеть, что раджа так далеко зашел в своем нарушении Дхармы...» (цит по: [121 р. 29-30]).

При наступлении провоцирующего события «когнитивные техники» предлагают пациентам внушать себе следующие мысли: «Будь спокоен. Продолжай расслабляться» (сравните приведенные выше рекомендации для аскетов, осуществляющих практику паббаджи) или «Жаль, что этот человек ведет себя по-

добным образом» (сравните настрой бодхисаттвы из джатаки о проповеднике терпения).

Одним из важнейших условий успеха программы является необходимость добиться у пациентов понимания отрицательных последствий, пагубности аффектации; того, что их раздражение «является состоянием повышенного возбуждения, сопровождающегося беспокойством, которое становится причиной импульсивного поведения» (цит. по.: [26 с. 427]). Это находит прямые параллели с положениями такого памятника, как «Апастамба дхармасутра», рекомендующей избегать ошибок, подобных гневу и пр., которые ведут к нанесению вреда живым существам (I. 11. 31. 25).

Известная методика подавления агрессивности Дж. Паттерсона основана на положении, состоящем в том, что повышенная агрессивность детей будет ослабевать, если они узнают, что подобное поведение нецелесообразно, и напротив, действия, признаваемые конструктивными, скорее позволят им добиться желаемых результатов [там же с. 427]. По-видимому, той же цели объективно могли содействовать особенности аксиологического аспекта текстов, проповедующих ахимсу: не проявляй агрессии не потому что аморально, а потому что нецелесообразно для спасения.

«Неделание зла, достижение добра, очищение своего ума – вот учение просветленных. Выдержка, долготерпение – высший аскетизм, высшая нирвана, – говорят просветленные, – ибо причиняющий вред другим – не отшельник, обижающий другого – не аскет» («Дхаммапада» XIV. 183-184). Приведенный отрывок демонстрирует осознание его составителями взаимосвязи между подавлением аффектации, достигаемым тренировкой, и успехом сосредоточения, полагаемого необходимым для реализации спасения.

Возможно, будучи методом подавления аффектации, ахимса также одновременно содействовала установлению оптимальных для сосредоточения взаимоотношений с окружающими, взаимоотношений такого рода, которые бы не препятствовали этому сосредоточению: «Не ненавистью укрощается ненависть, укрощением ненависти укрощается она: такова вечная дхарма» («Махавагга» X.

3. То же: «Дхаммапада» 3-5, 197, 223; «Суттанипата» 443-149). Проиллюстрируем эту функцию ахимсы следующим отрывком из «Джатакамалы» о Бодхисаттве, совершавшем паббаджу в лесу: «Спокойствие, проникнутое дружеской приязнью ко всему живому, казалось, изливалось из него, и находило доступ в сердца зверей лесных; словно отшельники-аскеты, там жили звери хищные, забыв взаимную вражду. Своею жизнью добродетельной и чистотою чувств, удовлетворенностью и состраданием достиг того он, что даже незнакомым людям, живущим в мире, дорог стал, равно как и весь мир стал дорог для него» («Джатакамала» I. 8-9) (цит. по: [3 с. 25]). Вообще же, согласно буддийским представлениям, неукоснительная практика ахимсы наделяет человека магической силой умиротворяющего воздействия на окружающих: людей и животных. Широко известен сюжет о том, как ненавидевший Будду двоюродный брат Девадатта выпустил из клетки дикого слона в узком переулке, по которому шел Будда. Воздействие «излучения доброты и любви» было таким сильным, что слон остановился и опустился перед ним на колени (ср. [98 с. 107]). Нельзя исключать того, что подобные сюжеты, где персонажи, следующие ахимсе, предстают ценностным ориентиром, в известном смысле выполняли и дополнительную прагматическую функцию, содействуя установлению оптимального для сосредоточения характера взаимоотношений с внешним окружением (социальным и природным).

Учитывая, что ахимса традиционно входила в систему йоги, обратимся к взаимосвязи рассматриваемого принципа с другим ее неотъемлемым компонентом пранаямой – регуляцией дыхания, которая, согласно общепринятым в индийской культуре представлениям, также способствует установлению контроля над эмоциями. «Как в металлах при плавлении сгорают шлаки, так и изъяны чувств уничтожаются при подавлении чувств, – учат «Законы Ману», – вот почему трехкратное в день выполнение пранаямы равносильно высшему покаянию вообще, а в частности – искуплению греха, непрестанно совершаемого: убийства живых существ» (VI. 69-71 цит. по: [56 т. I. с. 481]; то же см. «Бауд-

хаяна дхармасутра» 2. 7. 12).¹ Интересно, что само понимание греха, как видно из приведенного отрывка, в индийской культуре тесно увязывалось с «изъянами чувств» (здесь не могут не напрашиваться ассоциации с нейрохимией и фармакологией агрессии у людей и животных), а его искупление с коррекцией этих изъянов.² Сравните также: «Кто сдерживает свой возникающий гнев, как врач останавливает силу яда, проникающего в тело, — тот монах покинет оба берега, как змея сбрасывает изношенную кожу» («Суттанипата» I. 1. 1). В этой связи нельзя не упомянуть, что еще одной функцией ахимсы было наложение ее в качестве своеобразной епитимьи на кающегося грешника («Законы Ману» XI. 223; «Баудхаяна дхармасутра» 3. 10. 13), вероятно, также в целях преодоления «изъянов чувств».

Одна из современных методик подавления аффектации [26 с. 420–421], особенно в части когнитивной процедуры, исходит из представлений о том, что бороться с агрессивными побуждениями необходимо в первую очередь на ментальном и чувственном уровне на этапе побуждений. Те же представления характеризуют и учение о нравственном возмездии — доктрину кармы. Согласно ей, химса на этапе намерений имеет более негативные последствия, поскольку «в конструировании кармы главная роль принадлежит мысли, т. к. слова и действия являются вторичными по отношению к сознанию» [58 с. 144].

Примечательно, что автор методики Р. Новако утверждает, что неприятные события не порождают раздражения, если они не расцениваются в качестве представляющих личную угрозу. Но если небезызвестной рекомендацией в подобных случаях является установка: «Не можешь изменить ситуацию — измени свое отношение к ней», то, например, буддийская философия породила совершенно другой изящный выход — доктрину анатмавады об отсутствии неизменного субстанциального «я», элиминирующую таким образом само понятие лич-

¹ Современные методики контроля над чувствами также устанавливают и учитывают обозначенную взаимосвязь (ср. [26 с. 420–421]).

² Тексты, рассматривающие пранаяму как самопожертвование (ср., например, «Баудхаяна дхармасутра» 2, 7, 12), и им подобные отражают рефлексию на нее. Мы же имеем в виду ее прагматическую сторону, а именно, практико-психологические функции в системе йоги.

ности. Действительно, разве имеет значение угроза личности, если сама личность – не более чем иллюзия, от которой необходимо избавляться!

В 80-е годы XX в. особо популярной и перспективной темой ряда исследований, посвященных проблеме подавления агрессии, становится методика, в основу которой положен психологический принцип под названием «стратегия несовместимых ответов» [81 с. 274-279]. Согласно данному принципу, организм не способен в одно и то же время переживать два качественно противоположных состояния или же реагировать на одну и ту же ситуацию двумя несовместимыми между собой ответами. Методика основана на важном следствии из этого принципа, которое состоит в возможности использовать в качестве средства подавления агрессии стимулы, способные вызвать эмоциональные состояния, принципиально несовместимые с гневом, яростью, злостью, раздражением и другими аффектами, могущими повлечь агрессивное поведение. В ряду подобных реакций: юмор, легкая эротика и др. – важное место принадлежит эмпатии, или сопереживанию. В психологии под эмпатией понимают непосредственный эмоциональный отклик на переживания другого лица, возникающий независимо и до осознания смысла таких переживаний. Напомним, что ахимса – прежде всего постоянное чувство жалости, направленное на все живое без какого-либо ограничения и выбора. Следовательно, ее неукоснительная практика должна была в силу действия указанного психологического принципа исключить саму возможность появления нежелательных для сосредоточения аффектов.

Сколь не интенсивны по своему выражению аффекты, связанные с агрессией, ими одними богатый мир эмоций отнюдь не ограничивается. Реализация же социологической прагматики индийских учений предусматривала преодоление любых видов аффектов, в том числе и не связанных с агрессивностью. Вообще, источники перечисляют целый ряд «ошибок», или изъянов [чувств], которые ведут к причинению вреда: «гнев, наслаждение, ярость, жадность, собственные устремления, вероломство, обман, ложь, обжорство, клевета, зависть, похоть, неистовство, равнодушие к Атману, отсутствие концентрации» («Апа-

стамба дхармасутра» 1. 8. 23). «Устранив ошибки, ведущие к химсе, мудрый человек приходит к [конечному] миру» (там же). Ахимса предполагает безразличие к любому живому существу, что означает необходимость, с одной стороны, избегать нанесения ему вреда, а с другой, не отдавать ему предпочтения перед другими («Васиштха дхармашастра» 10.29; «Гаутама дхармасутра» 3. 24).

Освобождение от всех склонностей, привязанности и любви рекомендуют буддийские «Дхаммапада» (211-215, 417), «Суттанипата» (72-74, 1047) и многочисленные джатаки (см. подробнее [150; 143; 133; 113]), но наиболее рельефное выражение идея необходимости преодоления привязанностей получает в джайнизме («Уттарадхьяна-сутра» XXI. 19; VI. 4) (здесь и далее цит. по: [56]): «Не привязывайтесь же ни к чему, и ни к кому» («Ачаранга сутра» I. 5. 3. 4), ибо «каждая привязанность – только источник греха» («Сутракританга» I. 3. 2. 13). «Не будем любить никого, даже любящих нас» («Уттарадхьяна сутра» VIII. 2), даже близких нам, родных, детей, родителей («Уттарадхьяна сутра» VI. 3-4; XXV. 29). «Не будем любить плотской любовью ни божественных, ни человеческих, ни животных существ. Не будем любить ни мыслями, ни словом, ни действиями» («Уттарадхьяна сутра» XXV. 26). «Воздерживаться от грехов, не привязываться ни к чему и быть свободным от любви – вот образец праведности» («Уттарадхьяна сутра» XV. 2). Джайнские источники приводят и обоснование такой установки: «Надо разрушить связь с миром» («Ачаранга сутра» I. 5. 3. 1), «не интересоваться ничем ни в этом мире, ни в следующем» («Уттарадхьяна-сутра» XIX. 92). «Великий человек устраняет свой дух от внешнего мира и ведет жизнь аскета» («Ачаранга сутра» I. 5. 6. 1). «Все мудрые не привязываются к миру, подчиняют себя, ... чтобы воспитать сосредоточенный дух, ни к чему (внешнему) не привязанный» («Ачаранга сутра» I. 4. 3. 2), чтобы уничтожить карму («Уттарадхьяна-сутра» XXX. 1).

Похоже, что и в этом смысле ахимса выступала как метод преодоления аффектов, точнее, их замещения состоянием эмпатии. Указания на это содержат, например, те же джайнские писания, обосновывающие необходимость соблюдения ахимсы не с точки зрения ценности жизни, а в силу «закона жалости».

Джайны считали, что все души способны стремиться к совершенству и, несмотря на все ничтожество жизни, «все существа любят жизнь, любят удовольствие, ненавидят страдание, боятся истребления, ... всем дорога жизнь» («Ачаранга сутра» I. 234). Акцент в джайнизме на общность всех живых существ, несомненно, способствовал в известной мере самоотождествлению с объектом страдания и, тем самым, выработке у адептов установки на состояние эмпатии, способной вытеснить не только агрессивные побуждения, но и любовь. Тот же источник настойчиво проводит водораздел между любовью и пассивной жалостью ко всему живому, продиктованной не заботой о судьбе страждущих и желанием помочь им, а лишь о том, не внес ли лично я лепты в эти страдания. Таким образом, к жалости и самоидентификации с объектом страдания обязательно примешивается оттенок равнодушия, что, как отмечалось, традиционно считается оптимальным методом абстрагирования от внешнего мира. Того же никак нельзя сказать о любви, заботе и привязанности, напротив, в этот мир вовлекающих.

Еще одна причина обращения к ахимсе как к способу ограничения контактов с миром аналогична случаю с преодолением враждебности: отсутствие любви, порицаемой как стремление к удовольствию и потакание собственническим инстинктам, приводит к отсутствию взаимности, что также способствует минимизации контактов с окружающими, ослабляет связь с действительностью, содействуя сосредоточению. Джайнская «Сутра кританга» (I. 1. 4. 10; I. 11. 9-10) в этой связи ведет речь о «законе сострадания» на «началах взаимности» — оптимальном для аскета варианте построения отношений с миром.

Соблюдение ахимсы исключает возможность рассматривать живых существ и как источник пищи или одежды, так как это также порождает желания и привязывает к миру, препятствуя сосредоточению. Поэтому строгая практика ахимсы предполагала и возможность питаться животной пищей, только в том случае, когда животное было убито дикими зверями («Гаутама дхармасутра» III. 31), а также только теми цветами, кореньями и фруктами, которые созрели и упали сами («Законы Ману» VI. 21). Этим же продиктовано правило питаться

лишь тем, что подадут без каких бы то ни было предпочтений. Мысль о том, что аскет должен питаться только пищей, оставленной для него добровольно и произвольно присутствует уже в «Иша упанишаде»: «Все, что движется в мире (все живые существа) – вместилище Атмана. Поэтому ты должен питаться тем, что было тебе оставлено; ты не должен жаждать ничьей собственности» («Иша упанишада» I).

Соотнесение ахимсы с эмпатией вызывает еще более интересные соображения. В психологии высказывалась точка зрения о том, что эмоция может рассматриваться как своего рода измененное состояние сознания (см. [49 с. 23-24]). Мысль эта не нова. Впервые мнение о том, что эмоция может рассматриваться как особое состояние сознания, было высказано в XIX веке биологом Гербертом Спенсером [146 р. 172]. В начале 60-х годов XX века повышается интерес к измененным состояниям сознания. Характерно, что исследователи, занимавшиеся данной проблематикой, нередко включали отдельные эмоции в описания этих состояний. К. Изард обращает внимание на то, что и в повседневной жизни эмоциональные состояния часто рассматриваются как измененное состояние сознания: «Индивид, совершив какую-либо нелепость, часто объясняет свое поведение, говоря «я был вне себя», или «я не помнил себя». Любой, кто испытывал сильную эмоцию, представляет, что эмоциональное переживание – это необычное состояние сознания» [49 с. 24]. Но не «забыть ли себя» учат индийские системы, призывая к полному уничтожению личности или растворению в Брахмане?

Как отмечалось, эмпатия, а следовательно, и ахимса, также представляет собой ни что иное как своеобразное эмоциональное состояние. Значит, практика ахимсы как меры, необходимой для сосредоточения, предполагала замещение всего широчайшего спектра человеческих эмоций фактически единственной – эмпатией, помогающей «забыть себя» ради другого. По-видимому, состояние эмпатии, отсекающее все остальные эмоции способствует переходу в измененное состояние сознания, рассматриваемое в индийской культуре как оптимальное средство познания. Вообще, измененные состояния сознания «характери-

зуются в основном эмоциями, способными облегчать возникновение феноменов иллюзии или рецептивного типа знания» [там же с. 135-136]. Вероятно, подобного рода эмоциональное состояние, замещая остальные, освобождает сознание от мешающих операций и тем самым ограничивает или сосредотачивает когнитивные процессы, способствуя погружению в предмет.

Если обратиться к нейрохимии и фармакологии, то несмотря на то, что специальные исследования по этому вопросу автору неизвестны, по аналогии с исследованиями опыта обученной агрессии, можно предположить, что состав крови контрольного индивида будет столь же сильно отличаться от состава крови индивида, постоянно пребывающего в состоянии эмпатии, как и от того, который приобрел опыт длительной агрессии. А это означает, что столь же сильно будет отличаться и серотонергетическая система, и, как следствие, состояние рецепторов нейромедиаторов, что неизбежно повлечет за собой изменения в скорости проведения нервных импульсов. Возможно, это дает некоторые основания предполагать, что индивид, постоянно погруженный в состояние эмпатии, способен продуцировать качественно иные психические состояния, по сравнению с «контрольным» индивидом. Нельзя исключать, что именно эти психические состояния и полагались в индийской культуре связанными со спасением.

Интересно, что на приоритетное значение ахимсы перед другими мерами достижения сосредоточения, указывают многие индийские источники, так или иначе ее упоминающие. Наиболее рельефно эта мысль выражена у Вьясы (II. 30), комментирующего «Йога сутра» Патанджали. Он рассматривает остальные виды самоконтроля как дополнительные средства, призванные довести ахимсу до совершенства. Но если эмоциональные состояния, включая эмпатию, есть ни что иное, как измененные состояния сознания, то не является ли эмпатия, соотносимая с ахимсой, той самой заветной целью всех сотериологических устремлений любого йогина? Ср. «Законы Ману»: «неуклонным изучением вед, чистотой, аскетизмом и непричинением вреда живым существам он вспоминает свои прежние рождения» (IV. 148).

Причины столь неравного положения эмпатии перед другими эмоциональными состояниями в индийской культуре приоткрываются при обращении к текстам, проливающим свет на происхождение принципа ахимса.

1.2 Место ахимсы в ведийском ритуале

Действия шанти

Речь идет о некоторых ритуальных текстах,¹ где понятие ахимса письменно фиксируется впервые в форме конечного датива – *ahiṃsāyai*, передающего цель действия (в значении «с целью непричинения вреда»). Это серия схожих отрывков ритуала, описывающих так называемые «действия успокоения» (шанти), которые имели место во время совершения жертвоприношений (см. [134]). Они были связаны не только с непосредственно приносимыми в жертву животными, но и другими насильственными действиями, совершаемыми в ходе ритуала. Приведем несколько примеров.

Один из них касается срубаемого дерева, используемого как жертвенный столп во время жертвоприношения животного: *oṣadhe trāyasvainam ity āha trātyā eva svadhite mainam hiṃsīr iti vajro vai svadhitir vajrād vāvāsmā etad antardadhāty ahiṃsāyai* («“О дерево, защити его, ” – он (жрец-адхварью) говорит, чтобы защитить его. “О топор, не причиняй ему вреда”, – и с этими словами кладет его (лезвие для травы дарбха) между ним (деревом) и ударом молнии (или ваджрой?)² Топор, воистину, – удар молнии (или ваджра), с тем чтобы не было причинено вреда») «Майтри самхита» 3. 9. 3).

При этом, как следует из текста, падающее дерево способно нанести ущерб мирам: *vajro vai uṣpas tasmād vā ime lokā nīryamaṇād bibhyatīśvaro hy eṣo 'śānto nīryamaṇa imāñi lokān hiṃsitor yad āha divam agreṇa mā hiṃsīr antarikṣam madhyena pṛthivyāḥ sambhava bhrājam gacchety śamayati eva śānta eva nīryata eṣam lokānām ahiṃsāyai* («Жертвенный столп, воистину, – ваджра; эти миры боятся его.

¹ Текстах “торжественного” (шраута) ритуала.

² Ваджра – дубинка бога Индры (подробнее см. ГЛОССАРИЙ ИНОЯЗЫЧНЫХ ТЕРМИНОВ).

Это падающее божество, когда оно беспокойно, [может] причинить вред этим мирам. Когда он говорит: “Своей вершиной не причини вреда небу, своей серединой [не причини вреда] среднему миру, стань едино с миром, иди к сиянию, ” – он так успокаивает его») («Майтри самхита» 3. 9. 3).

Другой пример касается приносимого в жертву животного.¹ Когда оно задумано, отверстия его тела взбрызгиваются водой: *paśor vai māryamāpasya prāṇāñ śug ṛcchati yad āha vācam asya mā himsīḥ prāṇam asya mā himsīr ity adbhir vāvāsyaitat prāṇāñ śuco muñcati yat te krūram yad āsthitam tad etena śundhasva devbhyaḥ śumbhasveti yad evāsya gamayantaḥ krūram akraṃs tad akrūram akas tac śamayati* («Когда животное убито, мучение поражает его жизненные дыхания (праны). Когда он говорит: “Не причиняй вреда его голосу, не причиняй вреда его дыханию, ” – он так освобождает его жизненные дыхания (праны) водой от мучения. Со словами: “Где бы тебя не ранили, где бы ты не был остановлен (=убит), от того становись очищенным, украшай себя для богов”, – он так сделал не раненным, как бы они его ни ранили, заставляя его уйти (=убив его), что он успокаивается») («Майтри самхита» 3. 10. 1).

Приведенные отрывки стали объектом внимания известного индолога Г.-П. Шмидта [144 р. 636-649]. Осуществив разбор семантики приводимых действий, автор приходит к выводу, что своим происхождением ахимса обязана довольно примитивным представлениям о том, что подвергшееся насилию животное может отомстить обидчику в ином мире. Семантику же панти он связывает с умиротворением жертвы насилия с целью устранения возможности ответного насилия с ее стороны (отсюда – термин *ahimsāyai*: для непричинения вреда).

Такая интерпретация, как представляется, содержит в себе несколько очевидных противоречий. Аргументируя данную точку зрения, Г.-П. Шмидт ссылается на источники, содержащие рассказ об ином, перевернутом (*invertsa*) ми-

¹ Здесь цитируются отрывки жертвоприношения сомы, во время которого богу Агни приносился козел [18 р. CXV], умерщвляемый путем удушения [144 р. 647].

ре, в котором то, что служило пищей в этом мире, станет едоком и наоборот («Шатапатха брахмана» 12. 9. 1. 1; 11. 6. 1; «Джайминия брахмана» 1. 42-44).

Однако действия панги распространяются отнюдь не только на растения и животных, употребляемых в пищу, но и на другие ритуальные объекты: на землю, на которой имело место убийство («Майтри самхита» 3. 10. 1), очаг, которому может быть причинен вред огнем («Шатапатха брахмана» 6. 5. 3. 9), яму, в которой расположен очаг («Майтри самхита» 3. 1. 8), зерно, помолотое для приготовления жертвенного пирога («Шатапатха брахмана» 1, 2, 2, 11.14), землю, вырытую для сооружения алтаря (веди) («Майтри самхита» 3. 2. 3) или возведения жертвенного столпа («Тайттирия самхита» 6. 3. 4. 1; «Капиштхала-Катха самхита» 26. 5) и даже на отдельные части тушки уже умерщвленной и расчлененной жертвы, например, на сальник («Шатапатха брахмана» 3. 8. 2. 30). В перечисленных случаях не только сложно представить себе акт последующей «мести», но и то о каком «вреде», причиняемом данным объектам в ритуале, собственно, идет речь.

Обращает на себя внимание тот факт, что все действия адхварью по отношению к жертве в приведенных нами отрывках демонстрируют не столько страх перед ней, сколько заботу и сочувствие (сравните действия по отношению к задушенному в ходе ритуала животному). Ритуальные действия, направленные на преодоление страха, носят иной, как правило, дизъюнктивный характер. Хорошо известны многочисленные примеры подобных действий (ср., например, [80 с. 26-28] и приводимую там литературу).

Вряд ли жрецов во время священного ритуала, одним из основных признаков которого является безусловное требование говорить правду, что и является главным отличительным признаком его священного пространства от пространства профанного неритуального мира («Ваджасаней самхита» 2. 28; «Ваджасаней самхита» 1. 5. 6; «Шатапатха брахмана» 1. 1. 1. 1. 3-6), можно было бы заподозрить в столь циничном лицемерии и чудовищной лжи, когда убивая жертву, расчленяя и сжигая по частям ее тушку они бы всякий раз при этом демонстративно заявляли, что жертве не причиняется вреда. Не менее чудовищно вы-

глядят и употребляемые в сходных с *ahimsāyai* случаях такие объяснения, как *śāntyai* (с целью успокоения) («Тайттирия самхита» 6. 3. 3. 2) и *ariṣṭyai* (для целостности-сохранности) («Шатапатха брахмана» 13. 4. 15; «Панчавишна брахмана» 8. 5. 16; 16. 10. 10).

Суждения Г.-П. Шмидта, основанные исключительно на положении о том, что жертва возродится в перевернутом (*invertsa*) мире, не учитывают важнейших аспектов ритуала: космогонического – «интегрировать космос из его составных частей, зная правила отождествления этих частей и частей жертвы» [88 с. 16], творческого и познавательного, когда информация о мире верифицируется и дополняется с целью «выработки новых гарантий устойчивости человеческого существования» [там же с. 18, 19-20], наконец, искупительного [там же с. 37-38]. Кроме того, можно упомянуть и об интерпретации функций ритуала с позиций трансперсональной психологии как воспроизведение перинатальных переживаний в целях интегрирующего воздействия на психику для преодоления связанных с ними психологических комплексов и фобий, явившихся следствием родовой травмы [91 с. 119-120].

Что же до инверсии в упомянутых Г.-П. Шмидтом отрывках («Шатапатха брахмана» 12. 9. 1. 1; 11. 6. 1; «Джайминия брахмана» 1. 42-44), то не может не обратить на себя внимание их видимое сходство с одним из известнейших элементов «сновидческого мышления», когда «заяц стреляет в охотника» [94 с. 176]. По мнению З. Фрейда, смысл сновидения (или текста – М.В.) в таких случаях необходимо понимать с точностью до наоборот: это один из распространенных способов его изображения в архаических системах, с включая «древние системы выражения мыслей, языков и письма», несущих явные черты сходства с «языком» сновидения (еще одной разновидностью измененных состояний сознания) [там же с. 177]. Такого рода элементы текста фиксируют таким образом факт насилия по отношению *к жертве, а не к насильнику*. Частотность данных элементов в ведийских текстах, отмечаемая Г.-П. Шмидтом, свидетельствует лишь о том, что подобным фактам придавалось огромное значение, они находились в центре внимания и становились со временем предметом реф-

лекции. Это хорошо известно из дальнейшей истории индийской культуры (ср. то центральное место, которое прочно занял в ней принцип ненасилия), что подтверждает правильность нашей догадки о назначении и смысле таких элементов текстов.

Согласившись с утверждением того же автора о том, что «весь ритуал (жертвоприношения) наполнен действиями, предназначенными для немедленной элиминации любого убийства и насилия – действиями успокоения (шанти)» [144 р. 646], отметим, что это отнюдь не исключает того, что устранение последствий могло происходить не только на уровне внешних действий, но прежде всего на ментальном, эмоциональном, психологическом уровне, будучи связанным с необходимостью преодоления негативных последствий переживания насилия, включая чувство страха, для состояния участников ритуала. А если учесть характерные для последующего этапа развития индийской культуры представления о зависимости спасения от психологического состояния (ср. выше), то прагматика действий шанти должна была бы предполагать наличие такого уровня.

Как представляется, действия по нейтрализации последствий, «умиротворение» убитого животного направлены не столько на него, сколько на участников ритуала. Таким образом, действия являют собой своеобразное внушение. В пользу этой точки зрения косвенно свидетельствует тот факт, что в тексте старательно избегаются слова, связанные с насилием. Они заменяются своеобразными эфемизмами: *ā sthārayati* «заставить остановиться» и *gamayati* «заставить уйти» употребляются вместо «убить»; *śamitṛ* «успокоитель» – «мясник, забивающий животное», и т. п. Заменены оказались и такие слова, как «умереть», «схватить» (для принесения в жертву) и пр. Вероятно, все эти усилия предпринимались для того, чтобы не вызывать у участников ритуала нежелательных эмоций. По-видимому, с той же целью перед жертвоприношением у жертвы спрашивали согласие, что получило название *saṃ jñarayati* «заставить согласиться». Примечательно, что другие значения этого слова – «примирять», «успокаивать».

Столь деятельное участие в судьбе умершего животного было предназначено для того, чтобы каким-то образом (см. ниже) вызывать успокоение не у жертвенного животного, а именно у участников ритуала, откуда и название ритуальных действий – шанти.

В пользу высказанной точки зрения косвенно свидетельствуют и другие упоминания ахимсы в ведах, собранные У. Тэхтиненом [151 р. 2-3]. Данный автор обращает внимание на то, что в них речь идет о непричинении вреда тому, кто совершает жертвоприношение («Тайттирия самхита» 5. 2. 8. 6), в значении собственной безопасности («Капиштхала-Катха самхита» 47. 1). Тот же контекст часто характерен и для отрывков, приведенных Г.-П. Шмидтом (ср., например, «Майтри самхита» 3. 1. 8).

Факт, что неврежение в приведенных отрывках употребляется как синоним успокоения, в свете продемонстрированных выше функций принципа в системе индийской культуры, где основным методом изменения сознания практиковалась транквилизация, исчерпание аффектов, представляется закономерным.

«Умная жертва» блаженного брахмана

Для обоснования наличия «внутреннего», психологического уровня ритуала обратимся к исследованиям В.С. Семенцова, который обратил внимание на то, что жрец-брахман – руководителе ритуала, согласно «Айтарея брахмане» (V. 33), «умом совершает половину жертвы» (то же: «Каушитаки брахмана» VI. 5. 16–17) [82 с. 31]. Ритуальная формула *ya evaṃ veda* «кто так зная...», по мнению этого автора, отражает «внутреннее воспроизведение внешнего действия», которое заключается в том, что во время ритуального акта адхварью, другие жрецы (хотар, удгатар) и даже заказчик ритуала (яджамана) и его жены произносят жертвенные формулы и возгласы, совершают песнопения, осуществляют некие действия (ритуальную дойку коров, поездку на жертвенном коне на водопой, воздвижение алтаря, жертвенного столпа и пр.), носящие внешний характер, которыми ритуал отнюдь не исчерпывается, так как брахман синхронно с ними и опираясь на них «умственно воспроизводит определенный образ (кар-

тину, мифологему и т. д.), являющуюся как бы архетипом данного ритуального действия» [там же с. 44]. При полном совпадении внутреннего и внешнего действий «человеческое (ритуальное) действие превращается во вневременное действие богов. Это и есть смысл формулы *ya evaṃ veda*» [там же с. 28]

Вся последовательность операций совершаемых во внешнем ритуале мысленно воспроизводится брахманом: «Та или иная мифологема (образ, числовое соотношение, этимологема и т. д. ...) хранится у него в памяти как некое знание, которое в определенный момент актуализируется, превращаясь из информации в деятельность. Одно дело вообще знать ту или иную мифологему (например какой-то эпизод борьбы богов с асурами), таким знанием может обладать в принципе любой носитель данной культуры. Но нечто совершенно иное знать ее, во-первых, точно, во-вторых, уметь правильно применить это знание в ритуале указанным выше способом. Формула *ya evaṃ veda*, таким образом, сигнализирует о превращении знания в акт» [там же с. 45].

Вместе с тем, обратим внимание на выражение, используемое В.С. Семенцовым при характеристике деятельности брахмана: «умная жертва». Напомним, что слово ум (санскр. *manas*) обладает принципиальной полисемией. Среди его значений «дух, душа, замысел, желание, намерение». Следовательно, помимо того, что брахман совершает эту жертву мысленно необходимо принимать во внимание, что он совершает ее душой и при этом на уровне замысла, желания или намерения.

По М. Элиаде, совершающий жертвоприношение становится перед необходимостью перенестись из времени мирского во время мифическое, но не только во временном отношении: «Повторяя архетипическое жертвоприношение, приносящий жертву во время церемониального обряда покидает обыденный мир смертных и погружается в божественный мир бессмертных» [106 с. 57]. Таким образом, мифическое время и пространство им *переживаются*. Похоже, речь идет скорее о психологическом состоянии, чем о топографических и временных категориях, хотя, как известно, для выполнения и избирались определенное ме-

сто и время, что полагалось необходимым для успеха ритуала.¹ Так же считает и Я. Гонда, который, ссылаясь на «Атхарваведу» (11. 1. 37) и другие пассажи вед, показывает, что употребляемый в них термин *svaḥ* («небо») «обозначает не только божественный свет и сферу этого света, к которой можно получить доступ благодаря ритуалу, или мистическим путем, но также и состояние блаженства и благополучия, состояние, которое и в других языках также называется «небеса» без увязывания его с каким-то определенным местом» [131 р. 76].

Перечисленные аспекты деятельности брахмана необходимо дополнить тем, что в «Ригведе» ему приписывалось обладание особой сакральной силой, окутанной для остальных участников ритуала некоей тайной – непостижимой и пугающей: «В самой церемонии жертвоприношения было нечто, навевавшее благоговейный страх, смешанный с удивлением [...] Часто в «Ригведе» мы читаем о таинственной сущности, которая называется "Брахман". В некоторых случаях так обозначалась магическая власть священного изречения (мантры), однако чаще это понятие имеет более широкий смысл и подразумевает нечто вроде сверхъестественного электричества, таинственную силу, которая известна исследователям первобытных религий под термином "мана". Обладатель Брахманом обозначался в соответствии с законами именного словообразования словом *brāhmaṇa* – "брахман", племенной жрец и заклинатель»¹ [31 с. 258].

Наконец, говоря о брахмане, невозможно не упомянуть еще об одном аспекте его деятельности, сопряженной с его речевой составляющей в ритуале: «Считалось, что магия брахмана заключалась в тех словах, которые он произносит. Слова и слог веды были подвергнуты анализу. Несмотря на то, что тексты су-

¹ Возможно, их выбор так же, как мантры и действия адхварью, в известном смысле служил опорой, своего рода «подсказкой» медитирующему жрецу. С психологической точки зрения, функционально они могли содействовать созданию необходимого настроения, если речь идет о перестройке сознания, требуемой брахману для выполнения своих функций в ритуале.

¹ Три первых и два последних из приведенных ниже терминов являются графически идентичными (в ведийском санскрите была возможна расстановка ударений):

1. Брахман (*brahman*, ср. род) – высшее начало;
2. Брахма (*Brahman*, муж. род) – бог-творец;
3. брахман (*brahman*, муж. род) – жрец, руководитель, обязательно выходец из высшей жреческой варны (*brāhmaṇa*);
4. брахман (*brāhmaṇa*, муж. род) – жрец, член высшей варны;
5. брахмана (*brāhmaṇa*, ср. род) – толкование, книга.

ществовали лишь в устной передаче, был разработан алфавит. Буквы его персонифицировались как некие вечные божества. Размеры ведийских стихов также почитались богами. Позднее некоторые слоги стали считаться особенно священными, более всего – слог ”ом”, содержащий сущность вед и наделенный величайшей таинственной силой» [там же].

Итак, запомним, что жрец-брахман, по мнению В.С. Семенцова, «специально подготовленный профессионал»,¹ в ходе ритуала

- конструирует истинный, совершенный мир неким ментальным или эмоциональным актом;
- «входит в мир бессмертных», обеспечивая представляемому им социуму возможность общения с богами;
- синхронизирует эту деятельность с внешними ритуальными действиями других его участников;
- его деятельность сопряжена с необычным психоэмоциональным состоянием, характеризующимся ощущением блаженства;
- обладает особой сакральной сверхъестественной силой, называемой брахман, подобной тому, что применительно к первобытным религиям часто обозначают меланезийским словом «мана»;
- выполняет и некую речевую деятельность, причем произносимые им слова и звуки сакрализуются.

О состоянии и деятельности брахмана неожиданно свидетельствуют данные лингвистики, связанные со значением слов славянской группы, родственных ведийскому brahman (брахман – высшее начало и брахман – жрец, участник ритуала, равно как и Брахма – один из верховных богов ведийского пантеона, естественно, имеют одну этимологию).

В.Н. Топоров обращается к словам того же индоевропейского корня b(h)l-gh’-, что и брахман, в славянских языках (слова с корнями blaz- и blaž -/ blož-, blaz-n-, blazniti) [87 с. 33]. Автор особо подчеркивает те случаи, когда слова с

¹ ”Профессиональная подготовка” (ученичество) брахмана носило весьма продолжительный характер: от 18 до 48 лет [73 с. 139].

этими корнями «употребляются для обозначения ритуального говорения (возможно, в состоянии экстаза)» и предлагает сравнить их значение «речевой деятельности (часто в усилительном или отрицательном смысле)» с ведийским словом *bráhman* «молитвенная формула» и *brahmán* «тот, кто связан с произнесением молитвенной формулы» [там же с. 33-34]. Кроме того, можно отметить, что одно из характерных значений корней в славянских языках связано вообще с необычной, экспрессивной речевой деятельностью. Так, словенское *blázniti* среди своих значений имеет «нести вздор, бредить, браниться, богохульствовать», староукраинское *блазнитися* – «возмущаться», словенское *blaznovati* – «нести вздор, дерзить, сквернословить» [110 т. II с. 103-105]. Вероятно, сюда же можно отнести и русский оборот «орать благим матом», то есть неистово.

Другое распространенное значение рассматриваемых корней касается необычного, неадекватного в обыденном представлении поведения, двигательной активности. Сравните сербскохорватское *blaznivъ(jъ)* «беспокойный, буйный», словацкое *bláznivý* «шаловой», чешское *bláznivý* «буйный», словенское *blázniti* «вести себя безрассудно», *blazniet'(sa)* «дурачиться, вести себя глупо», верхнелужицкое *blaznić* «дурачиться, беситься», староукраинское *блазнити* «дурачиться», *блазнитися* «ребячиться, шалить» [там же], русский диалектизм *блазнь* – «галлюцинация»; выражение *блазнь* *нашла* на кого-либо «померещилось приведение» (Ср. Урал 1964) [84 т. III с. 15].

В связи с этим не могут не напрашиваться ассоциации с тем эйфорическим состоянием, в котором пребывали участники ведийского ритуала, по-видимому, характеризуемым наличием зрительных, слуховых и иных галлюцинаций, искажением чувства времени и места и пр. Его описанию посвящено немало пассажей «Ригведы». Так, например, выглядит один из них («Ригведа» X. 136) в довольно эксцентричном переводе В.А. Кожевникова: «"Ригведа" в одном из своих гимнов сохранила нам списанную с природы картину экстаза «вещих людей» в грязных темных одеждах, с развивающимися длинными волосами, упоенных ядовитым зельем зловещего бога Рудры и поющих о своих грезах: "В хмельных восторгах взошли мы на колесницу бога ветра и мчимся, богами вле-

комые, на конях бога бурь и только одно тело наше видимо вам, о смертные. Душа же наша носится по путям апсар и гандхарвов и диких зверей, и в обоих мирах, в восточном и западном витает зараз она”» [56 т. I с. 457-458].¹

Наиболее интересным нам представляется наблюдение В.Н. Топорова (к сожалению, не получившее дальнейшего развития в его статье) над значением данных славянских корней, связанным с «недостатком в умственном или психическом отношении», например, русское блажѣти «сходить с ума», словенское blaznėti [87 с. 33], можно привести еще целый ряд близкородственных слов в славянских языках, имеющих подобное значение: словенское blazniv «помешанный», «дурацкий», «сумасшедший»; чешское bláznivý «душевнобольной, ненормальный, неразумный»; словацкое bláznivý «душевнобольной, сумасшедший»; словенское blaznováti «сходить с ума, быть вне себя(!)»; словенское blázen «сумасшедший, помешанный»; словацкое blázon «помешанный, сумасшедший, одержимый» и мн. др. [110 т. II с. 103-105].

В этой связи нельзя не упомянуть о многочисленных приводимых в литературе данных, указывающих, по меньшей мере, на психическую неустойчивость, а нередко и откровенную психопатологию, которой характеризуются в различных культурах индивиды, осуществлявшие экстатические практики (так называемую «шаманскую болезнь», типичную для родов потомственных шаманов) (ср. [107 с. 34-39; 51 с. 144-145] и приводимую ими литературу).² Показательно, что бога-аскета, покровителя йогинов Шиву представляют безумным отшельником и скитальцем [61].

Нельзя оставить в стороне и родственное древнерусское блаженный 1) «счастливей, блаженный; ведущий к блаженству, счастью; достойный прославления, почитания»; 2) «святой; блаженный (чаще о святых)» [83 т. I с. 223-224], а также современное русское блаженней в значении «испытывающий счастье, полное удовлетворение» [85 т. I с. 498-499]. Но в достижении подобного со-

¹ Попутно отметим явно прослеживающийся в приведенном отрывке мотив «волшебного полета» – одного из характерных элементов шаманского камлания, но не единственного для ведийско-брахманистской культуры (ср. сюжет в «Катха упанишаде» о путешествии в inferнальные сферы молодого брахмана Начикеты).

² С. Гроф определяет природу такого рода болезни как «трансперсональный кризис» [38 с. 318-340].

стояния, связываемого с познанием брахмана, как известно, и усматривалась цель религиозной практики в ведийской культуре.¹

Интересным представляется русское диалектное блáзня, имеющее в числе своих значений «похудевший, худой» [84 т. III с. 15]. Сравните физическое состояние участника ритуала, предварительно обязательно подвергавшегося изнурительным посвященческим обрядам: практике строгой аскезы и воздержания, посту и бдению. В связи с этим не могут не напрашиваться и ассоциации с практикой тапаса, неоднократно упоминаемой в ведах (ср., например, «Ригведу» X. 136), само понятие которого, по традиционным для древнеиндийской культуры представлениям, связано с теплом птицы, высидившей птенцов, которая при этом худеет.

Подводя итоги анализа значений рассмотренных славянских корней, необходимо отметить, что они связаны, с одной стороны, с необычным психологическим состоянием (эйфорическим, характеризующимся видениями, галлюцинациями, в то же время достойным почитания, сакрализуемым, но одновременно связанным с неадекватным, с точки зрения обыденных норм, поведением), с другой, с необычной речевой деятельностью (возможно, в состоянии экстаза). Нетрудно заметить, что все эти значения объединяет в себе славянское слово блаже́нный в значении «юродивый» – почитаемый в народе аскет, которому приписывается дар прорицания и одновременно безумие, считавшееся признаком его отрешенности от мира, святости [85 т. I с. 498-499]. В связи с этим напрашивается предположение о том, не подобные ли качества приписывались жрецу-брахману.

Обращает на себя внимание тот факт, что функции, деятельность и изменение сознания брахмана в ритуале весьма напоминают то состояние, которое известно во многих культурах как "одержимость божеством", или пророчества по принципу "уста бога" (ср. многочисленные примеры [107]).

¹ Показательно, что первое и основное значение слова брахман – «благоговение» [59 с. 470] – чувство трепета и восторга от встречи со "священным"

Ахимса и ритуальные отождествления

Начнём с упоминания об открытии З. Фрейдом на основе детального изучения сновидений кардинального отличия между проявлениями в бессознательной и сознательной частями личности, которое заключается в том, что для бессознательного нехарактерна какая-либо организация, отдельные побуждения разворачиваются автономно, противоречия между ними не имеют никакого значения. Важным следствием отсюда является то, что ассоциации в бессознательном осуществляются безотносительно к их логической связи [94 с. 511]: то что похоже, становится одинаковым, в цепи ассоциаций, не имеющих под собой рациональной основы, один объект подменяет другой. И напомним об упомянутом ранее наблюдении того же автора о сходстве «сновидческого мышления» с архаическими системами выражения мыслей, к коим, вне всякого сомнения, с уверенностью можно отнести и ритуал, предметы которого не только олицетворяют тех или иных персонажей мифов, не только содержат аллюзию, намек, вызывающий ассоциацию с ними, но и фактически, подменяют их.

Обратимся к семантике символических предметов ведийского ритуала, прежде всего жертвенного столпа, называемого *vanaspatī* (букв. «владыка лесов»), *у́йра*, *svaru*, *sthūṛā*. Известно, что установление столпа стало само по себе ритуалом, воспроизводящим акт сотворения вселенной [130 р. 83-84]. Функциями жертвенного столпа являлось удерживание расстояния между двумя космическими зонами (Землей и Небом), установление опоры для них, создание пространства, его заполнение собой, охватывание всего сущего (всех существ), а также осуществление посредничества, коммуникации между миром людей с ведийскими богами (ср., например, «Тайттирия самхита» 1. 3. 6). Аналогом космического столпа часто выступает ваджра – дубинка Индры (ср. «Ригведу» VIII. 100. 12; «Айтарей брахману» 2. 1. 4). Те же представления отражены и в отрывках, приведенных нами в связи с действиями шанти. Важно отметить тенденцию к определенному параллелизму, характеризующую ведийскую мифологию (по изложенному выше принципу З. Фрейда), выражающуюся в том, что различным ее элементам (богам) приписываются одинаковые призна-

ки. То же относится и к орудиям ритуала. Так, приведенные функции жертвенного столпа выполняет и так называемый золотой зародыш (санскр. *hiraṇya garbha*), а также мировое, или космическое, дерево (лат. *arbor mundi*), которые также нередко предстают мировой осью (лат. *axis mundi*). Сравните «Майтри упанишаду» (VI. 4): «Ибо сказано так. Наверху (ее) корень – трехстопный Брахман, (ее) ветви пространство, ветер, огонь, вода, земля и прочее. Это Брахман, зовущийся единой смоковницей». Таким образом, становится понятно, почему срубание и падение дерева «может причинить вред мирам». Действительно, если акт возведения жертвенного столпа призван был олицетворять в ритуале новую космогонию, то срубание дерева – момент светопреставления (пралаи) – гибель не только пространства и стихий, но и человечества, ибо «Царь Варуна, обладающий чистыми помыслами, держит кверху в бездонном (пространстве) вершину дерева. Они обращены вниз, вверху их основание. Да будут укреплены лучи внутри нас». «Ригведа» 1.24.6). Автор перевода В. Н. Топоров отмечает, что «"Они" в переводе может быть отнесено и к ветвям и к лучам солнца, нередко отождествляемым друг с другом» [87 с. 48].

Необходимо отметить, что различные орудия и участники ритуала часто имеют антропоморфные, а точнее теоморфные эквиваленты, когда «вместо указанных предметов выступают различные божества или мифологические персонажи. Иначе говоря, в последнем случае божество, выступающее в других функциях как агент космогонического акта, сливается с выполняющим определенные функции символическим предметом» [71 с. 20]. Причем «нельзя с уверенностью утверждать, что чему предшествовало во времени» [там же]. Исходя же из точки зрения В.С. Семенцова, можно предположить, что вторичны скорее предметы в ритуальной функции «подсказки», «зрительной опоры», создавая определенные аллюзии и вызывая нужные ассоциации. Так, семиотическим эквивалентом *arbor mundi* может выступать Пуруша – антропоморфная интерпретация жертвы в космическом масштабе (ср. [117]).

Обращает на себя внимание и тот факт, что и мышление жреца-брахмана, который параллельно внешнему ведийскому ритуалу на «внутреннем», психоло-

гическом уровне совершал некую ментальную или эмоциональную деятельность, также, по-видимому, было подчинено законам «сновидческого мышления». Напомним о явном изменении сознания у данного участника ритуала, которое отмечалось нами выше. Следовательно, принципы ритуального отождествления для него более чем актуальны. Такое наблюдение делает и В.С. Семенов, который, во-первых, не оставляет незамеченной работу ритуальных аллюзий, направленных на то, чтобы вызвать у него необходимые ассоциации, а во-вторых, высказывает предположение о том, что и себя самого он мог ассоциировать (а, по З.Фрейдю, и отождествлять) с одним из мифологических персонажей. Для точного отображения позиции названного автора позволим себе привести довольно его пространную цитату: «Брахман ... является основным носителем приемов символического ритуального отождествления по принципу «кто так знает». Его «жертва» совершается молча, умом; при этом его деятельности приписывалась эффективность, равная усилиям всех остальных жрецов, вместе взятых. Итак, брахман молча сидит на своем месте и на протяжении всей длиннейшей церемонии (ашвамедха длилась больше года!), так сказать, приучает себя к мысли о том, что «голова коня – это заря, глаз – солнце» и т. д. Если ему удастся действительно полностью проникнуться этим образом, то он совершенно отчетливо будет «видеть», как вся вселенная приносится в жертву Праджапати..., должен будет «увидеть», как своим ментальным актом он приносит Праджапати в жертву Праджапати (ибо эта деятельность брахмана есть ритуал, жертвоприношение). Поскольку такая операция вряд ли доступна простому «эмпирическому» человеку, необходимо предположить, что брахман и себя будет осознавать одним из богов, либо Брахманаспати (с этим жрецом богов, «владыкой священной речи», довольно часто отождествляют брахмана: «Шатапатха брахмана» 5. 1. 1. 11; 5. 1. 4. 14; 9. 2. 3. 3; 9. 3. 4. 18 и др.), либо самим Праджапати; как сообщает «Шатапатха брахмана», ашвамедху совершает Праджапати: 13. 1. 7. 1» [82 с. 57-58]. Попутно отметим, что первое отнюдь не

исключает второго.¹

Следует обратить внимание на то, что тот самый таинственный Брахман, которым обладал в ритуале брахман, встречается впервые в «Ригведе» как эпитет Брихаспати, или Брахманаспати (X. 141. 3) – упомянутого «жреца богов» бога брахманов, помещаемого в голове пророков, покровителя священного слова, поющего религиозную песнь (в сопровождении духов), как и покровителя жертвоприношения, без которого оно не имеет успеха, от него боги получают свою долю [137 р. 101-102]. С ним, по-видимому, отождествлял себя брахман, он чаще всего фигурирует в соотносимой с брахманом «Атхарваведе» (X. 2; X. 7; X. 8), а в брахманах («Шатапатха брахмане» XI. 2. 3. 1-4) и упанишадах (в «Брихадараньяке» II. 6; VI. 5; «Чхандогье» III. 10. 10; VIII. 15) его образ окончательно осмысливается, приобрета сложившийся, оформившийся вид [29 с. 643], а затем сливается с образом Праджапати – олицетворением космической жертвы (в «Шатапатха брахмане» XI. 2. 3. 1).²

Напомним, что ведийские обряды «суть реальное воспроизведение на земле актов, которые совершаются на небе» (цит. по: [82 с. 44]), т. е. имитируют божественный архетип. Но, таким образом, верно и обратное утверждение: о содержании деятельности брахмана можно судить по тому божественному архетипу, который он воспроизводит в ритуале. Таким образом, ведийская мифология позволяет реконструировать содержание деятельности брахмана, «отражающего» Брихаспати/Брахмана по принципу брахма хи брахманах (брахман подобен Брахману) либо Праджапати. Обращение к функциям последнего по данным Вед также представляет немалый интерес для уяснения содержания деятельности рассматриваемого жреца. Так, известно, что Праджапати, нередко отождествляемый с Брахманом – главный бог и отец всех богов, породивший вселенную духовным усилием и посредством жертвоприношения из частей собственного тела, принеся самого себя в жертву.

¹ Это находит параллели и в шаманских практиках, где шаман поочередно отождествляет себя, переживая события ритуала в лицах, воплощаясь в его персонажей и имитируя их голоса: крик гуся, ржание коня, голоса духов и, наконец, верховного божества [107 с. 186-190].

² Вообще, переживание смерти, расчленения тела, воскресения и преображенного возрождения – типичный мотив многих психотехнических практик.

Итак, по В.С. Семенцову, будучи центральной фигурой ритуала, брахман мысленно переживал события, воспроизводимые в ритуале, отождествляя себя с богами ведийского пантеона.

Вновь возвращаясь к приведенным нами отрывкам, фиксирующим действия шанги, отметим, что срубаемое для изготовления жертвенного столпа дерево в тексте названо *īsvara*¹ – «всевышний». Обычно так называют только трех верховных богов: Брахму, Вишну и Шиву. Богом *axis mundi* (лат. оси мира) принято считать Вишну – бога, который «заполняет собой Вселенную (как мы помним, «заполнение собой» – одна из функций жертвенного столпа, как и мирового дерева – М.В.) и создает пространство» [131 р. 92].

Ранее мы отмечали, что медитирующему брахману в осуществлении им функции Творца мира в ритуале жертвоприношения ничто не мешало осознавать себя не каким-либо одним богом, а, например, поочередно несколькими. Тем более, что в ведах они, как известно, также нередко отождествляются друг с другом: «Брахман отождествляется с Шивой, чьими именами также могут быть Хара, Рудра, Бхагават» [105 с. 180]. Отметим, что во время выбора дерева для изготовления столпа в отношении растущего, еще не срубленного растения эксплицитно упоминается Вишну, отвечающий за сохранение мира: «”Я приветствую дерево, которое есть Вишну”» («Тайттирия самхита» 6. 3. 3. 1). Следовательно, падение дерева воспроизводит возвращение к начальному этапу космогонии, приводя до сих пор сохраняемый мир в исходное положение, связанное с его светопредставлением, когда он «распался в хаосе, все прежние связи нарушены и уничтожены» [88 с. 16], и предстоит воссоздавать его заново.

Если согласиться с мнением о том, что жрец-брахман параллельно внешнему ведийскому ритуалу, осознавая себя творцом, мысленно создавал вселенную, старательно воспроизводя все этапы космогонии, то, и конец света (пралая), олицетворяемый падением срубаемого для изготовления жертвенного столпа

¹ В версии Г.-П. Шмидта перевод этого слова полностью проигнорирован (ср. [144 с. 647]).

дерева, вероятно, отождествляемого с *arbor mundi*, он должен был переживать на собственном психоэмоциональном уровне.¹

Таким образом, актуальность приобретает вопрос о контроле над состоянием брахмана. Следовательно, описанные действия адхварью по отношению к убитому животному или срубленному растению должны были этому способствовать, не позволяя интенсивно переживаемым отрицательным эмоциям нарушить необходимое для этой цели состояние сознания и воспрепятствовать выполнению им ритуальных обязанностей, ведь как мы помним, «поверженное божество, когда оно неспокойно, [может] причинить вред мирам», создаваемым в космогоническом акте. Другими словами, термин ахимса (для непричинения вреда) используется в контексте непричинения вреда миру, мысленно конструируемому брахманом, ввиду его состояния.

Психотехника успокоения

Важно отметить, что для последующих йогических трактатов весьма характерно уподобление физиологических функций и органов тела различным символическим объектам, а также космическим сферам и ритмам. Причем поиски соотношения между частями тела человека и материальными началами космоса, наряду с попытками осмысления психофизической структуры индивида, – весьма распространенная тема уже текстов упанишад.

Так, *arbor mundi* в этой мистической анатомии, основанной на практике йоги, традиционно отождествляется с позвоночником. Ф.Б.Я. Кёйпер делает интересные наблюдения над мифологическими сюжетами вед, носящими космогонический характер, в результате чего приходит к заключению о том, что мировое древо в них ассоциировалось с позвоночником. Причем характер этих ассоциаций близок психоделическим переживаниям, связываемым с припоминанием пренатального опыта: «Пренатальный коррелят древа, поднимающегося из первоначального холма, следует искать в развивающемся спинном мозге» [51 с.

¹ «Гибель мира» – один из наиболее распространенных архетипических образов, связываемых с припоминанием опыта рождения как переживания краха, катастрофы, полного крушения в результате утраты рождением своей прежней природы [38 с. 140].

136-141]. Корреляция оси тела с осью мира в ведийской космогонии позволяет предполагать наличие неких физических ощущений в нижней части позвоночника, которые мог испытывать в ритуале брахман, переживая светопредставление, отождествляемое с падением срубаемого дерева на индивидуально-психологическом уровне. Переживание разрушения Вселенной хорошо известно в последующей практике йоги (ср. [105 с. 146]). Удар по нижней части срубаемого дерева не может не вызывать ассоциаций и с пробуждением змеи Кундалини, которая спит именно в нижней части позвоночника, и которую йогин в последующей традиции должен пробудить и заставить подняться вдоль спинного хребта, чтобы обрести окончательное освобождение. Кроме того, ваджра или молния, с которой адхварью отождествляет топор, наносящий удар по дереву (см. выше), в дальнейшей традиции связывается с просветлением (ср. «Алмазная сутра» – «Ваджрачхедика-праджняпарамита-сутра» – букв. «Сутра о совершенной мудрости, рассекающей [тьму невежества], как удар молнии» [35 с. 415]).

Однако нельзя исключать и того, что «интересы ритуала» могли потребовать от брахмана в выполнении им функции Творца не ограничиваться отождествлением себя только с названными персонажами. В.С. Семенцов показывает, что «"кто так знает"... становится обладателем тела Вираджа, то есть Праджапати в его роли творца вселенной. Иначе говоря, он получает вместо своего тела тело Праджапати и, таким образом, отождествляется с ним» [82 с. 56]. При этом «приношение Праджапати в жертву самому себе есть его главный акт в качестве творца мира – а в этой своей функции он носит имя Вираджд» [там же с. 58]. Но Вираджд отождествляется с пранами – жизненными дыханиями. Это позволяет переосмыслить приведенный отрывок, связанный с убитым жертвенным животным: «Когда животное убито, мучение поражает его жизненные дыхания (праны). Когда он говорит: "Не причиняй вреда его голосу, не причиняй вреда

его дыханию»¹ – он так освобождает его жизненные дыхания (праны) водой от мучения». Интересно, что праны рассматривались наряду с органами чувств как одно из важнейших средств восприятия ср. «Брихадараньяка упанишаду» IV. 1. 14), которое, очевидно, было необходимо брахману для выполнения им своих посреднических функций в ритуале.

Вероятно, также, что в ходе ритуала необходимость в подобном «психопрофилактическом воздействии» со стороны адхварью на брахмана возникала неоднократно. Так, кроме воссоздания на индивидуально-психологическом уровне светопредставления (прагаи), олицетворяемого падением дерева, ему приходилось, как мы помним, переживать и муки принесения самим себя в жертву, как Праджапати, и испытывать предсмертный ужас, давая вместе с жертвенным животным согласие на убиение.

Вообще, в отрывках, связанных с шанти, обращает на себя внимание наличие двух рядов соответствий: во-первых, между символическими предметами ведийского ритуала и мифологическими персонажами, с одной стороны, и физиологических функций и органов, с другой, а во-вторых, между этими предметами и персонажами и космическими сферами и ритмами. Проиллюстрируем это на нескольких примерах.

Во время приготовления земли для огня и сооружения очага («Тайттирия самхита» 5. 2. 8. 6) используется ступка из дерева смоковницы (удумбары), которая, как мы помним, является *arbor mundi*, одна из функций которого соответствует функции мировой пуповины, соединяющей с космосом. Согласно тому же отрывку, это дерево способно придать силы жрецу. Одновременно текст идентифицирует эту ступку с пупом жреца. Адхварью устанавливает ступку в очаге и «из середины опускает ее; воистину, в центра (очага) он дарует ему силы; поэтому в центре (своего тела) люди испытывают силу».

¹ Переживание в ритуальной практике приступов удушья в трансперсональной психологии связывается с воспоминанием перинатальной гипоксии, испытываемой плодом при продвижении по родовому каналу. Характерно, что частым мотивом соответствующих архетипических образов как раз и являются кровавые жертвоприношения, самопожертвования, самоубийства, соотносимые со страданиями под воздействием механического сдавливания со стороны материнской репродуктивной системы. Напомним, что цитируемый отрывок связан с жертвоприношением козла путем удушения. Таким же образом умерщвлялся и конь во время ашвамедхи.

Это напоминает свадхиштхану – в парафизиологии шиваитской психотехники одну из чакр (средоточий психической энергии, активно влияющих на регуляцию психофизиологических функций организма и его энергетического баланса), расположенную несколько ниже пупа [91 с. 213]. Наконец, текст отмечает, что все эти действия совершаются со строфами, адресованными Вишну, и недвусмысленно утверждает, что «жрец – это Вишну, (а) это древо связано с Вишну (то же см. выше – М.В.), воистину, (так) в (данном – М.В.) жертвоприношении он закладывает Жертвоприношение (архетипическое – М.В.)».

Налицо два ряда соответствий: орган тела – символический предмет ритуала – дерево и отождествляемое с ним божество – «вселенская пуповина», проводящая энергии космоса.

Тот же удивительно информативный для нас отрывок утверждает, что если разбивать огонь¹ без такого своеобразного пупа (по-видимому, олицетворяющего обрубленную пуповину, прекращение поступления этой энергии), «(огонь) входит в пуп жреца и может причинить ему вред.² Он опускает ступку; это пуп огня; воистину, он разбивает огонь с пупом, чтобы не причинить вреда (*ahiṃsāyai*)».

В другом отрывке, посвященном теме защиты от огня, действия шанти предпринимаются, чтобы защитить очаг от причинения ему вреда огнем: *aśvaśakair dhūpayati, prājāpatyo vā aśvaḥ prajāpatir agnir na vā ātmātmānam hinasty ahiṃsāyai tad vai śaknaiva tad dhi jagdham yātayāma tatho ha naivāśvam hinasti netaṅān raśūn* (адхварью) «окуривает его конским навозом с тем, чтобы не причинить вреда, ибо конь, воистину, принадлежит Праджапати, (а) Агни есть Праджапати, (и) сам, воистину, не причиняет вреда себе. То, (что он окуривает) навозом отныне есть то, что было съедено (и, следовательно) израсходовано.³ Так

¹ Возможно, здесь подразумевается тапас – космический огонь, или жар, и одновременно подвижничество, практикуемое перед ритуалом, в котором накапливается особое внутреннее тепло (*aptas-tāra*), с помощью которого его обладатель приобретает магические способности воздействия на окружающее [34 с. 414–415]. Ср. также «психическое тепло» в результате обретения власти над огнем в шаманских традициях Северной Азии.

² Возможно, коррелят травмы от перерезания пуповины.

³ Израсходовано здесь – эфемизм для экскрементов, другие значения *yātayāma* «беспольный, использованный, прошедший свой путь». Здесь подчеркивается, что, уподобившись названной субстанции, жертва или ее части принимают свойства неживого.

он не причиняет вреда ни коню, ни другим животным») («Шатапатха брахмана» б. 5. 3. 9).

Упоминания в приведенном отрывке Агни функционально могло быть связано с выполняемой брахманом пранаямой, которая, как мы помним, в последующей традиции практиковалась для «устранения издержек чувств», или установления контроля над эмоциями. Известно, что приношения Агни совершались в том числе в его функции страсти (не обязательно чувственной), по сути аффекта (ср. [18 р. 412–413]). Однако излишняя аффектация мешает сосредоточению. В послеведийской литературе в физиологическом аспекте Агни также рассматривается как элемент живого организма, отождествляемого с «утробным» огнем (аударья) [108 с. 40]. Вместе с тем, известен йогический прием «овладения» внутренним огнем, посредством пранаямы [105 с. 135]. Следовательно, пранаяма – овладение этим огнем, успокоение, что, как мы помним, и является целью действий шанти.

Таким образом, в очередной «критический момент» ритуала, предшествующий погружению в очаг частей жертвы, адхварью мог способствовать стабилизации состояния брахмана, по-видимому отождествлявшему с ними свои части тела.¹ С этой целью, во-первых, ему объявлялось, что на это время он уже не Праджapati, приносящий сам себя в жертву и не конь, олицетворяющий его в ритуале, а Агни – огонь, который не может причинить вред сам себе. Во-вторых, с той же целью делалось и упоминание того, что части жертвы обладают свойствами неживого, а следовательно нечувствительны к страданию и не испытывают по этому поводу никаких аффектов. Наконец, окуривание навозом должно было вызывать резкий неприятный запах и, как следствие, естественную произвольную задержку дыхания, или пранаяму, рассматриваемую как средство успокоения.

Хотя, произвольную задержку дыхания едва ли можно полностью отождествлять с «классической» пранаямой, современные йогины, ссылаясь на собственный опыт пробуждения Кундалини, упоминают среди прочих ощущений ее

¹ Напомним, что цель ритуала – воссоздание мира из его частей.

наступление, не сопровождающееся при этом приступами удушья [101 с. 19-20], что дает некоторые основания предполагать, что речь идет о закономерной физиологической реакции, а действия адхварью лишь провоцировали ее наступление, нося, как и в других случаях, вспомогательный характер.

Заслуживающим внимания представляется и отрывок, содержащий действия шанги, совершаемые непосредственно после принесения в жертву сальника убитого животного, когда адхварью и его жена производят омовение себя водой («Шатапатха брахмана» 3. 8. 2. 30): *krūrī vā etat kurvanti yat samjñārayanti yad viśāsati śāntir āpas tad abhiḥ śāntyā śamayante tad adbhīḥ samdadhate* («То, воистину, что они ранили, что они заставили согласиться, что они отрезали [вода (тому будет) успокоением], то они успокоят с помощью воды-успокоения, то они соединят водой»).

Приведенный отрывок наводит на мысли об отождествлении внутренних органов жертвы с внутренними органами брахмана, их удаление и сжигание — с резами и жжением в нижней части живота,¹ а решение проблемы с помощью воды, с которой в это время активно производит действия адхварью и его жена, — с опорожнением переполненного мочевого пузыря.

Очевидно, что необходимость в этом приеме привлечения внимания погруженного в измененное состояние сознания брахмана к выполнению данного физиологического акта возникала неоднократно,² и он объективно способствовал избавлению от отвлекающих от сосредоточения на ритуале физических ощущений³ (возможно, в том числе и тех, что были вызваны переживанием перинатального опыта).

¹ Трансперсональной психологией такие ощущения связываются с воспоминанием о перерезании луповины [38 с. 233-234]

² Шанги с использованием воды в тех же выражениях, но в совершенно различных ритуальных контекстах: «Шатапатха брахмана» 1, 2, 2, 11.14; «Майтри самхита» 3, 2, 3; «Тайттирия самхита» 6, 3, 4, 1; «Капиштхала-Катха самхита» 26, 5.

³ Ср. т. называемое органическое раздражение, т. е. сигналы, исходящие от внутренних органов, нередко определяющие, во всяком случае, оказывающие заметное влияние на содержание сновидений, что не отрицал и З. Фрейд [94 с. 93]. При этом сигналы от переполненного мочевого пузыря обычно называют в числе наиболее характерных [там же].

Сравните также «Майтри самхиту» (3, 10, 1), когда адхварью выливает воду на землю: ¹ *yad āha śam adbhya iti śamayaty eva śāntā evemām ṛcchanty ahimsāyai* («Когда он говорит: “Успокойся ² водами, ” – так он успокаивает (=кладет чему-то конец, прекращает что-л.). Они так ее (землю) привели к успокоению, чтобы не причинить вреда». Необходимо отметить, что земля в ведах обычно отождествляется с областью паха («Брихадараньяка упанишада» I. 1), а также, с районом живота (паджасья букв. – ”то, что имеет отношение, или принадлежит животу”).

Интересно, что трансперсональная психология устанавливает соответствие между болезненными ощущениями в области гениталий и «ситуацией синергетического конфликта с материнским телом» и «самим мучительным процессом родов, ассоциирующимся с половым актом» (это находит выражение в культурах, связанных с членовредительством) [91 с. 125-126]. Характерно, что приводимый отрывок завершает жертвоприношение путем удушения (перинатальный коррелят рождения). Мотив воды-успокоения может также иметь перинатальный аспект. Все это однако не исключает рассматриваемой функции: ритуал, с одной стороны, воспроизводит соответствующее состояние, а с другой, это может сопровождаться соответствующими физиологическими реакциями, которые со временем стали сознательно провоцироваться для достижения необходимого эффекта (успокоения).³

Примечательно, что оба приведенных отрывка с водой связаны с завершением узловых моментов ритуала: приношения сальника и умерщвления жертвы соответственно – перед следующим этапом, т. е. как бы «в антракте». Отметим, что ритуал часто продолжается длительное время. Так, ашвамедха продолжалась целый год. В отличие от адхварью и других жрецов, чьи действия нередко чередовались и которые даже могли замещаться в выполнении своих функций

¹ Оставив без комментариев вопрос о естественной взаимосвязи между льющейся водой и физиологическим процессом урикации, отметим, что в ведах этот процесс эксплицитно отождествляется с дождем («Тайттирия самхита» 7, 5, 25; «Брихадараньяка упанишада» 1, 1, 1-2).

² Примечательно использование глагола *śam*, имеющего кроме значения «успокаивать» «положить конец чему-либо», «прекратить».

³ По З. Фрейду, изначально сексуальные символы со временем получали другое применение [94 с. 164].

(так, адхварью мог перепоручить произнесение тех или иных рецитаций другим участникам ритуала, даже заказчику (яджамане), брахман как центральная фигура ритуала, его распорядитель и его единственный фактический исполнитель, творивший вселенную силой своей мысли, естественно, обязан был присутствовать неотлучно на протяжении всего длиннейшего действия. Если ритуал подробно описывает и регламентирует в мельчайших подробностях деятельность всех участников, почему бы там не предусмотреть и решение данной проблемы. В ритуале не может быть ничего «незначительного», второстепенного. Что же касается формы, то, во-первых, она, как и остальные меры воздействия на сознание находящегося в измененном состоянии сознания брахмана, вполне адекватна этому состоянию. Использование многочисленных эфемизмов, как мы могли убедиться, было характерно для него не только в этом случае.

Кроме действий шанги, связанных с уриной, есть отрывки, наводящие на подозрения о дефекации: *prajāpatir amanyata yo vā asyā agre vikhanīṣyaty ārtim sa āriṣyatīti sa etad yajur apaśyad aditiṣ ṭvā ... pṛthivyāḥ sadhasthe...khanatv avaṭetīyaṃ vā aditis...anayā vai sa tad asyām akhanad ahimsāyai na hi svaḥ svaṃ hinasti* («Праджапати подумал: “Он, кто выроет ее (яму в земле) впервые, испытает вред (букв. несчастье, горе, печаль, скорбь)”. Он увидел этот яджус: “Пусть Адити ¹ выроет тебя из земли комками,² о яма.” Ибо воистину, она есть Адити, и воистину, он вместе с ней эту (яму) в ней вырыл, чтобы не причинить вреда (земле = тому, что принадлежит животу), ибо самому не причинить вреда себе») («Майтри самхита» 3. 1. 8).³

Высказанное предположение покажется менее абсурдным, если мы примем во внимание, что самоидентификация брахмана с жертвой, «вживание в образ» происходило как бы по частям на уровне отождествления частей тела со сферами и ритмами вселенной. Брахману, отождествлявшему себя с конем, сообща-

¹ Адити – богиня; букв. – свобода, безопасность, безграничность, бесконечность [59 с. 31].

² Сравните сидячий, неподвижный образ жизни брахмана, неправильное, нерегулярное питание (ввиду необходимости длительного воздержания от пищи в связи с практикой аскезы).

³ Действия с землей и связанные с ней шанги: «Майтри самхита» 3, 2, 3; «Тайттирия самхита» 6, 3, 4, 1; «Капиштхала-Катха самхита» 26, 5 и др.

лось: «Твоя спина – небо, твое местопребывание – земля, твое дыхание – воздушное пространство, твой источник рождения – море, твой глаз – солнце, твое ухо – луна, твои сочленения – месяцы и половины месяцев, члены – времена года, твое величие – год» («Гайттирия самхита» 5. 7. 25) (цит. по: [82 с. 51]). Далее В.С. Семенцов приводит не менее интересную для нас артхаваду к этой самхите с комментарием Саяны: «Кто жертвенного коня ”голову” (и т. д.) так знает, тот становится обладающим ”головой” (и т. д.), [становится] принадлежащим к сфере ритуала (медхья) («Гайттирия самхита» 7. 5. 25. 1).

Кто – т. е. человек (муж) – жертвенного – т. е. принадлежащего к сфере ритуала (или пригодного к жертвоприношению) – коня голову знает – т. е. голову и прочие части тела [коня] почитает в виде времени рассвета и других членов [тела] Вираджа, – тот – т. е. такой [человек], – обладающий головой – т. е. наделенный головой и прочими частями Вираджа, имеющими форму времени рассвета и пр., – принадлежащим к сфере ритуала (медхья) – т. е. достойным плода жертвоприношения (или обладающим этим плодом становится)» (цит. по: [там же с. 55-56]).

Наконец, завершая обзор действий шанти, обратимся к строфам, посвященным солярному божеству Пушану во время агнийупастханы – поклонения огню, которое следует за агнихотрой. По-видимому, и сама стихотворная форма текста, основанная на ритмизованных повторах одной и той же просьбы Пушану, также содействовала конечной цели – внушению успокоения, необходимого для сосредоточения. Отрывок позволяет проследить взаимосвязь между избеганием вреда (ахимсой) и познанием, основанном на приеме самоотождествления брахмана с космическими сферами как одного из основных аспектов его ритуальной деятельности: *pūṣā mā pathipāḥ pātv itīyam eva pūṣā mā paśupāḥ pātv ity antarīkṣam eva pūṣā mādhīpāḥ pātv ity asā evemān eva lokān upāsarad ebhyo lokēbhyo ātmānam paridhatte ’himsāyai* («Пушан, владыка путей (эквивалент земного мира), да защитит меня! Пушан, бог скота (эквивалент среднего мира), да защитит меня! Пушан, повелитель мира (верхнего мира), да защитит меня! *Так*

он обращается к этим мирам, он предается этим мирам, с тем чтобы не причинить себе вреда (ahimsāyai)» («Майтри самхита» 1. 5. 11).

«"Священное" – высшее состояние данной традиции, высшая форма оценки, высший тип поведения ("святость")» [88 с. 35]. Святость брахмана (санскр. брахман одним из значений имеет «благочестивая жизнь» [59 с. 470]), как представляется, могла определяться несколькими обстоятельствами. Во-первых, его состояние имитировало божественный архетип: «Мы пьем сому, мы становимся бессмертными, мы находим богов» («Ригведа» IX. 113). Во-вторых, он творит "священное" в ритуале. В-третьих, воспроизводит деяния богов. И, наконец, (пусть на ментальном или эмоциональном уровне), самоотождествляясь с Праджapati (или Пурушей) сам себя приносит в жертву: «Еще одна концепция, также широко распространенная в примитивных религиях, встречается во многих гимнах «Ригведы», особенно более позднего периода: мистическое отождествление бога, жертвы и жертвующего» [31 с. 25].

Принимая же во внимание космологический и космогонический характер представлений о жертвоприношении, святость жреца, мысленно творящего мир из себя самого и посредством соотнесения *своих* частей тела с космическими сферами, неизмеримо возрастает. Такой подход позволяет коренным образом переосмыслить и фундаментальное для дальнейшей традиции представление о мире-страдании. Эта идея предстает итогом рефлексии на мир как результат ритуальной практики жертвоприношения – космогонического акта, связанной со страданиями жертвы (т. е. брахмана). При таком подходе ахимса в буддийской и джайнской традиции, в системе санкхьи и других традициях – основная истина, лежащая в основе Пути преодоления страдания (=успокоения), – представляется результатом рефлексии на ритуальные действия шанти, позволяющие жрецу, отождествляющему себя с жертвой и страдающему вместе, с ней обрести успокоение.

Одновременно жертва, по-видимому, носила и искупительный характер, учитывая, что «в любом ритуале явно или тайно содержится отчетливая искупительная нота» [88 с. 38]. Ритуал воспроизводит космогонический акт, в котором

божество принесло в жертву самое себя. Какое же отношение к нему может иметь баран или козел? Кроме того, миф говорит о самопожертвовании божества, а над невинным животным, хотя формально спрашивают его согласие, совершается явное насилие: «Жертвоприношение теснейшим образом связано с насилием: оно ни что иное, как *violence criminelle*, но, как это не парадоксально, оно ведет к святости, к тому, что жертва становится священной» [там же].

Парадокс снимается, если отождествляя себя с убиваемым животным, вместе с ним приносит сам себя в жертву член коллектива, обладающий характеристиками святого и воспроизводящий поведение бога, идя на эту жертву (в отличие от барана) действительно осознанно и добровольно. Таким образом, святость брахмана определяется и его святостью как *добровольной* жертвы.

Что же до участи жертвенного животного, его фактическое убийство явно носило вспомогательный, «технический» характер, что можно заключить из позднейших источников: «Животные самим Самосущим созданы для жертвоприношения, жертвоприношение – для благополучия всего этого (мира); поэтому убийство при жертвоприношении – не убийство» («Законы Ману» V. 39).

Тот же источник настойчиво разграничивает ритуальное убийство, совершенное в соответствии с предписаниями вед с обычным убийством, которое недопустимо: «Дваждырожденный, *знающий истинный смысл Вед* (здесь и далее курсив мой – М.В.), убивая животных *для этих целей* себя и животных ведет к высшему блаженству» (V. 42), при этом «травы, скот, деревья, дикие животные, а также птицы, принявшие смерть ради жертвоприношения, получают опять (рождение, но в) более высоком состоянии» («Законы Ману» V. 40). «Дваждырожденному с благородной душой, проживающему (у себя) в доме, у гуру или в лесу, нельзя никогда, даже в крайности, причинять (животным) вред, *не предписанный Ведой*» (V. 43). «Надо знать, что вред, причиняемый при этом движущемуся и неподвижному, это, согласно предписанию веды, – не вред (ахимса), ибо дхарма произошла от Вед» (V. 44).

Праджapati (в лице брахмана) творит мир ментальным усилием. Это не человеческий мир, где принесенное невинное животное насильственно умирает

мученической смертью – мир неистинный, а значит, несущественный [82 с. 66]. Это «образ мира и жизни, формирующиеся мифопоэтическим сознанием, мыслью» [88 с. 53]. Но для носителя этого сознания лишь сотворенный таким образом мир – истинный, единственно реальный: «Поистине боги – это истина, человек же – ложь. Поэтому произнося: “Вот я перехожу от лжи к истине”, он переходит из [мира] людей в [мир] богов» («Ваджасанеи самхита» 1. 5. 6). В этом мире стараниями того же брахмана жертвенное животное остается целым и невредимым (аришта), ему не причиняется вреда (ахимса), оно успокаивается (шанти) и, излечившись (бхешая, нишкрити) от причиненного вреда, возносится к богам, чтобы впоследствии получить лучшее рождение.¹

Выше мы обращали внимание на то, что понимание назначения действий шанти как приема успокоения брахмана не противоречит и рассмотрению ритуала с позиций глубинной психологии как воссоздания перинатальных переживаний.² Обращает на себя внимание тот факт, что при истолковании всех приведенных отрывков с такой точки зрения, успокоение, на котором обязательно фиксируется внимание «для непринятия вреда», соотносится с положительными переживаниями, завершением того или иного этапа страдания (в буддийской терминологии «избавлением от страдания»): завершение прохода плода по родовым путям с приходом к «сиянию» («Майтри самхита» 3. 9. 3), очищением («Майтри самхита» 3. 10. 1), водой-успокоением (ср. психоделические видения ослепительной вспышки белого света, сопровождаемые ощущением духовного спасения, освобождения, очищения и необремененности, приливом жизнелюбия, которые сменяют негативные перинатальные переживания [38 с. 140-141].

Наряду с этим приемом, а также упомянутыми выше физиологическими процессами (уринацией и дефикацией), переживавшимися брахманом в ритуале,

¹ Характерно, что не только ахимса, но и упая – связанный с состраданием (каруной) «искусный метод спасения живых существ» [91 с. 304], – по-видимому, также генетически связан с ритуалом. Так, слово прау́й среди своих значений имеет «встречать», «попадать» [59 с. 126], а сам префикс пра- «близость», «примыкание», а также «помощь», «содействие» [там же с. 122], т. е. идентификация себя с животным для обеспечения ему спасения.

² Имеют место отрывки, где ахимса эксплицитно выступает в контексте акушерской тематики. Сравните «Шатапатха брахману» (6. 3. 1. 26), где говорится о том, что «чрево не вредит ребенку, и чрево остается неповрежденным (ахимса)».

которые, по-видимому, усиливали эффект действий шанти, по-видимому следует назвать и такой мощный фактор релаксации, которым современные психологи полагают рыдания – бурную психосоматическую реакцию, сопровождаемую активным функционированием слезных желез, что обеспечивает отток избытка гормонов, характерными мышечными сокращениями и пр. Сравните обряд оплакивания женами царя убитого коня во время ашвамедхи. Острое переживание эмпатии, усиливаемое гипнотическим состоянием, вполне могло способствовать наступлению такого типа реакции.

С той же целью могли практиковаться и другие акты, традиционно полагаемые эффективными для снятия эмоционального напряжения, например, семяизвержение, на что есть некоторые указания в самой ведийской мифологии. Достаточно вспомнить, что Праджапати сотворил мир из своего семени (напомним, что в ритуале брахман имитирует божественный архетип, «получает вместо своего тела тело Праджапати»)¹. Отмечается и существующая во многих культурах фаллическая символика возведения жертвенного столпа (ср. [87 с. 43-44] и приводимую там литературу). Неслучайным представляется и то обстоятельство, что именно в связанной с брахманом «Атхарваведе» получает развитие представление о каме (чувственном желании) как о высшей космической силе, стоящей над всеми богами.²



рис. 1
Стеатитовая печать
из Мохенджо-Даро
с изображением
прото-Шивы

В этой связи можно вспомнить и образ прото-Шивы – в итифаллическом состоянии, но при этом в типичной позе йогической асаны на харапских изображениях [22 с. 59] (рис. 1). Археологи соотносят большое количество конусообразных предметов харапской культуры с позднейшими изображениями лингама (санск. фаллоса)

¹ Ср. также «Шатапатха брахману» 11.1.1.1: «И, убив жертву, он выливает ее, словно семя, в огонь, как в лоно» (напомним, что Агни иногда отождествляется с камой). Вообще, жертвоприношение семенем – довольно распространенное явление в мировой культуре.

² Сюда же можно привести сравнения фаллоса жертвенного коня с давящим камнем («Гайттирия самхита» 7. 5. 25), места возжигания жертвенного огня с женским лоном, рассуждения о взаимоотношении полов в связи с устройством жертвенника и мн. др.

и с поклонением прото-Шиве. При чем звучат большие сомнения в том, что данный культ носил исключительно земледельческий характер [27 с. 107].¹

В свете высказанных соображений об использовании рассматриваемого физиологического акта как психотехнического приема в ведийском ритуале снимается противоречие между культом Шивы, как, с одной стороны покровителя аскетизма и йогической практики (что предполагает строжайшее сексуальное воздержани-

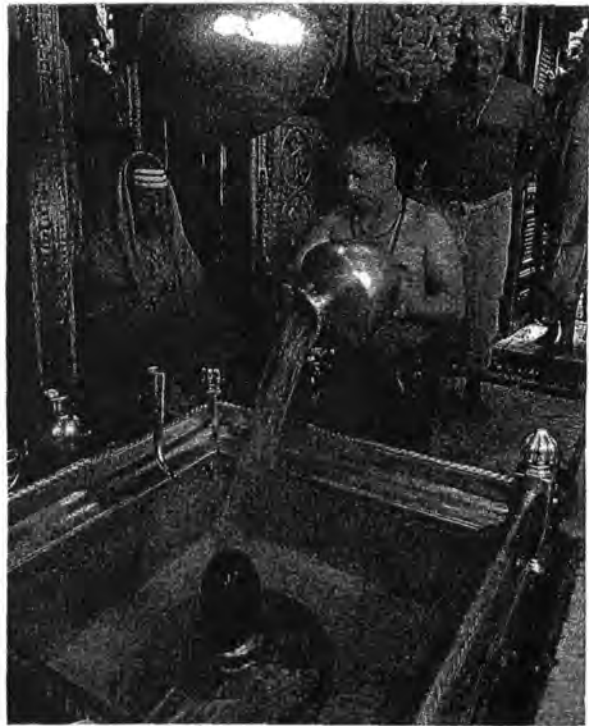


рис. 2

рис. 3



ние), а с другой, тем обстоятельством, что основным символом индуистского Шивы является лингам.

Обряд омовения и украшения этого стилизованного предмета культа входит в ежедневную ритуальную практику современного индуизма (рис. 2, 3, 4). При этом соответствующий домашний ритуал совершается «именно женщинами с необычайным рвением» [там же с. 108]. Конкретные приемы, содействующие возникновению у брахмана соответ-

рис. 2,3 Лингам Шивы в главном храме Бенареса. Омывение лингама молоком, топленным маслом и жидким медом.

¹ Ср. также решительные возражения (основанные на веской аргументации) трансперсональной психологии против понимания характера древневосточных мистериальных культов как земледельческого [91 с. 108-131]. С упомянутыми культами хараппскую традицию сближает и характерный культ богини-матери, изображения которой во множестве были обнаружены археологами.



рис. 4 Украшение лингама гирляндами цветов

ствующей физиологической реакции, довольно откровенны, их арсенал беден и не особенно оригинален, что недвусмысленно свидетельствует об их «практической» направленности.

Так, во время жертвы сомы совершался ритуальный половой акт, а во время ашвамедхи главная жена царя ложилась рядом с убитым животным (с которым, напомним, отождествлял себя брахман) под покрывало и совершала с ним совокупление. Жрецы и женщины, участвовавшие в жертвоприношении обменивались при этом между собой скабрёзными репликами.¹ Другие жертвоприношения и ритуалы также сопровождались действиями сексуальной направленности [там же].

Итак, жрец-брахман – участник ритуала, который параллельно с внешними действиями, а также песнопениями и рецитациями, осуществляемыми другими жрецами, мысленно воссоздает, а возможно, и экстатически переживает на индивидуально-психологическом уровне воспроизводимые в нем мифологические сюжеты, поочередно отождествляя себя то с одним, то с другим их персонажем. Попытаемся реконструировать психотехнический механизм его деятельности по принципу *ya evaṃ veda* с психологической точки зрения.

¹ Это находит параллели в обрядности кельтов, римлян, тюркских племен.

1.3 Функции эмпатии в ведийской психотехнике

Техники ритуального транса

Одним из наиболее признанных считают выдвинутое в середине 60-х годов XX века определение психолога А. Людвига, понимавшего измененное состояние сознания как «психическое состояние, индуцированное применением разнообразных физиологических, психологических или фармакологических процедур либо факторов, которые могут рассматриваться с субъективной точки зрения (или с позиции объективного наблюдателя) как обуславливающие значительное отклонение в самосознании личности или в протекании психологических процессов от определенной структуры, характерной для данного индивида при нормальном состоянии активного бодрствования. Такое значительное отклонение может быть представлено большей, чем привычная, обращенностью к внутренним ощущениям или психологическим процессам, изменениями в формальных характеристиках мышления и искажением в различной степени восприятия реальности» (цит. по: [86 с. 6]).

При этом выделяют несколько перцептивных и когнитивных модулей, с которыми связаны упомянутые изменения в измененном состоянии сознания. Наибольшим влиянием в настоящее время пользуется классификация данных модулей, принадлежащая Ч. Тарту, согласно которой изменения затрагивают сферу ощущений, восприятие, эмоции, сферу мнестического, темпорального, структуру личности, оценку и переработку информации, восприятие схемы тела, управление движением и поведение [там же].

Вряд ли кто-то станет оспаривать, что состояние сознания брахмана можно определить как измененное. Цель его достижения в ритуале понятна: установить изоляцию со стороны воздействия внешних или нежелательных внутренних (ср. отмечаемую З. Фрейдом функцию сновидения как охрану сна) факторов и способствовать тем самым сосредоточению на необходимых внутренних ощущениях и психических процессах. Речь идет об ощущениях и процессах, приписываемых Фрейдом как раз некоторым мистическим практикам, с помо-

щью которых «удается опрокинуть нормальные отношения между ... отдельными областями психики, так что, например, восприятие может уловить глубинные отношения между Я и Оно, которые иначе были ему недоступны» [94 с. 517]. Однако понятие "измененное состояние сознания" объединяет чрезвычайно широкий спектр различных психических состояний самого разнообразного происхождения (ср. [50 с. 107-109]). Попытаемся определить природу измененного состояния сознания брахмана.

Прежде всего, позволим себе не согласиться с мнением о том, что его можно определить как медитативное, исходя из того, что для последнего свойственна углубленность и сосредоточенность на внутреннем состоянии при полной оторженности от внешних объектов, что было бы несовместимо с функциями брахмана как распорядителя ритуала и «целителя жертвы», т. е. лица, ответственного за выявление и исправление любых ошибок, совершенных в ходе ритуала, чему придавалось огромное значение.

Характеризуя измененное состояние сознания брахмана, невозможно не заметить явные признаки гипнотического состояния, начиная от способов погружения в него, целей и установок, заканчивая его проявлениями и результатами. Однако это состояние усложняется воздействием фармакологического характера с помощью психоделических (изменяющих сознание) свойств¹ сока неизвестного ныне растения сомы.

Под гипнотическим мы будем понимать искусственно вызываемое измененное состояние сознания, характеризующееся следующими признаками:

- наличием процессов торможения, которым охвачена не вся кора головного мозга, а отдельные участки;
- сохранением возбудимости отдельных ее участков (так называемых сторожевых центров), что обеспечивает контакт загипнотизированного индивида с внешними раздражителями;

¹ О чем недвусмысленно говорится в ведах (ср., например, РВ II. 19. 1; X. 119).

- более эффективное действие слабых раздражителей, например, слова, по сравнению с сильными, например, болью, с наступлением наиболее глубокой, так называемой парадоксальной, фазы торможения;
- высокая степень внушаемости загипнотизированного индивида.

С состоянием сна гипноз сближают характерные процессы торможения в коре, а с состоянием бодрствования – сохранение контакта с внешним миром.

Такое понимание состояния гипноза позволяет не рассматривать в качестве заслуживающих серьезного внимания суждения М. Элиаде о гипнозе (викшпита) в Индии, основанные на сюжете из «Махабхараты», который он характеризует как описывающий «гипноз со значительной точностью»: персонаж «Махабхараты» (кн. XIII. 40. 59) «"входит" в ее (Ручи) глаза, и Ручи бессознательно поддается магнетическому влиянию его взгляда», а затем «этот гипнотический процесс суммируется следующим образом: "Объединив лучи своих глаз с лучами ее глаз, он перешел в ее тело, подобно ветру, пронзающему воздух"» [105 с. 140-141].

Вернемся к вопросу о природе состояния сознания брахмана. Как было показано Виктором Генри, уже в индо-иранский период существовал обряд приношения сомы (хаомы), во время которого один из жрецов употреблял часть уготованного богам напитка. При этом «жертвоприношение также уже в индо-иранские времена предполагало наличие некоего жреца помимо того, кто непосредственно приносил жертву» [18 р. CXIX]. Очевидно также, что им не был хотар, идентифицируемый по данным Авесты с заотаром, в функции которого входили именно активные действия (по-видимому, он совмещал и функции адхварью): приношения и заклинания [там же]. Однако кроме воздействия на сознание брахмана фармакологического характера в виде напитка сомы очевидно использование и других техник, широко практикуемых современными специалистами для погружения в состояние гипнотического транса.

Так, общеизвестно, что во время ритуала хотар декламировал гимны «Ригведы», стиль которой отличается чрезвычайно интересными для нас особенностями. Одной из наиболее характерных среди них являются бесчисленные по-

вторы: «Этими бесконечными повторениями одних и тех же тем, так же как и ... известной стереотипностью построения самих гимнов, регулярностью чередующихся восхвалений богов и их мифических деяний с просьбами о даровании определенных благ почитателям, обуславливается впечатление монотонности ведийских гимнов» [109 с. 106-107]. Помимо повторов композиционного характера язык «Ригведы» отличается всякого рода «ритмизованными повторами слов, форм, выражений», ему свойственны многочисленные «апафотические повторы, то есть употребление одинаковых или сходных словосочетаний, слов, звуков в начале стиха» [там же с. 107]. Но как не менее общеизвестно, одна из наиболее распространенных методик погружения в состояние гипноза как раз и предполагает всякого рода воздействия монотонного, многократно повторяемого и одновременно ритмизованного характера.¹ Вообще, «стиль «Ригведы» отличается суггестивностью, текст ее изобилует неясными намеками, непрямыми формами выражения, скрытыми, подразумеваемыми значениями. Характерной чертой его являются эллиптические обороты, частые пропуски слов, необходимых для полного выражения мысли и только подсказываемых контекстом (брахилогия)» [там же с. 106].

Небезынтересно отметить, что «ведийская метрика близка стихосложению Авесты» [там же с. 108], как и другой упомянутый фактор, вызывающий изменение сознания, – культура употребления психоделика, полученного на основе сомы. Оба названных обстоятельства могут быть взаимосвязаны, учитывая характер воздействия психоделических веществ на мышление: «На первый план выходит алогичное мышление, подобное сновидческому, со свободной ассоциацией визуальных образов» [39 с. 51].

В обоснование своей точки зрения В.С. Семенцов ссылается на особенности текста вед, построенного нередко вопреки всяким законам формальной логики, т. к. его функцией является не умозаключение, не описание некоей реальности, а практическое содействие в осуществлении некоей специфической деятельно-

¹ Это находят параллели и в шаманских практиках, где шаман погружается в экстаз при помощи монотонных повторов звукоподражательного характера (ср. [107 с. 187]), звуков бубнов, колоколов и пр.).

сти. Можно упомянуть и о том, что подобная точка зрения подтверждается и на ином культурологическом материале.

Подобное построение текста обозначается как «матричное». Таким построением характеризуются тексты, порожденные в измененном состоянии сознания, либо преследующие целью способствовать погружению в него. Простейший пример подобного текста – словесная установка обычного психотренинга («Мои руки тяжелые и теплые» и пр.). К ним относятся и те тексты религиозной литературы, которые призваны внедрить в сознание читателя некие поведенческие образцы. Автор подхода Д.С. Спивак изучает матричное построение на примере текста русского писателя XV века Епифания Премудрого, написанного в стиле «плетения словес». Он демонстрирует наличие и «работу» матриц в тех частях текста, где автору необходимо «сказать о несказуемом». Характерная особенность матричного текста в том, что он «не *рассказывает* о некотором отрезке реальности, а прямо *повторяет* всеми своими изгибами ее строение. При правильном чтении мы попадаем в резонанс с этим отрезком реальности и изменяем его. Собственно, текст не читается, он исполняется, сбывается» [86]. Такой текст работает по принципу: измененное состояние сознания – текст – измененное состояние сознания, т. е. измененное состояние сознания, необходимое для его составления, – текст, воздействующий на сознание, – изменение сознания как итог такого воздействия.

Сходные особенности текстов были выявлены Л.Э. Мяллем на материале более близкой традиции – праджня-парамитских сутр. Данное исследование показывает, что, составленные при «наивысшем уровне сознания», эти тексты становятся его «объективацией» [67 с. 276]. Они выполняют суггестивную функцию, способствуя продуцированию аналогичного состояния у подготовленного к восприятию подобных текстов субъекта. При этом «читающий (или слушающий) текст Праджня-парамиты считался подготовленным к восприятию текста только в том случае, если парадоксальные высказывания не вызывали у него отрицательных эмоций», т. е. применительно к его состоянию сознания есть все основания говорить как об измененном [68 с. 99]. Таким образом, принцип дей-

ствия праджня-парамитских текстов соответствует «матричным»: измененное состояние сознания – текст как его объективация – изменение сознания.¹ Примечательно, что речь в данном случае идет о текстах последующей индийской традиции, что может также косвенно свидетельствовать о «матричном» характере ведийских текстов.

О том, что тексты вед могли составляться в измененном состоянии сознания и/или для погружения в него косвенно говорит обычное употребление в них форм настоящего времени или безвременного инфинитива [109 с. 106], что свидетельствует о том, что события ритуала воспринимаются как происходящие вне времени (ср. [106]). Ср. искажение в восприятии времени, характерное для измененного состояния сознания под влиянием психоделика [39 с. 50].

Что касается внешних проявлений, характеризующих поведение брахмана во время ритуала, то, как хорошо известно, парадоксальная фаза гипноза сопровождается «прежде всего, общим состоянием глубокой пассивности и заторможенности, вялости и сноподобной расслабленности на фоне, тем не менее, полной, особой специфической концентрации внимания», связанной с внешними раздражителями [77 с. 278]. Напомним, что, будучи центральной фигурой ритуала, брахман, тем не менее, сохранял в ходе него абсолютную внешнюю пассивность, а основной его функцией являлась концентрация на правильности исполнения ритуала и при необходимости вмешательство в его ход и исправление допущенных неточностей.²

Отмечая черты сходства состояния сознания брахмана с гипнотическим, невозможно обойти молчанием вопрос о сходстве некоторых стимулов, которые используются в современных техниках гипноза, с тем, что заявляется в ритуале его конечной целью. Известно, что успешность применения современных гипнотических методик во многом определяется степенью их значимости для гип-

¹ Подробнее см. статью "Праджня-парамита" в ГЛОССАРИИ.

² Последнее также не исключает наличия изменения сознания. В качестве примера можно сослаться на широко известную историю о знаменитом композиторе И.-С. Бахе, любившем засыпать под игру на скрипке своих сыновей. Однажды, он был усыпленным таким образом одним из них, который, удостоверившись, что отец спит, нерадиво не разрешил последнего аккорда и убежал. Бах, почувствовав диссонанс, проснулся, и лишь найдя в темноте скрипку и завершив мелодию, умиротворенно продолжил спать [42].

нотизируемого, для чего применяются специальные мотивирующие инструкции. Во многом положительный эффект обуславливается и «одновременным внушением эмоционально положительных переживаний, в частности внушением ощущения удовольствия, ощущения хорошего настроения, чувства внутреннего комфорта, здоровья» [там же с. 372].

Значимость ритуала для самого брахмана, для дальнейшей жизни коллектива и судеб Вселенной очевидна, ибо он находится в той самой «пространственно-временной точке, в которой все и решается и которая становится зародышем («родимым» местом) будущего пространства и будущего времени, создаваемых заново в каждом новом цикле творения» [88 с. 14]. Но при этом «знающий так» рассчитывает на получение в результате жертвоприношения всех мыслимых жизненных благ от здоровья, счастья и удачи, потомства и богатства, победы над врагами до успеха в загробном мире [82 с. 29]. Роль своего рода «мотивирующих инструкций» в ритуале могли выполнять гимны, основной направленностью которых и являлась просьба о предоставлении его участникам благ самой различной природы – от поэтического вдохновения и полной безопасности до стад скота и других богатств (храброго войска, многочисленного потомства, большого урожая). Состояние мира ведийского человека, достигаемое жертвоприношением и характеризуемое наличием всех этих благ, определялось как *r̥iṅṅatā* (полнота) и противопоставлялось состоянию *aṅhas*, «характеризуемому отсутствием различного рода благ и полной властью зла, препятствующего их получению» [71 с. 70]. Переход от состояния *aṅhas* к состоянию *r̥iṅṅatā* и мыслился в ведийской культуре как «сущность элементарного космогонического акта» [там же], воссоздаваемого в ритуале жертвоприношения, что само по себе являлось прекрасным эмоционально положительным стимулом для гипногенной по характеру деятельности брахмана.

Говоря об установке на положительные переживания в ритуале, безусловно, нельзя не упомянуть и о конечной цели ведийской ритуальной практики – соединении с Брахманом – особой силой, сравниваемой с маной, впоследствии осмысленной как высшее объективное начало, универсум – переживаниях, по

определению М. Элиаде, преодолевающим сферу профанного, которые «являются по своей структуре космическими состояниями сознания» [105 с. 164] и олицетворяют вечное блаженство. В слиянии с Брахманом также прочитывается стремление к Первозданной Всеобщности, где, с точки зрения психоанализа, эксплуатируется тоска по навеки утраченной безмятежности и блаженству внутриутробного состояния [103 с. 82-84].¹ Излишне напоминать о том, что продуцирование состояния «единения со Вселенной или богом» вообще является характерным результатом психоделического воздействия [39 с. 54-55], а следовательно, также могло реально служить своеобразным «положительным подкреплением» в творческой деятельности брахмана в ритуале.

Напомним, что в состоянии гипноза слабые раздражители, к коим возможно отнести и наблюдение сцен насилия, действуют эффективнее сильных, например, собственной боли. Это позволяет нам окончательно утвердиться в мысли о том, что назначение действий шанти связано с необходимостью внешнего воздействия на психологическое состояние брахмана со стороны адхварью с тем, чтобы способствовать восстановлению его способности к нормальному выполнению им своих ритуальных обязанностей. Однако заметим, что целью названных действий было не абсолютное бесстрашие, а эмпатия – эмоциональное состояние, которое в условиях гипнотического транса также могло переживаться достаточно остро. Вероятно, помимо вытеснения нежелательных аффектов, это эмоциональное состояние могло выполнять в ритуале еще одну чрезвычайно важную функцию.

Эмпатия означает сопереживание, сострадание, до определенной степени соучастие объекту, что было глубоко прочувствовано и точно и образно отображено А. Шопенгауэром, писавшем об ахимсе: «Это предполагает, что я некоторым образом отождествился с другим, и, следовательно, граница между я и не-я

¹ По Э. Фромму, поиск «регрессивного единства» выражается в том, что склонные к нему индивиды подсознательно стремятся туда, где им было единственно хорошо – назад в чрево матери или смотрят в могилу: «Единожды оторвавшись от дочеловеческого райского единства с природой, человеку уже никогда не вернуться назад – два ангела с огненными мечами преграждают ему обратный путь. Только в смерти и безумии может совершиться такой возврат, но не в жизни и *не в здоровом уме* (читай: не в обычном состоянии сознания – М.В.)» [95 с. 113].

на мгновение исчезла. Только тогда обстоятельства другого, его потребность, его нужда, его страдание становятся непосредственно моими, и тогда я не смотрю более на него как на нечто мне чужое, безразличное, вполне от меня отличное, каким однако он мне представляется в эмпирическом созерцании, но сострадаю к нему и в нем, несмотря на то, что мои нервы не находятся под его кожей» [99 с. 292].

Проявлению чувству эмпатии в ритуале жертвоприношения, несомненно, способствует и сам характер жертвы как существа беспомощного, трогательно невинного и незащищенного. Как замечает Ж. де Местр, «среди животных всегда отбирались самые ценные по их полезности (сравните лошадь в ведийском жертвоприношении¹ – М.В.), самые кроткие, самые невинные, стоящие в самой тесной связи с человеком и по своим инстинктам, и по своим привычкам ... Среди животных всегда отбирались самые человеческие, если позволительно так выразиться (примем во внимание и традиционные сравнения лошади с человеком – М.В.)» [64].

Таким образом, эмпатия – это оптимальное состояние для идентификации себя с мифическими персонажами при посредстве орудий и символов ритуала. Заклочительным же аккордом такого самоотождествления, по-видимому, становилось переживание тождественности брахмана с Брахманом: брахма хи брахманах – переживание блаженной² Первозданной Всеобщности (гарантируемое в том числе воздействием психоделика).

Это позволяет несколько под иным углом взглянуть и на хорошо известные воззрения джайнов и буддистов на взаимосвязь между ахимсой и спасением. Сравните, например, джайнские писания: «Каждый, кто рассматривает все живые существа как самое себя, достигает спасения» (цит. по: [136 р. 12]), знаменитое высказывание Будды: «Того я называю брамином, кто не убивает живых

¹ Во время ашвамедхи жертвовался конь, принесящий его хозяину успех в войне и новые земли, т. е. перед этим его выпускали на волю, и владельцы полей, по которым он пройдет, должны были либо подчиниться царю – хозяину коня, либо воевать с ним. Ашвамедха имела место в случае благоприятного для владельца коня исхода.

² Сам термин этого сакрализованного у славянских народов состояния, напомним, родственен ведийскому "брахман". Ср. соотношение (совпадение?) "блаженства" как деятельности ("брахман" как "благая жизнь") и "блаженства" как состояния (несомненно, измененного).

существ: не убивает сам и не служит причиной убийства. Он, воистину, рожден и пребывает в Брахме» (цит. по: [ibid p. 30]) или знаменитую индуистскую мантру: «Ом таг сад», что возможно перевести (довольно вольно): «Свят тот, кто способен отождествиться с миром, который един»).

В пользу точки зрения об отождествлении брахмана с жертвой как подготовительного этапа для единства с Брахманом свидетельствуют источники, отражающие инициацию (упанаяну) брахмачарина (ученика брахмана). Во время церемонии посвящения учитель передает ученика *всем богам и всем живым существам, «для целости»* (arīṣṭyā) («Параскара грихьясутра» 2. 2. 21). Та же формула имеет место в «Шатапатха брахмане», где к ней добавляется: «Так этот ученик не нарушит целости» (11. 5. 4. 3-4).

Какова же могла быть роль, а главное, цель внешнего воздействия на погруженного в измененное состояние сознания брахмана? Хорошо известно, что «гипнотические видения обладают способностью абсолютно точно программироваться и управляться» [77 с. 378]. При этом «состояние гипноза базируется на функциях нормальной памяти, внимания и ... адекватно управляемого, хотя и определенным образом трансформированного сознания» [там же]. А если учесть, что моделируемый в измененном состоянии сознания мифологический сюжет заранее прекрасно известен брахману, то можно предположить, что внешнее ритуальное слово и действие и есть тот пусковой механизм, который, с одной стороны, приводит в действие творческую активность гипнотизируемого, а с другой, направляет ее в строго определенное русло этого сюжета. Вероятно, это и подразумевал В.С. Семенцов, когда писал: «Перед нами скорее чисто психологические приемы привлечения внимания к определенному ряду соответствий. Требуется одно – чтобы мы, видя глаз коня, вспоминали о солнце (и т. д.) ... Если бросается в глаза аналогия формы – прекрасно; семантическая смешанность понятий – тоже хорошо; сходство функций – и это годится; подобие начальных слогов соответствующих слов, какая-нибудь «этимология» (надо ли говорить о том, что она, как правило, не имеет ничего общего с научной) – и это превосходно» [82 с. 57].

По мере погружения в парадоксальную фазу внешняя пассивность и вялость нарастают при том, что «в том оставшемся и резко изолированном и суженном контакте с действительностью ... открывается воистину фантастическая возможность гипнотического воплощения и реализации воспринимаемой информации вплоть до доступности адекватного воспроизведения внутреннего состояния периода новорожденности» [77 с. 278-279]. Но если индивид легко способен стать великим музыкантом, математиком, младенцем или даже зародышем, почему бы ему «гипнотически не воплотиться», например, в Праджапати или Агни – образы безусловно значимые для него как носителя культуры и хорошо ему знакомые – и не проживать в их лице известные мифологические сюжеты. Напомним, что в процессе ритуала точно зафиксированная ранее информация, хранящаяся в памяти брахмана, актуализируется, превращаясь в некую деятельность.

Еще одна специфическая особенность, которой характеризуется рассматриваемая фаза гипноза, – повышенная способность к творческой активности, значительно превышающая обычные возможности бодрствующего состояния: «При продолжающей нарастать интенсивности внушения творческой активности, связанной с какой-либо формой конкретной творческой деятельности, например, игрой на скрипке или на рояле, бодрствующий «накал» активных эмоций может быть настолько интенсивным и мощным, что значительно превосходит для данного субъекта обычное состояние бодрствования, особенно отличаясь необычной для данной личности и для обычного уровня ее бодрствования сильнейшей концентрацией внимания» [там же с. 280]. По-видимому, активизации творческих способностей должно было дополнительно способствовать и воздействие психоделика [39 с. 54], изменяющее сознание, которое «не слишком отличается от артистического вдохновения или творческого озарения. Такая фундаментальная интуитивная пронизательность может временами интегрировать информацию из совершенно различных областей» [там же].

Одной из целей гипноза называют стремление блокировать деятельность структур, ответственных за формально-логическое мышление (которое не все-

гда способно справиться с решением тех или иных творческих задач), и, как следствие, активизировать онтогенетически более ранний тип первичного невербального мышления, механизм которого вступает в действие в измененном состоянии [124 р. 224]. Воздействие же психоделического вещества при этом должно было содействовать «расширению сознания», превосходя свои обычные пределы и включая в себя элементы глубокого бессознательного [39 с. 53].

Здесь уместно было бы вспомнить о том, что целью изменения сознания в индийской культуре всегда и являлось расширение границ познания за обычные пределы. Это не противоречит и точке зрения В.С. Семенцова на цели ментальных усилий брахмана: «Образ как бы «высаживается» в сознание (точнее, в активное, напряженно-творческое внимание). [...] «Зачатое не может не родиться». Что за «дитя» перед нами? По форме это будет еще один образ, в каких-то чертах воспроизводящий первоначальный, но в чем-то от него и отличный. Скорее всего, он будет похож не только на отца, но и на мать, т. е. воспринимающую психику, творческое внимание: это означает, что выращенный и рожденный образ будет, по крайней мере в некоторых своих чертах, антропоморфным (точнее, психоморфным). Запомним также и то, что это дитя, зачатое в темную ночь ритуального действия, – в котором творчество и смерть неразличимы, – родится и будет жить в обыденном мире, за пределами сакрального круга» [82 с. 101].

Вообще, точка зрения о целенаправленном «практическом» использовании сновидений и галлюцинаторных состояний в древности для создания мифологических образов и сюжетов активно обсуждается в современной науке ¹ [63 с. 123]. «Сон вообще – это элементарный опыт, данный каждому человеку, связывающий нас с иной действительностью (иначе говоря, элементарный мистиче-

¹ Что касается индийской культуры, то сюжет явления образов богов во время ритуала для нее весьма характерен. Ср., например, отрывок из «Сказаний о Савитри» («Махабхарата» III, 277), когда богиня, удовлетворенная соблюдением царем, озабоченным рождением потомства, строжайшего поста в течение 18 лет, предстает перед ним во время агнихотры:

gṛipī tu tadā rājandarśayāmāsa taṃ nṛpaṃ
agnihotrātsamutthāya haṛṣena mahatānvitā
uvāca cainam varadā vacanaṃ pāṛthivaṃ tadā (8)

(цит по 60 с. 193).

Позволив созерцать себя, царю явилася она,
Ступив с улыбкой из огня,
Речь долгожданную ведя (8)

(пер автора).

ский опыт): реальность сна и реальность яви так или иначе противопоставляются в нашем сознании. ... Взаимоотношение сна и яви в ценностном плане зависят всецело от культурной традиции» [93 с. 77; там же снос. с. 78]. Автор этих строк Б.А. Успенский высказывает чрезвычайно важную идею о том, что состояние бодрствования отличается от сна тем, что «оно вписывается в историю, т. е. поддается историческому осмыслению» [там же]. Эта идея важна тем, что при утвердившемся противопоставлении истории и мифа (ср. [106]) из нее следует, что сновидения должны вписываться в миф, т. е. поддаваться мифологическому осмыслению. И действительно, тот же автор приводит многочисленные данные, касающиеся различных культур, свидетельствующие об исключительной роли сновидений в создании мифических рассказов и, в свою очередь, влиянии, которое сновидения испытывают со стороны уже усвоенных мифов, приводя пример массового характера инициационных снов, которые переживаются почти всем социумом в определенном возрасте у североамериканских индейцев. Все это способствует выработке целостного комплекса представлений о потустороннем мире.¹

В этой связи невозможно не упомянуть и о результатах изменения сознания в ходе ритуальной деятельности, основным из которых являлась сама ведийская мифология, в которой отчетливо обнаруживаются сюжеты, напоминающие видения, характерные для психоделического состояния (ср. [38]). Ф.Б.Я. Кэйпер демонстрирует наличие в ведийской космогонии немало сюжетов и образов, которые традиционно истолковываются с точки зрения припоминания пренатального опыта и зачатия [51 с. 112-146].²

Давно уже было обращено внимание на то, что творческая деятельность нередко целенаправленно стимулируется дестабилизацией нормальной активности полушарий: «При одновременной (то есть нормальной) работе обоих полу-

¹ Их тематика могла заранее задаваться (ср. современные техники «программирования сновидений», «генераторы сновидений» и пр. [77 с. 372]). Ср. сон как форму камлания в чукотском шаманизме, а также в более близкой традиции тантрическую Йогу сновидений.

² Ср. также сам сюжет самопожертвования Праджапати как весьма характерный для психоделического воздействия мотив, символизирующий, по мнению С. Грофа, опыт смерти-возрождения, переживаемый индивидом в момент рождения [38 с. 142]. Столь же типичен в таких случаях и сюжет единения с божеством [там же], созерцание «светозарного Пуруши» и пр.

шарий головного мозга имеет место известное взаимное торможение активности каждого из них, между тем, как выключение одного из полушарий стимулирует активность другого, как бы выходящего временно из-под контроля» [63 с. 594].

Состояние брахмана во время ритуала, по-видимому, характеризуется правополушарной гиперфункцией, характеризуемой континуальностью, большей вывленностью текста, чем знака, с явно изобразительным характером последнего и т. п. (см. [там же с. 599]). Но сохранение связи с внешней действительностью в виде событий ритуала позволяет жестко управлять характером видений, задавать в нужный момент необходимую тему и пр. Можно сказать, что остальные участники в какой-то мере восполняют своими действиями функции левого полушария, подобно тому, как взрослые в известном смысле «служат» гигантским левым полушарием в преимущественно правополушарном мышлении познающего мир ребенка [там же с. 600]. Действительно, текст, воспроизводимый во внешнем ритуале, характеризуется дискретностью, явной выраженностью знака, выступает вторичным по отношению к знакам образованием; знак носит условный характер и пр. (см. [там же с. 599]).

Как было показано П. Флоренским, пересказ в культуре сна имеет принципиальное значение, доорганизовывая систему сновидений, «в частности придавая им временную линейную композицию» [63 с. 123]. Если согласиться с тем, что культура (в данном случае ведийская), нуждается «в постоянных контактах с вне ее расположенным миром» и испытывает это внешнее воздействие «через посредство тех или иных механизмов культуры» (в данном случае через механизм ритуала, ингибирующий левополушарное и стимулирующий правополушарное мышление брахмана), то «эти механизмы выступают как то устройство, которое, получая на входе импульсы, идущие от внешней внекультурной реальности (в качестве каковой должны были, по-видимому, рассматриваться видения брахмана¹ – М.В.), выдает на выходе тексты, которые, в свою очередь,

¹ В данном случае совершенно непринципиальна действительная природа этой информации: является ли она божественным откровением, припоминанием пренатального состояния или психоморфна по своей природе, – главное, упомянутые механизмы культуры «распознают» ее как внешнюю, внекультурную по происхождению.

могут поступать на ее вход (достраиваясь и подвергаясь формально-логической обработке и осмыслению – М.В.) [там же с. 600]. Вспомним о том, что многие из космогонических гимнов облечены в форму вопросов, а «торжественные» ритуалы, во время которых практиковалась описанная деятельность, называются «шраута», т. е. «услышанное в акте священного откровения». Все это ни что иное, как типичная схема работы «матричного» текста: измененное состояние – текст – новое изменение сознания.

Таким образом объясняется и сосуществование противопоставляемых друг другу ритуала как соприкосновения со «священным» и мифа как его первичного осмысления, предполагающего некие элементарные формально-логические операции хотя бы на уровне вербализации впечатлений, в результате которого возникает, с одной стороны, осмысление этих впечатлений, а с другой, «"нового" непонимания (разъединения) "священного"» [88 с. 34], которое может разрешиться только в акте его нового восприятия в его целостности и только в измененном состоянии в условиях ритуала.

Итак, функции брахмана в измененном сознании противопоставлялись функциям остальных участников. С одной стороны имела место творческая ментальная деятельность, основанная главным образом на правополушарном мышлении со всей его (обозначенной выше) спецификой, с другой – рутинная работа адхварью и других жрецов по как можно более точному, нетворческому по своей сути внешнему воспроизведению событий ритуала, вербализованных в мифе, а следовательно, несущих на себе черты левополушарной деятельности. Нельзя не отметить, что деятельность жрецов, выполнявших внешний ритуал, носила явно вспомогательный по отношению к брахману характер. Это касалось как самих действий, песнопений и рецитаций, служивших брахману опорой и направлявших его творческий процесс в необходимое для традиции русло, так и практических приемов, способствовавших изменению и поддержанию необходимогосостояния сознания, в число которых, как было показано выше, входило успокоение и связанная с ним ахимса.

Обретение Единства: йога и ритуал

Представляется, что очевидные "следы" ритуальной психотехники обнаруживаются в дальнейшей традиции в практике йоги. Это касается как сходства в продуцируемых в обеих практиках изменениях сознания, их целей, так и конкретных психотехнических приемов.¹ Так, хорошо известно, что одним из важнейших положений мировоззрения упанишад, начиная с ранних, являются представления о тождестве Брахмана и Атмана, индивидуального и космического бытия, отраженные в том числе и в формуле *tat tvam asi* ("ты еси то"). Несмотря на то, что принцип *tat tvam asi* фиксируется в упанишадах, отмечают его бесспорно неэтический [98 с. 50] и символический характер, свойственный ритуальному типу мышления [82 с. 102], что подчеркивает изначальное отсутствие в нем спекулятивного характера, который иногда принято акцентировать (ср., например, [15 р. 458]).² Принцип появляется и в араньяках. Сравните «Айтарея Араньяку» (II. 2. 4. 6): «Что есть я, то есть он; что есть он, то есть я». Формулировки принципа могли варьироваться: Брахмайвахам («Брахман есть я»), Ахам Брахмасми («Я есть Брахман»), Сохам («Я есмь Он») и пр. [30 с. 272]. Важно подчеркнуть, что данный тезис не всегда означает тождество именно с Брахманом (ср. «Каушитаки упанишаду» I. 2 – с луной, «Чхандогья упанишаду» III. 3 – с неосязаемой субстанцией в зернышке фигового дерева и др.).

В свете размышлений о психологии ведийского ритуала генетически формула *tat tvam asi* также предстает психотехническим приемом самоотождествления не только с Абсолютом, но и с архетипическими образами, переживаемым брахманом в ритуале при посредстве ритуальных предметов, с помощью действий, рецитаций и песнопений, что и стало отправной точкой для спекуляций

¹ Вообще, вопрос о гипнотической природе йоги активно обсуждался в литературе, ср. книгу Сигурда Линдквиста «Методы йоги». В отечественной психологии сторонниками такой точки зрения выступают В.Е. Рожнов и М.А. Рожнова, определяя состояние йогина как аутогипноз (ср. их книгу «Гипноз от древности до наших дней. М., 1987»), да и непримиримый противник такого подхода М. Элиаде вынужден признать, что «гипнотический транс вызывается йогическими методами» [105 с. 141 (сноска)].

² В пользу этой точки зрения говорит и тот факт, что сходные переживания вообще являются типичными для психоделического опыта. С. Гроф квалифицирует их как проявление филогенетической и кармической памяти, в частности проявляющей себя в отождествлении с теми или иными животными, что вообще характерно для ведийской культуры. Так, известно об использовании названий диких животных и растений в качестве имен людей [18 р. СХХI]. Сюда же упомянутый автор относит и переживание «сознания» неодушевленных субстанций: земли, минералов и пр. (ср. действия шанты в отношении неодушевленных предметов).

упанишад, осмысливающих впечатления ритуала. Но, по понятным причинам, на первый план выходил опыт познания предельной реальности, через который приобреталось знание истоков Вселенной, ее Творения, любых ее тайн, включая тайну смерти и бессмертия, полученного в результате гипнотического воплощения брахмана в космический Абсолют – Брахман по принципу «зная так» (ya evaṃ veda): «Кто знает: “Я есмь Брахман”, тот становится всем. И даже боги не могут помешать ему в этом, ибо он становится их Атманом» («Брихадараньяка упанишада» I. 4. 10).

Если взглянуть на это с точки зрения трансперсональной психологии, то страдания расчленяемого Праджapati, отражающие переживания родовой травмы, закономерно сменяется блаженством «единения с Абсолютом», означающим прекращение этого страдания. Возможно, первоначально при воссоздании соответствующего перинатального переживания мотив «страдающего бога» и его воскресения носил характер архетипического образа. Однако по мере развития ведийской мифологии, а также ритуальной психотехники самоотожествление с предметами ритуала и мифологическими персонажами стало полагаться необходимым для преодоления грани между я и не-я как предварительного этапа для единения с Брахманом.

Преемственность в данном приеме можно проследить в дальнейшей традиции в практике махаяны: «В первые века нашей эры в Северной Индии складывается представление о так называемых дхьяни-буддах, или татхагатах, принятое затем многими школами махаяны. В основе этого понятия лежит вера в то, что в процессе медитативных упражнений адепт приходит в соприкосновение с некоторыми сверхличными духовными силами, потенциально содержащимися в любом существе. Персонификацией таких сил и являются пять дхьяни-будд. Долг верующего заключается в поклонении “идеальному существу”, отождествлении себя с ним и в совершении обрядов» [29 с. 494].

Пример религиозно-практического функционирования принципа являет в последующей традиции прежде всего джняна-йога, основной этап которой – постоянное сосредоточение сознания над «великими речениями» (махавакья)

упанишад, к которым и относится рассматриваемый принцип *tat tvam asi*, как и подобные ему: «Я – Брахман» и т. п., в результате чего достигается полное переживание тождества Я и Абсолюта [91 с. 205-207]. Однако подобное самоотождествление с объектом в дальнейшей традиции хорошо известно и в йоге Патанджали: «Дхьяна делает возможным «проникать» объекты, «уподобляясь» им магическим образом» [105 с. 134]. М. Элиаде в этой связи ведет речь об «овладении, «ассимиляции» реальности» [там же с. 135]. Этот процесс предполагает прохождение нескольких ступеней. Первая из них – так называемая умозрительная ступень – предполагает самоидентификацию сознания «с объектом медитации в полноте его свойств» [там же с. 143]. Характерно, что объектом как правило выступает один из богов, например, Вишну. На следующей ступени (неумозрительной) – «это именно такое сознание, которое становится данным объектом» [там же с. 144] и т. д. до полной неразличимости субъекта и объекта медитации. На наиболее продвинутых стадиях йогин испытывает переживание блаженства «вечной светозарности и осознания Пуруши» [там же с. 145].

М. Элиаде пишет о том, что «асана и экаграта имитируют божественный архетип» [там же с. 130], но нельзя не отметить, что уподобление богам, неподвижная поза и предельная концентрация на объекте характеризуют и деятельность брахмана в ритуале. Известен прием йоги под названием пратьяхара, которая определяется как способность сознания (читта) испытывать такие же ощущения, как если бы чувственный контакт с объектом состоялся в реальности («Йога сутра» II. 54). Таким образом, в процессе познания внешнего объекта читта ограничивается собственными силами без опоры на органы чувств. При этом полученное в результате знание рассматривается как обладающее большей ценностью, чем обычное. «Отсюда, – считает Вьяса, – мудрости йогина открыто все так, как оно существует в действительности» (II. 45). Аналогии напрашиваются сами собой, так же как и в отношении многих йогических и тантрических практик, сопоставляющих «тело и самую жизнь человека с космическими ритмами небесных тел, прежде всего Солнца и Луны» [там же с. 158].

Что же касается сходства в целях, как пишет М. Элиаде, «есть смысл говорить о первых ступенях йоги как об усилии, направленном на «космизацию» человека. Амбиции относительно трансформации хаоса биоментальной жизни в космос можно обнаружить во всех психотехнических приемах йоги, от асаны до экаграты» [там же]. Вспомним, что преобразование изначального хаоса в космос (на современном научном сленге – преодоление энтропии и установление порядка) – основная цель ведийского ритуала, в котором этот процесс – акт также главным образом ментальный.

И может быть в таком случае не столь уж и велико, как утверждает М. Элиаде, лукавство тех поздних йогов, которые «украсят свои трактаты эпитетом ”принадлежащие упанишадам”» [там же с. 177]. Напомним, что данный автор считал йогу возникшей вне брахманистской традиции (здесь и далее [там же с. 171-174]). При этом тот же автор показывает, что уже в «Ригведе» «жертвоприношение было уподоблено тапасу», вводит понятие «внутренней жертвы», в которой, пользуясь его выражением, «физиология заступила место священных возлияний и ритуальных объектов», цитирует отрывки вед, уподобляющие физиологические функции и органы «различным ритуальным огням, объектам, используемым в жертвоприношении и т. д.», с одной стороны, и «с космическими сферами и ритмами», с другой;¹ приводит отрывки древнейших упанишад, очевидно содержащие йогические приемы эксплицитно отождествляемые этими источниками с жертвоприношением. Однако с упорством, достойным лучшего применения, он приписывает все это «опыту *каких-то* (курсив мой – М.В.) аскетов, практиковавших пранаяму, которую они уподобляли конкретному обряду – агнихотре» и называет это «примером того, как ортодоксальная традиция придавала статус процедурам, которые сами по себе не имели связей с ритуалом». Вряд ли ссылку на «опыт *каких-то* аскетов» можно признать убедительной аргументацией в пользу внеритуального происхождения йоги при таком количестве неопровержимых фактов, свидетельствующих в пользу об-

¹ Ф.Б.Я. Кейпер усматривает имплицитное присутствие подобных отождествлений в мифологических сюжетах, содержащихся и в куда более ранних источниках [51 с. 137], по сравнению с теми, на которые ссылается М. Элиаде.

ратного! Можно принять во внимание и упомянутые наблюдения над очевидным сходством многочисленных сюжетов вед с психоделическими видениями, которые принято отождествлять с припоминанием пренатального опыта [51 с. 112-126]. Трудно поверить, что эти сюжеты – также результат «опыта *каких-то* аскетов», практиковавших вне традиции и впоследствии ею ассимилированных.

Развитие системы варнапрама, предписывавшей старшей возрастной группе лесное уединение, во время которого аскеты предавались выполнению внутреннего ритуала, предполагавшего созерцание, могло в психотехническом плане наследовать и развивать богатые традиции ведийского ритуала. Известно, что ахимса широко практиковалась бродячими отшельниками задолго до оформления доктрины Махавиры [136 р. 8]. Во всяком случае, даже охотно допуская отсутствие прямой преемственности между ритуалом и йогой, учитывая общепризнанный диалогизм индийской культуры, вряд ли было бы оправдано так жестко противопоставлять ведийскую психотехническую традицию и опыт бродячих аскетов.

В литературе обсуждался вопрос о соотношении личного мистического опыта с принятой в той или иной культуре мифологией, космологией, системой символов и пр. (ср. [106 с. 198; 91 с. 89] и др.). Источником вед принято считать мистический опыт древних мудрецов риши (ṛṣi) – отшельников; авторов и певцов священных гимнов. Если согласиться с таким утверждением, можно предположить, что «задачи» и содержание периода создания ведийской мифологии могли существенно отличаться от последующего этапа ее функционирования в ритуале. Причем, возможно, и в психотехническом отношении. Действительно, деятельность риши предполагала приоритет личного, индивидуального опыта. На первый план выходит свободная визуализация образов галлюциногенного характера (правда, подчиненная неким закономерностям, описываемым глубинной психологией) и складывание на основе увиденного и услышанного (отсюда шрути) мифов как формы их первичного осмысления. Для этого, в принципе, было бы достаточно одного только фармакологического воздействия. Последующий период должен был ознаменоваться противоречием

между личным психотехническим опытом брахмана в ритуале и уже сложившейся и сакрализованной мифологии вед. По-видимому, это противоречие устранялось благодаря внешним воздействиям со стороны прочих участников ритуала, позволявшим контролировать сюжеты и характер видений брахмана, которые стали носить не столько психоделический, сколько гипногенный характер. Именно этот период подразумевает необходимость активного внешнего вмешательства в состояние брахмана, а следовательно, и необходимость в практике шанги, а вместе с ними и ахимсы как их неотъемлемого компонента. Развитие же психотехники йоги – свидетельство победы живого индивидуального опыта над ритуальной догмой. Развитие психотехники приводит к осознанию недостаточности утвердившегося мифа и, как следствие, к возникновению, по определению Е.А. Торчинова, «религий высшего порядка». Одной из характерных особенностей подобного перехода (в данном случае, совершенно очевидной, что является дополнительным свидетельством в пользу высказанного предположения) называют отход от утилитарных целей психотехники и их рассмотрения как «средства постижения истины, освобождения, спасения или самореализации» [91 с. 89].

Переход от ритуала к йоге представляется с психотехнической точки зрения, во-первых, переходом от использования психоделика для изменения сознания к нефармакологическим методам. М. Элиаде утверждал, что появление йоги вообще явилось следствием утраты тайны сомы: «Открытие полнокровного и блаженного единства с богами существования не давало покоя индивидуальной духовности в течение долгого времени после исчезновения оригинального напитка. Отсюда – поиски иных методов достижения такого состояния: аскеза, оргиастические эксцессы, медитация, техника йоги, мистическая самоотдача» [104 т. I с. 196]. Это предположение не кажется столь уж неправдоподобным, если, например, принять во внимание, что правительственный запрет на клиническое применение ЛСД в США послужил импульсом к разработке немедикаментозных заменителей для продуцирования аналогичного состояния [39 с. 12-17]. Сравните йогу Патанджали, которая определяется последним («Йога сут-

ра» I. 2) как йогах читтаврители ниродхьях («пресечение деятельности сознания»), что достигается последовательным разрушением всех видов его «деятельности» (читта-вритти) с опорой на психотехнические практики в сочетании с физиологическими приемами.

Во-вторых же, представляется, что путь от ритуала к йоге был сопряжен с переходом от продуцирования гипногенного состояния с опорой на внешние импульсы в виде ритуальных действий к медитации с максимальным абстрагированием от объектов внешнего мира и максимальным же сосредоточением на внутреннем состоянии. При этом очевидна преемственность во многих приемах и принципах, а также отчетливо считываются следы переходного состояния, к каковым представляется возможным отнести и наиболее известный прием йогического сосредоточения – концентрацию сознания на одной точке (экаграгу), при которой йогин становится «нечувствительным к любому другому сенсорному или мнемотическому раздражителю» [105 с. 112]. Напомним, что при гипнотическом состоянии торможением охвачена не вся кора головного мозга, а отдельные ее участки при том, что сторожевые центры сохраняют возбудимость, обеспечивая связь с внешней действительностью. По-видимому, созерцание брахманом внешнего ритуала шло по пути перераспределения значения внешнего воздействия и личного психотехнического мастерства до созерцания единственной точки. Однако созерцание это осталось необходимым функциональным элементом в такого рода деятельности. Показательно, что сохранение связи с внешним миром в самадхе осознавалось и самими носителями приемов йогической практики. Так, упомянутые нами стадии самадхи вместе называются саламбана самадхи («самадхи с поддержкой»), что объясняется тем, что «они связаны с материальным субстратом» [там же с. 144].

Текстуально этот переход в психотехнике связывают с переходом к араньякам и упанипадам, а также к «символизации ритуала», которая «не означает ничего похожего на «деградацию», «распад» ритуала; скорее наоборот: это его усовершенствование путем преимущественного использования именно той его стороны, которая составляет действующее начало любого ритуала вообще. Этот

«действующий принцип», кстати, носит наименование Брахман, хорошо известный «абсолют» текстов упанишад» [82 с. 60]. Вероятно, завершающей точкой в усложнения и «символизации» ритуала и стала экаграта, на которой сосредотачивает свое внимание йогин.¹ Таким образом, в распределении функций между брахманом и другими участниками центр тяжести постепенно переносился на психотехническую деятельность первого.

Однако, как мы помним, ритуал как опыт соприкосновения со "священным", основанный на преимущественно интуитивной правополушарной деятельности существует в своеобразном симбиозе с мифом как первичной левополушарной рефлексией на эти впечатления. Таким образом, переход к дискурсивным текстам упанишад – обратная сторона и тем самым еще одно косвенное свидетельство качественного усложнения психотехнической деятельности, обеспечивающей встречу со "священным". Тем более что, как известно, «самые ранние логические диспуты ... касались содержания священных текстов, различных интерпретаций тех или иных положений Вед» как откровения [105 с. 78-79].

Таким образом, предложенная Г.-П. Шмидтом интерпретация действий шан-ти представляется, как минимум, упрощенной, больше соответствуя представлениям, известным как «золотое правило нравственности»: «(не) поступай по отношению к другим так, как ты (не) хотел бы, чтобы они поступали по отношению к тебе». Представления эти характерны как для христианской культуры (ср. евангельскую формулировку: «Итак во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними» (Мф. 7, 12), так и для индийской, встречаясь в «Махабхарате», в буддизме, – но в любом случае, речь совершенно очевидно идет о социально-этической норме. Автор не учитывает «великое речение» *tat tvam asi*, которое, как мы убедились, генетически предстает приемом ритуального самоотождествления брахмана со Вселенским Единством.

При переходе к йоге обязанности адхварью по поддержанию оптимального состояния и контролю над ним совмещались самим созерцающим йогиним.

¹ Представляется, что своеобразную параллель в усложнении и символизации в абстрактных видах изобразительного искусства эта точка находит в «Черном квадрате» К. Малевича как предполагающем максимум творческих усилий зрителя при минимуме изобразительных средств автора.

Очевидно, что в этом случае, наиболее ценным для такого рода деятельности оказывается индивид способный, самоотождествляясь с убиваемым животным или срубаемым растением или переживая на индивидуально-психологическом уровне момент светопредставления, сохранять способность к ее дальнейшему осуществлению. Но как мы попытались продемонстрировать (см. 1 раздел), данное качество достигается тренировкой, которая приводит даже к изменениям на нейрофизиологическом и биохимическом уровнях, и может формироваться в повседневной жизни в процессе неустанной практики ахимсы, сохраняющей то же назначение, что и в ритуале: содействовать находящемуся в измененном состоянии сознания индивиду в сохранении эмоционального состояния, необходимого для успешного сосредоточения. В итоге йогин оказывается способным на высших стадиях самадхи испытывать «одновременно и собственную безмятежность, и разрушение Вселенной» [105 с. 146]. Отсюда и основной акцент раннего буддизма и джайнизма на практику ахимсы как на основной элемент первого этапа йоги. Если в ритуале функцию ингибируемого левого полушария брахмана восполняют действия других его участников, воспроизводящих миф как подвергнутые первичной формально-логической обработке впечатления брахмана, то в йоге эти функции разведены во времени: правополушарная гиперфункция медитирующего йогина уступает место этапу систематизации впечатлений, их анализу, сопоставлению с предшествующими знаниями и пр. Разведенными во времени оказываются в йоге и одновременные в ритуале функции адхварью и брахмана, связанные с успокоением и достижением эмпатии как неотъемлемыми элементами сосредоточения.

Это позволяет переосмыслить упоминание ахимсы в упанишадах как возможного варианта традиционных даров, приносимых жрецам (дакшинах), что традиционно трактуется с этической точки зрения. Данный пассаж «Чхандогьи» оказывается включенным в общий контекст рассуждений о жизни человека как о жертвоприношении. Ахимса рассматривается как элемент воздержания (от причинения вреда живым существам). Воздержание же, как известно, – «это уже часть жертвы, принесение божеству собственной жизненной силы и воли»

[35 с. 437]. Однако нельзя не учитывать показанную выше психотехническую природу ведийского ритуала. Обращает на себя внимание тот факт, что практика пяти «добродетелей», среди которых названа ахимса – подвижничество, даяние, честность и правдивость – чрезвычайно напоминают стадию ямы в йоге, которая объективно содействует той же цели – достижению перманентного состояния неотвлеченности и транквилизации, необходимого для сосредоточения.

Чрезвычайно интересным представляется наличие среди «даров» даяния (dāna), если учесть, что в буддизме, сделавшем особый акцент на практику ахимсы, весьма популярны сюжеты пожертвования собственного тела бодхисаттвой (ср. [23 с. 48]), причем «неритуальное самопожертвование совершалось во исполнение обета даяния (dānapāramitā), гарантировавшего повышение духовного статуса бодхисаттвы в следующем рождении» [там же]. Если же принять во внимание характерную для индийской культуры вообще и для буддизма в частности психологическую подоплеку спасения, несложно предположить, что и, и еще одна знаменитая буддийская добродетель каруна (активное сострадание), как и ахимса, способствовали одной цели – добиться некоего особого психологического состояния личности (выражающееся в умении успешно самоотождествляться с объектом медитации, мысленно воплощаться в него), которое находит внешнее проявление (наряду с неотвлеченностью, полным отсутствием агрессивности и пр.) и в готовности к самопожертвованию. Это состояние и определяет в конечном итоге «духовный статус».

Что же касается рассмотрения рассматриваемых «добродетелей» в качестве альтернативы дарам, рискнем высказать на этот счет некоторые соображения. Представляется, что в последующей традиции наиболее близким, преемственным по отношению к идее, изложенной в этом пассаже «Чхандогьи» оказывается одно из положений «Законов Ману», соседствующее с многочисленными шлоками, содержащими требование ахимсы: «Тот, кто на протяжении сотни лет ежегодно приносит в жертву лошадь, и тот, кто не ест мяса, имеют равные за-

слуги» (V. 53)¹. Принесение даров – вклад жертвователя в жертвоприношение, приближающий к спасению. Приравнивание их к перечисленным видам практики означает признание их действенности в приближении к спасению, эквивалентной ритуалу с его психотехническим по природе «оставлением мира смертных и вхождением в мир бессмертных». Вспомним, что функция этих даров в ритуале как внешней опоры в психотехнической деятельности брахмана в принципе совпадает (см. выше) с функцией подготовительного этапа йоги, на котором и возвращаются эти «добродетели». Это позволяет высказать предположение о том, что данный отрывок как раз и отражает переход от гипнотической психотехники ритуала к аутогипнотической психотехнике йоги, как известно, рассматривавшей их в качестве своего подготовительного этапа. Именно таким образом ахимса, вероятно, и практиковалась бродячими аскетами в пре-джайнский период.

Переход от психотехники брахманизма, носившей дорогостоящий и элитарный характер (чего стоила одна профессиональная подготовка брахмана, заучивание вед, а также необходимость в значительном количестве участников со специализированными функциями) к несравнимо более демократичной и дешевой психотехнике йоги, несомненно, открывал простор для дальнейшей проповеди возможности спасения для каждого и зависимости спасения от индивидуальных усилий в джайнизме и буддизме.

Завершая тему происхождения принципа, следует отметить, что факт письменной фиксации данного термина в обозначенном контексте в ведах не означает невозможности того, что сам принцип ахимса в его разобранном нами прагматическом практико-психологическом аспекте функционировал ранее. Высказывалась точка зрения о доарийском автохтонном происхождении принципа ахимса (ср. [111 s. 53 sq; 136 p. 7]). Джайны, замеченные в практике ахимсы в ее наиболее радикальных формах, как известно, возводят свое происхож-

¹ К слову, уже само это положение вступает в неразрешимое противоречие с теорией об этическом происхождении ахимсы как «критики жестокой ритуальной практики брахманизма».

дение к доарийскому периоду развития культуры. В пользу этого можно привести несколько доводов, основанных на высказанных выше соображениях.

Весь комплекс психотехнических представлений генетически довольно сложен. Он включает явно арийские элементы, восходящие к индо-иранскому периоду, как то упомянутая культура употребления сомы. Однако комплекс многих психотехнических приемов, включая практику аскезы, связывается с воздействием доарийской харапской традиции [28 с. 8]. Вспомним о харапском прото-Шиве, изображенном в окружении животных (см. рис. 1 С. 65). В индуизме Шива часто предстает в образе Пашупати – покровителя скота, кроме того, он известен и как покровитель йогоинов.¹ Важно также упомянуть, что «судя по материалам лингвистики, археологии и литературных памятников, отправление религиозных обрядов у индоариев в период их расселения в Индии не было связано с воздвижением крупных алтарей и храмовых комплексов», при том, что, судя по памятникам харапской эпохи, для нее были характерны пышные церемонии жертвоприношения с участием жрецов [там же с. 7-8]. Обращают внимание и на то, что именно «Атхарваведа», соотносимая со жрецом-брахманом, совершавшем «ментальную жертву», подверглась наибольшему неарийскому (дравидийскому) влиянию [там же с. 21], что еще раз свидетельствует об автохтонном генезисе психотехники.

Обращает на себя внимание тот факт, что комплекс приемов, связанных с фармакологическим изменением сознания имеет индо-иранские корни, а комплекс нефармакологических приемов, погружающих в названное состояние (практика тапаса, традиционно имеющая, кстати, своим неотъемлемым приложением ахимсу) – дравидийские. Исходя из таких особенностей генезиса индийской психотехники, резонно предположить, что и такой функционально неотъемлемый элемент нефармакологических психотехнических приемов, каким была ахимса, также мог иметь автохтонное происхождение. Однако Г. П. Шмидт такое предположение категорически отмечает на основании «находки

¹ Обращает на себя внимание тот факт, что в философском осмыслении пашупати – “Владыка душ”, всего одушевленного (подробнее см. статью “Пашупати” в ГЛОССАРИИ).

костей животных в районе Мохенджо-Даро и Хараппы» [144 р. 627] ... Вместо комментариев, приведем его же, бесспорно, ценное наблюдение над тем, что и Джина и Будда, которых особенно сложно заподозрить в нарушении ахимсы, не были вегетарианцами и что отождествлять между собой понятия вегетарианство и ахимса совершенно некорректно.

К сказанному можно добавить предположение о том, что практикуемое в ритуале убийство животного и употребление его мяса явно должно было сакрализоваться. Но, как известно, есть два типа "священного": позитивно-открытый (связанный с присутствием в нем божественного начала) и негативно-скрытый (связанный с запретом входить с ним в контакт). Причем названные типы «соотносятся с возникающими в ходе ритуала чувствами благоговения и ужасной тайны» соответственно [88 с. 36]. Все, что было сказано выше о происхождении ахимсы, очевидно соотносится с позитивно-открытым типом. Но нет никаких оснований исключать и наличие негативно-скрытого. Как следствие, такие действия могли табуироваться на профанном уровне существования вне ритуала. Об этом свидетельствуют источники, посвященные брахмачарину – ученику брахмана. Период ученичества предполагает для еще не посвященного брахмачарина хранение обета ахимсы (ср. «Законы Ману» II. 177; «Гаутама дхармасутру» 2. 17). Некоторые источники даже упоминают такие подробности, как запрет срубать деревья во время поиска хвороста в лесу («Параскара грихьясутра» 2. 5. 9). Напомним содержание приведенных выше отрывков инициации (упанаяны), когда учитель предаёт ученика всем богам и всем живым существам, «для целостности» (*ariṣṭyā*), кстати, синонима *ahiṃsāyāi* в ритуале. Понятно, что посвященный ритуал констатирует способность брахмачарина самоотождествляться с богами и живыми существами. Но до этого момента еще не подготовленный ученик, испытывающий благоговейный страх перед сакральным состоянием брахмана (его тайна пока скрыта для него, приближение к ней, отождествляемое в его сознании в том числе и с ритуальным убийством, и со срубанием дерева для сооружения столпа, грозит опасностью) обязан избегать преждевременной встречи со "священным". Если посмотреть на это с психоло-

гической точки зрения, очевидно, что, скажем, мяснику, работающему на бойне, для которого убийство – повседневная рутинная обязанность, выполняемая почти автоматически, прочувствовать, что «нервы жертвы находятся под его кожей» и самоотождествиться с ней в акте жертвоприношения было бы несколько сложнее, чем брахмачарину, дотоле никогда не совершавшему убийства, которое окутано для него «ужасной тайной».

Что же до вегетарианства, практикуемого в период ученичества, то помимо прочего оно могло также объективно способствовать формированию неагрессивного типа личности, т. к. мясо, отсутствующее в рационе брахмачарина, содержит гормоны (особенно адреналин) и некоторые вещества, способствующие специфической настройке нервно-гуморальной системы. Таким образом, вегетарианец уподобляется нехищному травоядному животному со всеми вытекающими последствиями как для его поведения, так и состояния. В момент же употребления таким индивидом мяса в ритуале, вероятно, происходил своеобразный всплеск гормональной активности, что не могло не отражаться на его состоянии, подобном легкому опьянению, и приводить к взлету творческой активности.

Таким образом, могли иметь место два совершенно независимых источника ахимсы: как психотехнического приема для посвященного (в последствии для практикующего брахмана) и табу для мирянина. Отсюда отмечаемое противоречие в «Законы Ману» в объяснениях ахимсы, одно из которых несет в себе явные черты упомянутого «золотого правила нравственности», обещая тем, кто ест мясо, ту же участь в другой жизни (V. 55), а другое – допускающее насилие в ритуале.

* * *

Итак, функционально и генетически именно прагматический практико-психологический аспект ахимсы в индийской культуре и религии представляется исходным. Включение принципа в ритуальные действия успокоения, вероятно, преследовало целью способствовать достижению особого состояния, пола-

гавшегося необходимым для проведения ритуала. В дальнейшем применяемые в ритуале свойства ахимсы были использованы в практике йоги.

Прочие же аспекты ахимсы (сотериологический, этический, онтологический) представляются более поздним явлением, результатом рефлексии на первичное ядро ее формировавшейся доктрины. При этом важно отметить, что практико-психологический аспект ахимсы, по-видимому, никогда не прекращал подразумеваться, хотя и не всегда обсуждался эксплицитно. Ахимса, несомненно, принадлежа к тому древнейшему общекультурному фонду идей, из которого «каждый мыслитель мог черпать то, что ему нужно» [65 с. 14], стала неизменным источником вдохновения (по сути, дериватом) для различных систем древнеиндийской философии последующих эпох, в том числе и буддийской [72 с. 8-9].

ГЛАВА II. РЕЦЕПЦИЯ ДОКТРИНЫ АХИМСЫ В КИТАЕ

Из анналов Срединного государства мы узнаем о духовной должности верховного кармаданы при военной свите китайских императоров, который разъезжал «с большой государственной печатью на спине и мечом в руке», о том, как буддийские монахи возглавляли вооруженные восстания и становились опорой находящимся у власти династиям, привлекались в качестве военных советников и обучали войска. Особой славой при этом пользовались чаньские монахи, которые, например, слыли настолько искусными фехтовальщиками, что изучению их мастерства посвящались книги [132 р. 128-132].

Еще большей воинственностью отмечалось поведение последователей буддизма в Японии, куда, как известно, это учение пришло из Китая. Так, в период междоусобной борьбы феодалов в XV-XVI вв. «монастыри превращались в настоящие крепости, которые наводняли вооруженные монахи. Отряды одних сект нападали на монастыри других сект и подвергали их разграблению. ... Монахи по сути дела превращались в банды вооруженных разбойников, враждовавших друг с другом, терроризировавших население, разорявших страну...» [25 с. 69-70]. Наконец, общеизвестным является факт теснейшей духовной связи дзэнских школ Сото и Риндзай в Японии с идеологией самурайства. Сами подвижники Дзэн нередко являлись выходцами из самурайского сословия.

При этом важно подчеркнуть, что столь далекие от миролюбия наклонности, по-видимому, отнюдь не осуждались и не рассматривались самими монахами дальневосточного буддизма как препятствие к спасению. Они руководствовались девизом: «Во времена испытаний мы возглавляем войска, но когда опасности устранены, вновь превращаемся в монахов» [132 р. 131].

Справедливости ради необходимо отметить, что подобные факты характерны не только для дальневосточного буддизма (ср. тибетский [40; 152]). Они были широко распространены и в буддизме махаяны периода Кушанской империи, что позже приводит «к появлению культа «дхамапал» или «защитников веры»

как первоначально именовали себя многие индийские раджи, стоявшие на защите буддийского вероучения» [46 с. 224-225]. Буддийские монахи также были замечены в военных походах в защиту дхармы (ср. [142 р. 73]).

Интересно, что эти факты известны и в связи с самыми ранними этапами развития индийского буддизма. Так, уже при дележе мощей Будды дело дошло до конфликта с применением оружия («Дигха-никая» II. 166). По приказу знаменитого популяризатора ахимсы Апоки было истреблено 18 тыс. адживиков за осквернение одним из них изображения Будды. Другой благочестивый буддист, царь Харша сжег 12 тыс. приверженцев млеччхов, построив после этого пять монастырей на тысячу монахов каждый [29 с. 355]. Есть данные, свидетельствующие о том, что уже в эпоху гуптов (300-500 гг.) общины буддийских верующих активно противостояли иноземному вторжению, а некоторые их представители даже становились прославленными полководцами [79 с. 305-306].

Однако куда более этих фактов интересно отношение к ним, вырабатываемое в каждом случае, те смыслы, в которых пребывает верующий буддист, взявшийся за оружие. Очевидно, что в индийском буддизме махаяны, для школ которой был характерен активный поиск решения проблемы спасения для последователей-воинов, преступивших в силу необходимости выполнения ими профессиональных обязанностей заповедь ахимсы [46 с. 225], они явно не совпадали с китайскими.

Сам факт существования такого поиска свидетельствует о том, что военная служба в индийском буддизме все же полагается препятствием на пути к спасению. Препятствие же, пусть и преодолимое, не может полагаться средством спасения, в каковое, например, превращаются воинские искусства в чаньской традиции, став органической частью религиозной практики.

Представляется, что объяснение этих фактов лежит в плоскости своеобразия чаньской этики, определяемого, в свою очередь, даосским влиянием.

2.1 Особенности трактовки и практики ненасилия в китайских религиозно-философских системах

Даосизм осуждает насилие, чему посвящено немало пассажей в «Дао-дэ цзин», хотя и не отвергает полностью самой возможности его применения: «Кто служит главе народа посредством Дао, не покоряет другие страны при помощи войск, ибо это может обратиться против него. Где побывали войска, там растут терновник и колючки. После больших войн наступают голодные годы. Искусный [полководец] побеждает и на этом останавливается, и он не осмеливается осуществлять насилие» (§ 30); «Хорошее войско – средство, [порождающее] несчастье, его ненавидят все существа. Поэтому человек, следующий Дао, его не употребляет... Прославить себя победой – это значит радоваться убийству людей. Тот, кто радуется убийству людей, не может завоевать сочувствия в стране. Благополучие создается уважением, а несчастье происходит от насилия» (§ 31). Ср. также § 8, 69, 73 и др. Гораздо менее однозначно отношение к этике вообще и к ненасилию как проблеме этического порядка.

Высшей целью даосской практики является религиозная трансформация, связанная с подчинением собственных психофизиологических процессов всеобщей закономерности функционирования Вселенной, достижением резонанса с космическими ритмами, что способствует познанию и пробуждению «истинной природы» даоса.

В результате этой трансформации «обретается сила правления людьми и природой. Как известно, эта регулирующая сила, в текстах, именуемых даосскими, так и в тех, которые именуют конфуцианскими, называется Дао» [107 с. 411]. Такое состояние получило название «единства с Дао». Для реализации этой цели полагалось необходимым абстрагироваться от любых конвенциональных понятий и норм, включая в первую очередь соблюдение этико-ритуальной нормы ли, ставшее высшим гносеопраксиологическим принципом идейного оппонента даосизма конфуцианства.

Проблемы добра и зла, согласно даосизму, суть конвенциональные понятия, принадлежат ложному уровню существования, противопоставляемому сакрализованному существованию в единстве с Дао – категорией онтологической, к проблемам человеческой этики никакого отношения не имеющей: «чередования жизни и смерти его (совершенномудрого) не трогают, к понятиям добра и зла он безразличен» («Чжуан-цзы» гл. 2). Поэтому сама постановка вопроса о нравственности или безнравственности насилия некорректна для даосизма, она неактуальна для него.

Это подчеркивается и самой доктриной: «Небо и земля не человеколюбивы и к сущему относятся как к жертвенной соломенной собаке; совершенномудрый не человеколюбив и к народу относится как к жертвенной соломенной собаке» («Дао-дэ цзин» § 5 цит. по: [48 с. 138]); «Когда Дао стало ущербным, то появились "човеколюбие" и "справедливость"» («Дао-дэ цзин» § 18 цит. по: [там же]).

Доктрина акцентирует внимание на относительном характере принятых в обществе норм морали: «О несчастье! Оно является опорой счастья. О счастье! В нем заключено несчастье. Кто знает их границы? Они не имеют постоянства. Справедливость снова превращается в хитрость, добро – в зло. Человек уже давно находится в заблуждении» («Дао-дэ цзин» § 58).

Искусственно созданные человеком (жэнь-цзао), характерные для мирского существования, этические нормы не просто обмирщвляют (десакрализуют), но при утвердившемся противопоставлении сакрализованного состояния Дао-человека обыденному и профанируют (оскверняют) [35 с. 422] существование в гармонии с Дао, т. е. в известном смысле, греховны. Они нарушают его фундаментальные принципы – у-вэй – действия в соответствии с Дао, а также дзыжань – принцип спонтанности, «само-собойности».

Все это применительно к насилию может означать лишь одно: если конкретная ситуация требует, предпочтительнее спонтанно проявить агрессивность, чем допустить насилие над собственной природой, следуя каким бы то ни было конвенциональным по своей природе этическим нормам, ведь сердце человека,

обладающего высшей добродетелью, «должно следовать внутренним побуждениям» («Дао-дэ цзин» § 8).

Даосизм отрицает любое насилие над человеческой природой, причисляя к нему и этико-ритуальную норму ли, призванную организовать, упорядочить природные устремления, в коих конфуцианство усматривало разрушительную силу: «Высшее человеколюбие в не-деянии, и нет для него ничего несделанного. Высшая справедливость в деятельности, и ей есть что делать. Высший ритуал в деянии, и никто не откликается ему, а он ведет [людей] за собой, словно держа их за рукав халата. Поэтому утрачено Дао – и появляется дэ – благо; утрачено дэ – благо – и появляется человеколюбие. Утрачено человеколюбие – и появляется справедливость. Утрачена справедливость – и появляется ритуал. Ведь ритуал нужен при убожестве преданности и верности. Он начало смуты» («Дао-дэ цзин» § 38 цит. по: [48 с. 138]).

Таким образом, совершенномудрый (ценностный идеал даосизма) в своих поступках руководствуется не этикой, а пустотой, отсутствием мотивов, спонтанно. Ему, отрешившемуся от личных устремлений, подчинившему свое естество универсальным закономерностям Вселенной, действующему в гармоничном единстве с Дао, нет никакой необходимости совершать какие бы то ни было искусственные усилия для того, чтобы соответствовать нормам нравственного поведения. Речь при этом, разумеется, идет о Высшей нравственности, а не о принятых в обществе условных нормах морали. Будучи погружен в самозабвенное состояние (дзы-ван), он добродетелен, не осознавая этого: «путем реализации в своем поведении принципов у-вэй и дэ дао-человек бессознательно воплощает высшее представление о добре как о естественности (цзыжань)» [48 с. 139].

Сказанное выше отражает отношение даосской доктрины к социально-этическим представлениям вообще и к человеколюбию, – синониму ненасилия в китайском буддизме, как будет показано далее, – в частности. Однако, как мы видели, проблема ненасилия не исчерпывается исключительно этической составляющей.

Это понималось и составителями «Дао-дэ цзин», которые возможность применения насилия рассматривают в первую очередь с точки зрения целесообразности таковой для реализации религиозной прагматики – достижения «единства с Дао».

Даосы, также не лишённые тоски по утраченному Первоначальному Единству, унаследовали ее из более ранних этапов китайской культуры. Страсть к переживанию этого архаического состояния находила свой выход в проявлявшейся на всем протяжении китайской истории «ностальгии по Раю», в стремлении «восстановить с помощью священного экстаза «изначальную ситуацию» – первобытную совокупность (хунь дунь 混沌, 浑沌.)» [104 т. II с. 16-17], которая существовала до сотворения мира.

По-видимому, воспроизведение данного состояния составляло цель шаманской экстатической практики, процветавшей на юге Китая (царство Чу, южная часть бассейна Янцзы). К ней возводят и религиозную практику даосов: «Известно, что когда шаман впадает в транс, душа его покидает тело и блуждает в космических сферах. [...]. Выражение «путешествовать к истоку всех вещей» обозначает главное в мистическом опыте даоса. Это экстатическое путешествие представляет собой возвращение к "началу" всего сущего; избавляясь от времени и пространства, дух обретает вечное настоящее, которое превосходит жизнь и смерть. Речь идет о переоценке и углублении шаманского экстатического состояния» [там же с. 30-31]. Эта идея не единожды находит подтверждение в даосских текстах. Сравните, например: «[Познав же] отчужденность от жизни, (он) был бы способен стать ясным, как утро, сумел бы увидеть единое. Увидев единое, сумел бы забыть о прошлом и настоящем. Забыв о прошлом и настоящем, сумел бы вступить [туда, где] нет ни жизни, ни смерти» («Чжуанцзы» гл. 6).

По мнению М. Элиаде, понятие «одно» в знаменитом пассаже из § 42 «Дао-дэ цзин»: «Дао рождает одно, одно рождает два, два рожают три, а три рожают все существа» – «равняется здесь понятию «первородной целокупности»;

оно соотносится с первобытным хаосом, известным нам по многим мифологиям» [там же с. 21]. Похоже, М. Элиаде остался не одинок в своих наблюдениях и данная точка зрения находит поддержку (ср. [90 с. 162-178]. Этим объясняется стремление даоса к единению с природой, его желание вернуться к первоначальной простоте (пу), естественности (дзыжань), к положению, существовавшему в самом начале, к исходной точке Творения – то есть к Дао.

Даос, достигший «единства с Дао», «живет в состоянии непрерывного экстаза» [104 т. II с. 31]. Его состояние сознания сакрализуется, противопоставляясь доктриной обыденному: «Совершенный человек чист духом. Он не чувствителен ни к жару охваченного пламенем леса, ни к холоду разлившихся вод; ни молния с громом, раскальвающая горы, ни буря, вздымающая океан к небу, не в силах его испугать. Тучи – упряжь его колесницы, солнце и луна – ее колеса. Он обходит, странствуя, все Четыре моря» («Чжуан-цзы» гл. 2). Налицо явное сходство с описаниями «экстатических полетов» в главе о «косматых аскетах» «Ригведы». Вообще, «состояние блаженства (эвдемонии) само по себе есть имитация божественного существования, не говоря уже о разного рода состояниях экстаза» [106 с. 53].

Такого рода переориентация сознания предполагает некий путь, отчасти схожий с тем, что был характерен для индийской культуры. Как и для индийской культуры, для даосизма характерны представления об относительности, непостоянстве и неистинности мира, данного в обыденном опыте; ему противопоставляется единое, континуальное Дао, которое истинно, но при этом имманентно феноменальному миру: «Дао, [которое] может быть Дао, не есть постоянное Дао. Имя [которое] может быть именем, не есть постоянное имя. Безымянное – в нем начало неба и земли. Имеющее имя – мать всех вещей» («Дао-дэ цзин» § 1).

Весьма близка и идея соответствия макрокосма и микрокосма человека, осуществляющего экстатическую практику: «Понимание вселенной, общее для всей китайской философии, не материалистическое и не анимистическое (система верований, сосредоточенных вокруг душ-субстанций); оно может быть на-

звано магическим или даже алхимическим. Вселенная видится здесь как иерархически организованный механизм, в котором каждая его часть воспроизводит целое. Человек есть микрокосм (малый мир), строго соотносящийся с этим макрокосмом (большим миром); его тело воспроизводит план космоса. Между человеком и вселенной существует система соответствий и соучастий» [153 р. 385].¹

Для постижения истинного, «постоянного» Дао также требуется изменение сознания: «Надо лишь забыть себя, довериться пути, чтобы почувствовать его, достичь слияния с Дао, состояния всеединства, приобщенности к миру» [37 с. 161].

Таким образом, согласно даосам, экстатическая практика – это и способ необходимой трансформации сознания, и путь познания мира, и единственно истинное существование, в котором снимается двойственность между обыденным опытом и сакральным «единством с Дао»: «Совершенное знание – это только знание экстатическое, поскольку оно не содержит в себе дуализма бытия» («Чжуан-цзы» цит по: [104 т. II с. 31]).

Характерно, что в обеих культурах ставка в познании мира делается на пробуждение интуиции. По мнению А. Уотса, «находиться в Дао» и есть состояние, когда у человека хорошо развита интуиция [92 с. 41]. Однако сумма конкретных психотехнических приемов, практиковавшихся с целью пробуждения интуиции в обеих культурах, принципиально различна.

Известно, что даосские методы психотехники получили дальнейшее развитие в Чань-буддизме, по выражению К.Г. Юнга, одном «из самых удивительных порождений китайского духа, который забеременел от буддизма» [41 с. 7]. Поэтому чаньские методы, – в известном смысле, итог эволюции даосской психотехнической практики – позволяют строить предположения и о механизме действия некоторых даосских принципов.

¹ Вообще, идея имманентности Абсолюта психике – весьма распространенное явление в восточных религиозных традициях (ср. подробнее [91 с. 307-308]), что по-видимому, свидетельствует о единообразии того переживания или измененного состояния сознания, которое лежит в основе этой идеи.

В предыдущей главе мы рассматривали методы пробуждения интуиции, традиционные для индийской культуры. Общие положения, связанные с принципами действия этого процесса, следующие. Обычные состояния сознания характеризуются комбинацией эмоций, восприятия и знания, или аффективно-когнитивными ориентациями. К измененному состоянию сознания может привести любая радикальная перестановка в аффективно-когнитивных процессах. Наиболее часто рассматриваемые состояния возникают на основе разрушения хорошо и давно усвоенных комплексов аффективно-когнитивной переработки информации, которая носит преимущественно автоматический характер, что отчасти обусловлено врожденными нервными программами, которые связывают перцептивно-когнитивные процессы, отчасти потому, что интерпретация окружающей действительности основана на хорошо усвоенных аффективно-когнитивных структурах. Сила связи между аффектами и когнитивными операциями сознания определяется интенсивностью аффектации. «Когда аффект ярко выражен, мы имеем нечто подобное установке, выражающейся в форме предрассудков, догматизма и авторитарности». Сознание изменяется, «лишь если индивид сможет изменить, временно разорвать эти связи или прервать кажущиеся автоматически связанными процессы» [49 с. 136].

Как представляется, в индийской культуре традиционно практиковался такой метод изменения связи между аффектом и знанием, при котором интенсивность аффекта снижалась, благодаря погружению в состояние эмпатии, соотносимо-му нами с практикой ахимсы. В результате, «установка, выражающаяся в форме предрассудков, догматизма и авторитарности» уступала место интуиции.

Однако в Чань-буддизме практиковался принципиально отличный метод: нарушение привычных связей между аффектом и знанием обеспечивалось за счет необычно интенсивных эмоций в ответ на внезапный и сильный раздражитель («техника ошеломления»). Его роль могли выполнять, например, парадоксальные диалоги с учителем (вэнь-да 问答), коаны (кит. гуньянь 公案) – неожиданные и парадоксальные загадки учителя. Если решение коана требовало порой достаточно продолжительных усилий, то «в процессе вэнь-да наставник

оказывает на сознание ученика более активное и непосредственное воздействие, иногда требуя мгновенного ответа на внезапно заданный вопрос» [53 с. 60]. С той же целью практиковались толчки, шипки, не спровоцированные, внезапные и очень болезненные удары по голове (нередко палкой или другими предметами), резкие окрики и пр.: «С помощью высказываний, соединяющих противоречивые понятия и взаимоисключающие установки, и вопросов, не имеющих формально-логического решения, наставник вводит адепта в состояние резкого когнитивного диссонанса, постепенно усиливаемого посредством других методов психофизического воздействия: неожиданных ударов, окриков, восклицаний и т. д. Психологическое напряжение приобретает характер пограничной ситуации...» [там же]. Традиционные воинские искусства, как показали исследования, также играли в этом не последнюю роль [19; 20].

Представляется, что в даосизме практиковался типологически сходный способ разрушения сложившихся аффективно-когнитивных связей в целях пробуждения интуиции как главного метода познания (чжи 知). Он представлял собой метод мгновенных интуитивных прозрений в осознании целостности мира и в ощущении себя органической частью этой всеобщности: «Когда ничто не радует, не гневит, не несет ни наслаждения, ни горестей, то тьма вещей приходит к сокровенному единству. Тогда нет ни истинного, ни ложного, изменения происходят подобно сокровенным вспышкам» («Хуайнань-цзы» гл. 1).

Культивируемое в даосизме «бессознательное» состояние естественности и спонтанности, достигаемое последовательным разрушением рационального интеллекта, отсутствием концентрации, отсутствием самосознания, сравнивается самой доктриной с ощущением алкогольного опьянения: «Пьяный, вывалившийся на ходу из повозки, может сильно разбиться, но не до смерти. Кости у него такие же, как и у других людей, но несчастья он встречает иначе, потому что его дух пребывает в состоянии безопасности. Сел в повозку неосознанно и упал неосознанно. Мысли о жизни и смерти, удивление и страх не проникают к нему в сердце, и поэтому, падая, он не сжимается от страха. Если человек при-

обретает подобную целостность от вина, то какую же целостность должен он обрести от Спонтанности (дзыжань)!» («Чжуан-цзы» гл. 19).

По всей видимости, описанное состояние уже способствовало ослаблению связей между аффектами и когнитивными процессами. При этом роль внезапного сильного раздражителя, вызывавшего интенсивные эмоциональные переживания, нарушая привычные связи между эмоциями и интеллектом и способствуя пробуждению интуиции, могли выполнять и естественные факторы: те повседневные обстоятельства, с которыми сталкивался даос, вызовы, предлагаемые ему самой жизнью. Речь идет, например, об угрозе самой жизни, ценность которой в даосской культуре, в отличие от индийской, была чрезвычайно велика. Достаточно вспомнить, что в отличие от индийских доктрин «угасания»: мокши и нирваны — конечной целью даосской практики являлось достижение долголетия и даже бессмертия, а представления о посмертном существовании души как отдельной от тела субстанции до проникновения буддизма для китайской культуры характерны не были (см. [89 с. 4-5]).

Таким образом, блаженное состояние дзыжань предстает органическим компонентом даосской технологии интуитивного миропознания.

Вообще, типологические различия в технологии медитации, принятой в индийской и китайской культуре, представляются совершенно очевидными. Так, даосским идеалом является самозабвенное состояние (дзы-ван), характеризующееся отсутствием концентрации, состоянием «рассеянного» сознания, схожего с опьянением, позже получившее в Чань название у-синь (无心) «неум»), которое связано с безустановочностью, отказом от целеполагания, спонтанностью деятельности: «Он идет, сам не зная куда, он останавливается, не осознавая, зачем. Он сливается с окружающим миром и движется вместе с ним» («Чжуан-цзы» гл. 23). Идеальным полагалось естественное (дзыжань 自然) состояние «следования своему дэ (德 своей природе — М.В.) безо всяких попыток отклониться от него. В этом следовании должно полагаться на простоту как руководящий принцип жизни... Человек, следующий

дэ должен вести настолько простую жизнь, насколько возможно» [96 с. 123-124].

Принципиально различие в двух традициях в понимании зависимости между познанием и спасением. Как отмечалось, в индийской культуре зависимость эта была прямой: «Наделенный надлежащим познанием не связывается деяниями (т. е. освобождается от действия закона кармы, достигает спасения); лишенный же познания подвергается круговому течению жизни (сансаре)» («Законы Ману» VI. 74). При этом процесс приобретения знания носил поэтапный прогрессивный характер.

С точки зрения даосской традиции, познание, противопоставляемое врожденной «мудрости» младенца (или даже нерожденного младенца ср. [91 с. 152-153]), связано с нарушением естественности, отпадением от природной простоты (пу): «Когда появилось мудрствование, возникло и великое лицемерие»¹ («Дао-дэ цзин» § 18, ср. также § 19-20), а значит, и препятствует спасению.

Противоположно и отношение к возможности вербализации сакрального знания: абсолютное отрицание этой возможности в даосской традиции («Тот, кто знает, не говорит, тот, кто говорит, не знает» «Дао-дэ цзин» §56), что само по себе свидетельствует об отсутствии практики формально-логического осмысления получаемых впечатлений, и обожествление звуков и слогов, произносимых брахманом, в ведийской.

Состояние, практикуемое в даосизме, ассоциируется современными психологами с так называемым «плавающим осознанием», при котором поведение автоматизировано, определяется социальными программами и генетической заданностью [57 с. 23]. Однако при этом ими признается естественность этого состояния и «его самодостаточность в потоке обыденной реальности, в которой приобретенные навыки автоматизированного социального взаимодействия и внутренней работы имеют положительный смысл в аспекте экономии психической и физической энергии» [там же].

¹ Такая позиция даосизма в отношении познания была также оппозиционна конфуцианской (ср. «Лунь Юй»: «Учиться и постоянно повторять изученное – разве это не радость?»)

Чжуан-цзы сравнивает сознание совершенномудрого с зеркалом, лишь отражающем внешние объекты, но не сосредотачивающимся на них, подобно тому, как к чистому зеркалу «не пристаёт ни грязь, ни пыль» («Чжуан-цзы» гл. 7). Этот образ связан не только с разбираемым нами состоянием дзы-ван, или у-синь, но и восприятием мира в его целостности – еще одним приемом даосизма, в отличие от индийской йоги с ее экагратай – предельным сосредоточением на мельчайшем его фрагменте.

В чаньской практике достижение такого состояния считалось желательным. Это состояние сознания получило название «сознания подобного воде, или луне», когда оно не фиксирует воспринимаемой информации, а только скользит по поверхности реальности, как свет луны по глади спокойной воды. К этому образу нередко обращается чаньская литература и искусство (ср. строфы чаньского поэта Хань Шаня эпохи Тан):

Я сердцем подобен осенней луне
И горному озеру чисто-прозрачному,
Но это ни с чем не сравнимо и невыразимо

(цит по: [20]).

В индийской же культуре для обозначения подобного состояния вводятся понятия, имеющие отрицательную коннотацию: прамада – безумие, опьянение, невнимательность, небрежность и ашама – бесконтрольность, автоматизм, отсутствие осмысленности в действиях. Обозначенное состояние рассматривается как препятствующее познанию. Сравните, например, XIV главу «Бхагавад-Гиты» (как известно, посвященную изложению йоги):

Сияет саттва в счастья, а раджас в карме царствует,
Гася свет знания истинный, в прамаде тамас властвует (9).
Страсть к сонма дел течению, несущему безудержно,
Укоренилась в раджасе, о средь бхарат бесстрашнейший (12).
Взрастает в саттве знание, а в раджасе же – алчность,

Невежество, незнание, а также заблуждение (17).¹

Вообще, индийская медитация предполагает сосредоточение. Так, один из основных связанных с ней приемов – упомянутая нами экаграта – считается достигшим своей цели, в том случае, если его результатом стало «быстрое и ясное отслеживание всех отвлеченных и механических тенденций, которые доминируют в профаническом сознании» [105 с. 111], разумеется, имея в виду их дальнейшее беспощадное последовательное искоренение. Ахимса, как было показано, также способствует сосредоточению.

Успокоению, транквилизации, исчерпанию аффектов, лежащему в основе индийской психотехники, противопоставляется спонтанность и естественность в их проявлении, характерные для даосской традиции, которая также негативно относясь к возможности применения насилия, по-видимому, делает это по совершенно иным основаниям.

«Дао-дэ цзин» обозначает причину. Она состоит в сохранении покоя для обретения беспристрастности как оптимального состояния для соединения с Дао: «Нужно сделать [свое сознание] предельно беспристрастным, твердо сохранять покой, и тогда все вещи будут изменяться сами собой, а нам останется лишь созерцать их вращение» («Дао-дэ цзин» § 16). Действительно, какова необходимость в насилии, если для совершенномудрого все развивается в соответствии с принципами у-вэй (не-деяния, а точнее «действия без усилий» [96 с. 272]) и дзыжань (самоестественно, следуя Пути). Нет необходимости бороться, когда ничто ему и не сопротивляется. Подобные воззрения вообще традиционны для китайской культуры, где «все определяет воля Неба (тяньмин), от него зависит богатство и бедность, счастье и несчастье. Если человек обладает личной силой

¹ *sattvaṃ sukhe sañjayati rajaḥ karmaṇi bhārata
jñānamāvṛtya tu tamaḥ pramāde sañjayatyuta (9).
lobhaḥ pravṛttirāmbhaḥ karmaṇāmāśamaḥ spṛhā
rajasyetāni jāyante vivṛddhe bhāratarābha (12).
sattvātsañjāyate jñānaṃ rajaso lobha eva ca
pramādamohau tamaso bhavato 'jñānameva ca (17)*

(дэ), то ему не нужно бороться, само Небо благоприятствует, посылает поддержку и может простолюдина сделать императором» [36 с. 45].

На первый взгляд, приведенный пассаж из «Дао-дэ цзин» как будто буквально воспроизводит объяснения, принятые в индийской культуре. Однако нельзя не отметить принципиальных различий в дефинициях самого понятия насилия.

В Индии понятие химса (насилие) абсолютизируется. Под ней понимают любое причинение вреда при любых обстоятельствах, в любой форме и под любым же предлогом. В даосских представлениях насилие есть нарушение природы вещей, естественного ритма жизни. Это открывает простор расширительному толкованию понятия.

Действительно, вполне можно предположить вероятность таких ситуаций, когда «природа вещей» требует тех или иных насильственных действий, само воздержание от которых лишь по форме ненасильственно, а по сути — еще более злостное надругательство над естественностью и спонтанностью.

Поэтому, в отличие от индийских представлений, в даосизме допускается сама возможность насильственных действий, в том случае, если они не вредят психологическому состоянию, полагаемому необходимым для практики «соединения с Дао», в качестве какового рассматривалось сохранение спокойствия: «Хотя он [благородный муж] думает: оружие является орудием несчастья, оно не является орудием благородного мужа, но все равно допускает: пользуюсь, если нет другого выхода. Тем не менее наивысшим считаю спокойствие и равнодушие. Если побеждаю, не считаю это прекрасным» («Дао-дэ цзин» цит. по: [66 с. 122]); «Главное состоит в том, чтобы соблюдать спокойствие, а в случае победы себя не прославлять» (§ 31); «Он побеждает и себя не прославляет. Он побеждает и не нападает. Он побеждает и не гордится. Он побеждает потому, что его к этому вынуждают. Он побеждает, но он не воинственен» (§ 30).

По-видимому, подобные взгляды распространялись и на сферу человеческой психики: меньшим злом представлялось проявление аффекта, в том числе и аг-

рессии, чем такое насилие над собственной природой, каковым расценивалось его подавление.

В пользу такой точки зрения могут свидетельствовать особенности генетически связанных с даосизмом направлений традиционных китайских военно-прикладных искусств, адептами которых нередко становились даосы. Речь идет о так называемых внутренних стилях у-шу и в первую очередь о тайцзицюань (см. [19]).

Очевидно, что аффектация в условиях боевого единоборства неизбежна. Более того, она необходима для успеха в данном виде деятельности: «Такие эмоции, как гнев, ярость и т. д., характерные для ситуации единоборства, позволяют специфическим образом настраивать гомеостаз, психофизиологические реакции, стимулировать их для выполнения этой специфической деятельности» [21 с. 38-39]. Однако особенностью психофизической подготовки адептов упомянутых направлений у-шу становилась установка на внешнее выражение эмоций, их «выплескивание» при сохранении насколько это возможно эмоционального равновесия: «Отстраненность, невовлеченность даоса в свои «страсти» позволяли избегать тех негативных последствий, которые несут бурные эмоциональные реакции (прежде всего – расстройство когнитивной сферы) для психики... Поскольку эмоции, страсти и другие феномены психической жизни человека не являлись уже принадлежностью человека, находящегося в состоянии единения с Дао, то он в принципе мог проявлять, скажем, ярость (не быть яростным, а именно проявлять ее, вести себя яростно), оставаясь в то же время совершенно бесстрастным, совершать какое-то действие и в то же время не переживать его как таковое, то есть находиться в состоянии не-деяния» [там же с. 39].

Для обозначения такого состояния доктриной вводится понятие «удар без усилия» («Дао-дэ цзин» § 69). Сравните также: «Умный полководец не бывает воинственен. Умелый воин не бывает гневен. Умеющий побеждать врага не нападает... Это я называю дэ, избегающее борьбы... Это значит следовать природе и древнему началу [дао]» (§ 68); «Кто храбр и воинственен – погибает, кто

храбр и не воинственен – будет жить... Небесное Дао не борется, но умеет побеждать... Оно спокойно и умеет управлять [вещами]» (§ 73).

Отметим попутно, что в противовес рассмотренному в первой главе направлению в современной западной психологии, рассматривающему в качестве основной меры преодоления негативных последствий агрессии установление контроля над чувствами, существует, пользуясь отнюдь не меньшей популярностью, и другое.

В свое время такие исследователи, как З. Фрейд и К. Лоренц, считавшие, что агрессивные действия являются проявлением природных инстинктов, или драйвов, основные меры контроля агрессии видели в «истощении и отводе спонтанно проистекающей агрессивной энергии» [62; 125]. Поэтому в 60-70-е годы XX века широкое распространение получили методы вытеснения, перемещения и катарсиса, пользующиеся особой популярностью в психотерапии, а сама «агрессивная» терапия заняла еще со времен З. Фрейда прочные позиции, которые она удерживает и сегодня. Идея о «катарсическом освобождении» предполагает, что «агрессивность может быть вытеснена через наблюдение сцен насилия, а также через интенсивные выразительные акты, такие, например, как избивание замещающей цели или же псевдоакта на реальную цель» [81 с. 258].

Таким образом, бурное выражение эмоций, в том числе и связанных с проявлением агрессии, в даосизме, по всей вероятности, окончательной целью преследовало избавление от них, что полагалось необходимой мерой на пути к «единству с Дао».

Возвращаясь к типологическим различиям китайской и индийской психотехники, напомним, наконец, о «тестовой» функции ахимсы, практиковавшейся в ходе ритуала жертвоприношения. Тогда, переживая свое единство с окружающим миром, брахман испытывал боль и предсмертные страдания убиваемого животного, как свои собственные, что позволяло ему судить о том, что искомое состояние «целости» (*arīṣṭyā*), по сути, преодоление различия между субъектом

и объектом созерцания, подготавливающее его к соединению с Брахманом, достигнуто. Сложно было бы предположить наличие подобного приема ритуальной практики в китайской культуре, учитывая многочисленные древнейшие археологические находки, свидетельствующие о грандиозных по размаху массовых захоронениях насильственно умерщвленных животных, большого количества челяди и охраны вместе с почившим правителем.

Действительно, в даосской практике мы находим принципиально иные методы как «единения» с миром, так и «тестирования» готовности к этому состоянию. Тестом полагается отсутствие на пути даоса любых помех, преград, которые если он и встречает, обтекает, как вода. В этом смысле, как не парадоксально, ненасилие также несет тестовую функцию, но принципиально иначе, чем в ведийском ритуале. Отсутствие необходимости в насилии – признак «соединения с Дао». Ср. «Дао-дэ цзин»: «Умение обходиться без насилия – это великая Благодать, это дэ (воплощение Дао)». Ср. также § 24; 81.

По мнению Д.Т. Судзуки, «идея соучастия или эмпатии, – это интеллектуальная интерпретация первичного опыта; пока речь идет о самом опыте, в нем нет места для подобной дихотомии. Тем не менее, интеллект навязывает себя и разрывает опыт, чтобы сделать его пригодным для интеллектуальной трактовки, а это – дискриминация и раздвоение. Первоначальное чувство тождества тогда утрачивается, интеллекту позволяет идти свойственным ему путем, разрывающим на куски реальность. Соучастие и эмпатия являются результатом интеллектуализации. Это способствует философии, не располагающей первоначальным опытом» [149 р. 105].

Приведенное мнение классика исследования Дзэн кажется абсолютно бесспорным в системе дзэнского мировоззрения, ведь, согласно тому же автору, «Дзэн желает свободного и не обремененного ума; даже идея единства и целостности является препятствием и удушающим силком, угрожающим изначальной свободе духа» [148 р. 41], хотя и весьма симптоматичным с точки зрения сложившихся стереотипов в отношении ахимсы – идеи, прочно укоренившейся в современном массовом сознании как норма общественной морали, утвер-

ждающая безусловную ценность человеческой жизни (ср. историографический обзор). В связи с приведенными цитатами сделаем несколько наблюдений над типологическими различиями в функциях сострадания, характерных для двух культур.

Как было показано в первой главе, в индийской культуре эмпатия традиционно включалась в религиозную практику как некий технологический прием, применяемый с целью погружения в состояние сознания, которое полагалось необходимым для реализации той или иной религиозной прагматики.

Для дальневосточной культуры подобные функции для эмпатии характерны не были. Об этом свидетельствуют как принципиально иные приемы, практикуемые с той же целью, так и сама точка зрения Д.Т. Судзуки, не допускавшего и мысли о том, что эмпатия может быть чем-то еще, кроме как конвенциональной нормой. Представляется, что такая позиция неслучайна.

Положения даосской доктрины в Китае разрабатывались не в конфессионально замкнутом культурном пространстве, а в процессе постоянной идейной полемики с конфуцианством, влияние которого отчетливо прослеживается и в отношении (причем, как мы помним, резко отрицательном) к «человеколюбию» – фактически, синониму сострадания – как к исключительно моральной категории, с точки зрения даосизма, условной, искусственной, не свойственной природе («Небу и Земле») и явившуюся результатом деградации Дао и Дэ, навязываемой извне и препятствующей проявлению спонтанности.

Итак, если в индийской культуре ненасилие сопряжено с эмоциональным состоянием эмпатии, то его даосская практика предполагает отсутствие всяких эмоций вообще, а эмпатию традиционно идентифицирует исключительно с нормами общественной морали. Таким образом, функционально необходимости в ахимсе в системе даосской религиозной практики не было. Хотя в обоих случаях цель такой практики одна – неустанные поиски блаженства Первозданной Всеобщности.

2.2 Специфика "распознавания" принципа ахимсы в китайской социокультурной среде

Хорошо известно, сколь весомую роль ахимса играла в системе индийского буддизма. Будду называют «апостолом ахимсы». Данное положение является первым предписанием в системе шила. Оно зафиксировано в «Виная-питаке», «Ангуттара-Никае» и ряде других канонических текстов. Включено оно и в систему "восьмеричного благородного пути". Можно было бы уверенно причислить его к тому кругу идей, объединяющих необозримое количество школ и авторов и «составляющих неотъемлемую принадлежность каждой из индивидуальных систем», который «дает нам право говорить вообще о «буддизме» как о характерном буддийском мировоззрении», о чем писал О.О. Розенберг [78 с. 46], если бы не одно обстоятельство. Открыв, например, энциклопедический словарь «Китайская философия» статьи «ахимса» мы в нем не найдем [53]. Но ведь широко известно, что буддизм наряду с даосизмом и конфуцианством стал органической частью китайской культуры, войдя в синкретический комплекс «трех религий» (сань цзяо 三教), где каждое из перечисленных учений полагалось дополнением к двум другим. Следовательно, такие краеугольные положения религиозно-философской системы буддизма, как принцип ахимса, на первый взгляд, должны были бы стать достоянием китайской философии. Однако очевидно, что этого не произошло. Но не позволяет ли это высказать предположение об изменении лишь термина ахимса¹ притом, что обозначаемый им принцип столь же бережно соблюдается последователями китайского буддизма, как и индийского? Однако система боевых искусств, органично включенная в число традиционных «чаньских (дзэнских) искусств» в религиозную практику, равно как и многочисленные случаи участия монахов дальневосточного буддизма в военных действиях позволяют в этом усомниться.

¹ В Китае утвердился перевод термина ахимса не посредством транслитерации, а передачей точного значения (ср. [123 р. 106], подробнее см. ниже).

Эти факты будоражили умы не одного поколения исследователей. Оценивая несоответствие между данным видом религиозной практикой Дзэн и основами буддийской этики, но так и не найдя ему убедительного объяснения, они не скупилась на эмоциональные замечания, подобно Д.Т. Судзуки, писавшему: «Может показаться странным, что Дзэн вошел в кровь и плоть японского военного сословия и стал неотделим от самурайского духа. Ведь буддизм, какие бы формы он не принимал в той или иной стране, оставался в первую очередь религией сострадания. Ни разу за всю свою долгую историю буддизм не был связан с войной. Как же тогда могло случиться, что Дзэн укрепил боевой дух японского воина?» [147]. Таким образом, при попытках объяснения этих фактов возобладало мнение о волевом отказе от фундаментального постулата индийского буддизма, коим, вне всякого сомнения, является ахимса. А. Уотс в одном из основных своих сочинений «Путь Дзэн», характеризуя факт принятия самурайством данной школы буддизма и ее близость идеологии этого сословия, писал: «Каким образом миролюбивое учение Будды можно связать с военным искусством, – всегда оставалось загадкой для буддистов других направлений. По-видимому, это означает полный разрыв просветления с нравственностью» [92 с. 167].

Труды Д.Т. Судзуки и А. Уотса датируются первой половиной XX в. Однако мнение по этому вопросу некоторых современных авторов не претерпело с тех пор сколько-нибудь заметного изменения. Такова, например, позиция, обозначенная в книге У.Л. Кинга «Дзэн и путь меча». Солидаризируясь с мнением Д.Т. Судзуки, автор отмечает «искажения возвышенной нравственности и религиозных идеалов», не приводя этому факту никакого объяснения и давая обескураженному читателю лишь сомнительное утешение тем, что «подобные искажения имели место не только в японской идеологии и культуре» [52 с. 5].

Однако учитывая религиозные мотивы приверженца Дзэн, стремящегося к спасению, его сложно заподозрить в намеренном отступлении от Пути, с первого же шага по которому он должен был столкнуться с необходимостью следовать рассматриваемому принципу. В связи с этим встает вопрос о том, не может

ли объясняться возникновение столь своеобразной трактовки принципа закономерными процессами, связанными с его восприятием в условиях иной культуры.

Прежде чем обратиться к специфике восприятия принципа необходимо выяснить, что он представлял собой к моменту проникновения в Китай, куда он был передан в основном в структуре учения махаяны. Учитывая же, что доктрина ахимсы сложилась задолго до возникновения этого направления буддизма и что именно диалог определяет специфику всего историко-философского процесса в Индии, есть все основания рассматривать ахимсу не только и не столько как буддийскую идею, сколько как общеиндийский принцип, переданный с буддизмом в Китай. Это обстоятельство делает необходимым для корректного понимания содержания передаваемого принципа обратиться к краткому обзору его эволюции в пределах индийской культуры.

Говоря о специфике понимания ахимсы в джайнизме нельзя не отметить, что данный принцип там явно культивируется (ср. [140]) Следование ему предполагает не только бережное отношение к живым существам, спектр которых в данном учении необычайно широк (см. «Уттарадхьяна-сутру» XXXVI. 81-82), но и находит весьма своеобразное выражение в виде ношения марлевых повязок и щеточек для спасения микроорганизмов [ibid]. О том, что ахимса – главный постулат джайнской доктрины свидетельствует «Ачаранга сутра», утверждающая, что любая доктрина, допускающая насилие под любым предлогом, есть «учение недостойных». В отличие от джайнизма, в буддизме, для которого столь ярко выраженный культ ахимсы нехарактерен, основной акцент переносится на практику принципа как психорегулирующего и психотрансформирующего фактора в системе буддийской йоги: «В «Абхидхармакоше» (IV) подчеркивается значение намерения. Если вы, метаясь в тыкву, случайно убили человека, то это не убийство. Этот взгляд, очевидно, выдвигается в противовес аргументу джайнистов о том, что человек, который убивает, хотя бы и неумышленно, виноват в

убийстве, подобно тому как тот, кто касается огня, хотя и ненамеренно, обжигается» [76 с. 616].

Отмечая этот факт, нередко приводят пример самого Будды Шакьямуни, умершего, согласно преданию, в результате употребления в пищу блюда из мяса дикого кабана (сукаратаддхам) («Дигха-никая» II. 187 и сл.). В этой связи небезынтересно обратиться к пассажиру «Суттанипаты», проводящему водораздел между вегетарианством и ахимсой: «Разрушение жизни живых существ, убийство и заклятие, удушение и похищение, ложные речи, обман и похищение — вот что оскверняет человека, а не скромная пища. Необузданность в плотских наслаждениях, жадность к сладостям жизни, близкие связи с нечистыми, несправедливость и неуверенность — вот что оскверняет человека, а не скромная пища» и т.д. Сентенция завершается: «Чистый в чувствах, охраненный во впечатлениях, твердый в дхарме, шествует Мудрый, радуясь тому, что прекрасно и праведно, разрушив все узы, далеко за собой оставив всякое страдание, он никогда не привяжется вновь ни к чему видимому и слышимому» («Суттанипата» II. 2. 4-12). Скоромной пище противопоставляются также жестокость, грубость, клевета, предательство, безжалостность, надменность, неоказание помощи, гордость, пустословие, пьянство, лесть, зависть, спесь, несправедливость, зло, недобросовестность, лживость, двуличие, душевная низость, греховность, необузданность в отношении живых существ, хитрость, непочтительность, враждебность.

Нетрудно заметить, что среди пороков перечисляются либо качества личности, ее психологические характеристики, либо поступки, косвенно об этих качествах свидетельствующие. Ценностный идеал, обрисованный в завершающей части, также психологичен. В приведенном отрывке налицо иллюстрация «изъянов чувств», преодолеваемых йогической практикой, что подчеркнуто противопоставляется культуре и моральной норме. Именно изменение психологического статуса личности является определяющим в продвижении по пути к спасению. Роль ахимсы в этом традиционна.

Итак, сотериологический аспект ахимсы в буддийской доктрине определяется главным образом ее включением в систему буддийской йоги, которая, по выражению Ф.И. Щербатского, «является почти неизбежной в той части каждой [индийской – М.В.] системы, которая называется «путь» (марга) и где рассматриваются средства перехода из феноменального мира в абсолюте» [102 с. 218]. При этом «все способы, которые применяются для того, чтобы помочь сознанию сосредоточиться на одной единственной точке, более или менее одинаковы во всех философских системах. В них нет абсолютно ничего буддийского» [там же с. 213].

Таким образом, в религиозно-практической доктрине буддизма о «пути» (марга), точнее в ее предварительной части накопления добродетелей (самбхара-марга) ахимса выполняет традиционные психотехнические функции, характерные и для других индийских систем, а именно, способствует абстрагированию от внешнего мира, сдерживанию чувств, успокоению, наконец, возвращению эмпатии по отношению к любому объекту окружающей действительности (что связано с основополагающим представлением о мире-страдании), способствуя тем самым, с одной стороны, реализации указанных задач, а с другой, преодолению различий между субъектом и объектом, необходимому для слияния с Абсолютом.

Что касается философии, то есть основания говорить о нравственном совершенствовании в целом как о материале рефлексии. Здесь главным источником традиционно служит не палийский канон, а более поздний труд – «Абхидхармакоша» Васубандху. Данный источник считается систематическим изложением «Абхидхармавибхана-шастры», которая в свою очередь представляет собой комментарий на «Абхидхарму» Сарвастивады – одной из самых ранних буддийских школ. Данный источник также отражает функции ахимсы в системе буддийской йоги. Согласно ему, нравственное совершенствование человека представляет собой вытеснение из потока (сантана) положительными (кушала) свойствами отрицательных (акушала). Причем уже само наличие отрицательных свойств в сантане загрязняет весь поток. При этом свою чистоту теряют

все элементы, и даже центральный из них – виджняна (чистое сознание) также подвергается загрязнению (клеше) («Абхидхармакоша» II. 54. 57; IV. 9; V. 12). Один класс загрязнения – дришти-хейа – может быть преодолен познанием, а другой – бхавана-хейа – только йогой, или самадхи (там же, I. 40). Показательно при этом, что сама йога является нравственно-безразличным элементом. Все это подтверждает предположение о вытеснении в соответствии со «стратегией несовместимых ответов» любых аффектов, препятствующих сосредоточению и познанию, эмпатией (несомненно, положительным свойством личности в системе буддийского мировоззрения) в процессе йогической практики.

В махаяне, как известно, отношение к ахимсе претерпевает изменения в связи с критикой идеала архата. Архату прежде всего вменяется в вину его эгоцентричность, которой противопоставляется альтруистический идеал бодхисаттвы.¹ Однако несмотря на то, что ахимса как нравственная добродетель уступает свое место дане и каруне, в системе религиозной практики она продолжает занимать прежнее место. Архатство в махаяне выступает как часть пути бодхисаттвы. На второй ступени пути («незагрязненность» — вимала) бодхисаттва овладевает совершенством нравственности "шила", которое и представляет собой освоение классического «восьмеричного пути».

Как мы помним, все способы применяемые в индийской культуре для сосредоточения, «более или менее одинаковы». Поэтому в махаяне в связи с усилением значения психологического фактора роль ахимсы как одного из методов сосредоточения только усиливается, в то время как ее роль как морального фактора, фактора общественной регуляции, ценностного ориентира ослабевает.

Выход среди других добродетелей на первый план каруны (сострадания), несколько потеснившей ахимсу, представляется знаменательным тем, что отражает очередной шаг в эволюции индийской психотехники. Теперь для практики эмпатии и, как следствие, преодоления барьера между я и не-я нет необходимости не только в предварительном созерцании ритуального убийства, но и вообще в упоминании о насилии, которое предполагает ахимса (напомним, озна-

¹ Наиболее ярко критика архата представлена в Вималакирти-нирдеша-сутре и в Саддхарма-пундарика-сутре.

чающая воздержание от насилия под влиянием эмпатии). По-видимому, это взаимосвязано с изменениями в философии махаяны, для которой становятся характерны представления о том, что абсолют имманентен миру, в связи с чем изменилось и назначение йоги. Как писал Ф.И. Щербатской, «мистическая сила йоги призывалась теперь не для того, чтобы произвести подлинное изменение в строе вселенной, а для того, чтобы изменить ложные воззрения неискушенных людей интуицией того, что абсолютно реально» [102 с. 233]. Так был совершен еще один шаг от ритуала и его практики в сторону обмирщвления йоги.

Состояние, в которое вступает бодхисаттва на второй ступени совершенствования в результате освоения «восьмеричного пути», в основе которого лежит практика ахимсы, содействующая абстрагированию от внешней действительности, успокоению и концентрации, – это «способность к любви и радости» [47 с. 67].

Культ в махаяне будд и бодхисаттв означает, что последователи испытывают по отношению к ним возвышенную любовь и отождествляются с ними (это означает: «Я – бодхисаттва, жертвенный и сострадательный»), что отражает общую для рассматриваемого периода тенденцию, учитывая активно практикуемый к этому времени в индуизме принцип бхакти (ср. [29 с. 495]). «Войдя в образ» жертвенного бодхисаттвы, точнее осуществив соответствующую религиозную трансформацию личности, адепт вне всякой связи с насилием способен испытывать перманентное чувство эмпатии по отношению ко всему миру и тем самым более успешно преодолевает грань между субъектом и объектом, что полагается необходимым для соединения с Абсолютом.

Напомним также, что эмпатия – непосредственный эмоциональный отклик на переживания другого лица, вне зависимости от содержания этих переживаний, будь то страдание или любовь. Эмпатия – это не только сострадание, но и сопереживание в самом широком контексте. Эротический компонент, широко представленный в это время в индийской религии, принцип бхакти, предполагавший ответные чувства к преисполненному любви к верующему божеству, не меньше сострадания содействовал преодолению субъект-объектных отноше-

ний, равно как и преодолению агрессивности (ср. «стратегию несовместимых ответов»).

Таким образом, в махаяне, в форме которой буддизм преимущественно утвердился в Китае, ахимса сохраняет свою традиционную роль лишь на предварительном этапе, связанном с транквилизацией, исчерпанием аффектов.

Представление о специфике восприятия доктрины ахимса в Китае можно получить из текста под названием «Фань-ман-кинг» (禁網經), или «Brahma-jāla-sūtra» («Сутра о сетях Брахмы»), который традиционно рассматривается в Китае как Виная-питака махаяны [120 p. 30; 132 p. 133]. Он представляет интерес в силу нескольких причин.

Я. дэ Гроот характеризует этот текст как пользующийся в современном Китае исключительной популярностью [132 p. 133]. Однако главной причиной нашего интереса к тексту «Фань-ман-кинг», перевод которого приписывается никому иному, как знаменитому Кумарадживе, является тот факт, что при ближайшем рассмотрении индийский текст «Brahma-jāla-sūtra» оказался кроме названия не имеющим ничего общего с китайской «Виная-питакой» махаяны. Дальнейшие изыскания показали, что «Фань-ман-кинг» был, скорее всего, составлен в Китае в период с 420 по 502 гг. [120 p. 30], а следовательно, максимально представителен как источник, отражающий характерные особенности реального восприятия носителями китайской культуры излагавшихся в нем идей, в том числе идеи ненасилия, которой в нем уделено немало внимания.

Первая обращающая на себя внимание особенность текста – это форма изложения. Его положения представлены в виде системы чрезвычайно жестких предписаний. Подобная форма изложения идей была, мягко говоря, не вполне характерна для индийской культуры, где было распространено представление об относительности писаного закона и примате внутренних убеждений перед ним, в том числе и в отношении ахимсы. Сравните, например, эдикты Ашоки: «Продвижение людей на пути дхармы достигнуто двумя способами: ограничивающими предписаниями, касающимися дхармы, и внутренним убеждением.

Из этих способов ограничивающие предписания не столь важны, гораздо важнее внутреннее убеждение. Ограничивающие предписания – это, когда я, например, указываю: «Таких-то животных убивать не следует! – и другие подобные ограничения, установленные мною. Однако благодаря внутреннему убеждению люди гораздо больше продвигаются по пути дхармы в том, что касается нанесения вреда живым существам и неубиения животных» (колонный эдикт № 7). Вообще, законы в Индии носили, как правило, рекомендательный характер. Показательно, что большинство шлок в них написано в желательном наклонении – опгативе. Несомненно, это справедливо и для отношения к морали и праву в буддизме.

Понимание относительности закона, конвенциональных норм характерно и для махаяны: «Великосущий бодхисаттва, Субхути, не должен держаться ни дхармы, ни не-дхармы. Поэтому Татхагата говорит изречение с намеком: «Те, кто знает, что рассуждение о дхармах подобны плоту, должны оставить дхармы и не-дхармы» (Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутра §6).

Форма изложения идей, характерная для текста «Фань-ман-кинг», больше соответствует конфуцианской традиции. Но форма изложения идей сутры вполне достойна их содержания. Создается ощущение, что рассматриваемый текст каждым иероглифом утверждает не буддийскую мораль, а высший принцип Конфуция о соблюдении ритуальной нормы ли. То же отмечает и комментирующий текст Ян дэ Гроот: «Две добродетели всегда стояли на первом месте в Китае среди всех этических предписаний – сяо и чжун, или безоговорочное подчинение, уважение и послушание всем представителям власти от императора до родителей и учителей. «Фань-ман-кинг» также делает упор на них, проповедуя их с особым вниманием снова и снова на каждой странице» [132 р. 138].

Действительно, чего только стоят пассажи подобные следующим: «Когда Шакьямуни обрел окончательное просветление, сидя под деревом бодхи, первое, что он сделал, он сформулировал правила «Пратимокшы» бодхисаттвы, которые требуют соблюдение сыновней почтительности и послушания по отношению к родителям, учителям, монахам, а также Трем Драгоценностям (Буд-

де, Дхарме (закону) и Сангхе (монашеской общине) – М.В.). Когда почтительность и послушание доведены до своего полного совершенства, тогда почтительность получает характеристику моральных заповедей» (цит. по: [120 p. 30]) или: «Мы должны быть преисполнены сыновних чувств, послушания и сострадания по отношению к нашим родителям, нашим братьям и другим родственникам», «Если мы дети Будды, мы должны постоянно поддерживать ревностное желание быть преисполненными сыновних чувств и послушания к нашим родителям, учителям и, монахам и Трем Драгоценностям» (цит. по: [ibid p. 34]).

Несмотря на то, что по своим функциям текст представляет собой свод законов для монахов, как было нами отмечено выше (при рассмотрении индийской «Прагимокши»), они, разумеется, не могут противоречить положениям доктрины. Следовательно, включенные в него правила отражают китайскую специфику понимания этих положений.

В одной из заповедей специально оговаривается случай, «если бодхисаттва(!) позволит себе со спокойным сознанием убить живое существо». Это деяние определяется как преступление и за него полагается наказание – изгнание из общины. Судя по этому отрывку, бодхисаттва воспринимается составителями текста как существо, которое может использовать свои преимущества во зло, а не как носителя самых высоких степеней добродетели, кто своим состоянием обязан в том числе неустанной практике ахимсы. Демонстрируемое в тексте представление о бодхисаттве свидетельствует об отсутствии адекватного понимания психологического аспекта ахимсы, характерного для индийского буддизма. Кроме того, сама идея о возможности спонтанного проявления агрессии на внешнем уровне при сохранении «спокойного сознания» характерна, как было показано выше, именно для даосской психотехнической традиции. Интересно объяснение текстом мотивов, которыми должен руководствоваться адепт, воздерживаясь от употребления в пищу живых существ. Запрет объясняется тем, что это живое существо может быть его отцом или матерью в другом рождении. Нетрудно заметить, что такое объяснение также соответст-

вует скорее конфуцианской норме «сыновней почтительности» (сяо), чем принятым в индийской культуре представлениям.

В связи с упомянутой заповедью важно упомянуть и о существовании в китайском буддизме доктрины неуничтожимости духовного начала (шэнь бу ме 神不灭). До распространения буддизма в Китае не было теорий бессмертия души и вообще представлений о душе как об отдельной от тела субстанции. Поэтому анатмавада – одна из основополагающих доктрин буддизма – была понята неадекватно благодаря учению о карме, воспринятой как доктрина, предполагающая наличие в человеке вечного и неуничтожимого духовного начала, что по сути совпадало с самыми грубыми формами индуистской атмавады (учения о душе). Однако такая теория неуничтожимости духа в Китае в III-V вв. и была воспринята как собственно буддийская [89 с. 4-5]. Подобное представление о душе и карме в свете этой доктрины, на наш взгляд, характерно и для текста Фань-ман-кинг. Из такого понимания проблемы воздаяния проистекает, по-видимому, еще одна характерная особенность представлений, отраженных в тексте. Она касается мотивов, которыми должен руководствоваться адепт, воздерживаясь от употребления в пищу живых существ. Запрет объясняется тем, что это живое существо может быть его отцом или матерью в другом рождении. Вместе с тем, такое объяснение соответствует скорее конфуцианской норме «сыновней почтительности» (сяо), чем принятым в индийской культуре представлениям.

Весьма своеобразную трактовку получает идея неврежения на ментальном уровне, которая выражается в положении о запрете убийства «путем заклинаний, проклятий и колдовства», истолковывая непричинение насилия в мыслях в духе самой примитивной магии, игравшей, как известно, заметную роль в системе китайских религиозных институтов [33 с. 61].

33-я заповедь запрещает смотреть на оружие, полки, воинов, командиров, разбойников и повстанцев. Это также наводит на мысль об ее истолковании в духе соблюдения конфуцианской этико-ритуальной нормы ли: не следует ни смотреть, ни слушать, ни говорить несоответствующее ли («Лунь Юй» XII, § 1).

Трактовка сутрой «Фань-ман-кинг» доктрины о недопустимости применения насилия воплощает, на наш взгляд, конфуцианские идеалы гуманности, или человеколюбия (жэнь 仁), должной справедливости (и 義, 义), взаимности, или преданности (чжун 忠), великодушия, или милостивости (шу 恕), братской любви (ди, ти 悌), сыновней почтительности (сяо ти 孝悌) и др.

Эти идеалы, в своей конфуцианской трактовке, имеют исключительно социально-этическую природу, носят характер принятых в обществе моральных норм. Сравните китайский вариант классического «золотого правила нравственности»: «Когда Чжунь Гуи спросили о смысле гуманности (жэнь), учитель сказал: “Не делай другим того, чего не желаешь себе”» («Лунь Юй» XII, § 2) или: «Человек, исполненный гуманности, – это тот, кто, желая поддержать себя, поддерживает других, а желая совершенствовать себя, совершенствует других. Быть способным относиться к другим, как к себе самому, – вот что можно назвать путем следования человеколюбия» («Лунь Юй» VI § 28).

Такая трактовка подменяет характерное для индийской культуры представление об ахимсе как об одном из методов психологического тренинга с целью обретения собственного спасения. Ключ к разгадке причин этой подмены возможно кроется в том же отрывке из «Лунь Юй». Учитель на вопрос о том, что такое человеколюбие, отвечает: «Сдерживать себя, с тем чтобы во всем соответствовать требованиям ритуала (социального – М.В.), – это и есть человеколюбие» («Лунь Юй», XII § 1). Как видим, оба компонента: сдерживание чувств и гуманность – присутствуют как в доктрине ахимса, так и в конфуцианском положении. Отличие лишь в мотивах, но это отличие коренное.

Интересно отметить, что относящиеся к общекитайским, категории конфуцианской философии по своему происхождению также восходят к религиозному ритуалу. Так, центральная конфуцианская категория ли (禮), сочетающая в себе два основных смысла: “этика” и “ритуал”, – имеет этимологическое значение “культовое действие с сосудом”. По своему начертанию иероглифическое изображение ли близко к понятию ти (“тело”, “сущность”, “субстанция”). В основе графического изображения обоих иероглифов – изображение риту-

ального сосуда. До сер. I тыс. ли полагалось фактором как культуросозидания, так и космоупорядочения, основывающийся на религиозном ритуале.¹ Однако и понятие ли, и другие подобные общекитайские категории в учении Конфуция, идентифицировавшего свое учение с мудростью "святых-совершенномудрых" — полумифических правителей, — выраженной в древних канонах "Шу цзин" и "Ши цзин", получили исключительно социально-этическую трактовку. Исходная ориентация на исторический прецедент и жесткая регламентация этических норм стали фундаментальной характеристикой конфуцианства. В результате понятие ли было истолковано как правила регулирования социальных отношений, став наряду с прочими нормами предметом постоянной критики со стороны даосизма, подчеркивавшего их искусственность и противопоставлявшего им принцип следования природному естеству (дзыжань 自然) [55 с. 168].

Таким образом, в рассмотренном тексте доктрина индийской ахимсы, по сути, подменена несколькими положениями китайской этики. На наш взгляд, это обстоятельство может свидетельствовать в пользу той точки зрения, что в Китае положение об ахимсе воспринималось исключительно как предписание морали в духе конфуцианских этических представлений без учета ее психологического и сотериологического контекста, т.к. как известно, в Китае нормы морали являлись самостоятельной ценностью вне их связи с теорией спасения [33 с. 107], которая к тому же была слабо развита автохтонной традицией. В Китае существовала мощная автохтонная этическая система — конфуцианство. Примечательно, что если большинство буддийских терминов передавалось при помощи понятий даосской философии, то, по-видимому, исключительно этический, по мнению составителей «Фань-ман-кинг», вопрос о недопустимости насилия, трактуется в этом тексте в духе именно конфуцианской морали.

Предположения по поводу интерпретации ахимсы получают неоспоримое подтверждение в приводимой К.К.С. Чэном серии текстов, относящихся как к китайской буддийской традиции, так и к конфуцианству. Все они цитируют

¹ Налицо черты типологического сходства с ведийским ритуалом: отождествление человека с объектами ритуала, придания действиям с ними космогонического значения, соотнесение "событий" на небе и в ритуале.

текст под названием «Тъи-вэй По-ли-кинг» (提謂波利經), составленный в период Северной династии Вэй. Данный текст, авторство которого в действительности принадлежит китайскому монаху по имени Тъан-кинг (460 г.), претендует на перевод известной буддийской сутры "О Трапуше (Трапуша) и Бхаллике (Bhallika)" (Виная I. 4). Сюжет сутры о беседе двух торговцев с Буддой, отдыхавшим под деревом бодхи (просветления), на тему тщеты стремления к удовольствию от жизни хорошо известен из многих других источников (прежде всего палийских). Китайский псевдоперевод этой сутры под названием «Тъи-вэй По-ли-кинг» пользовался в Китае значительной популярностью благодаря доступному для широкой публики языку, на котором он был составлен.

Для нас рассматриваемый текст представляет интерес главным образом тем, что в нем была совершена попытка соотнести пять основных буддийских заповедей (ахимсы, запрет воровства, прелюбодеяния, лжи и употребления вызывающих опьянение напитков) с пятью нормами конфуцианства (человеколюбием, должной справедливостью, соблюдением правил приличия, познанием и правдивостью). Такая ссылка, например, появляется в тексте, цитирующем «Тъи-вэй По-ли-кинг», который приписывается известному учителю одной из школ китайского буддизма: «"Не убивать" сочетается с "человеколюбием", "не красть" сочетается с "должной справедливостью", "не прелюбодействовать" сочетается с "соблюдением правил приличия", "не пить опьяняющих напитков" сочетается с "познанием", а "не лгать" сочетается с "правдивостью"» (цит. по: [120 p. 57]). Несмотря на некоторые разночтения в цитатах, в отношении ахимсы соответствие с жэнь (человеколюбием, или гуманностью), устанавливается во всех девяти приводимых К.К.С. Чэном текстах, ссылающихся на данный отрывок из «Тъи-вэй По-ли-кинг» (ср. [ibid p. 59]). В некоторых текстах как человеколюбие рассматривается не только ненасилие, т. е. ахимса, но и сострадание (ср. [ibid p. 58]), что еще раз подчеркивает то обстоятельство, что в Китае имело место распознавание психологической по своей природе индийской заповеди ахимсы как исключительно социально-этической, близкой конфуцианским. Это получило поддержку и у самих конфуцианских авторов: «Вводная часть буд-

дийских писаний основана на пяти запретах, которые согласуются с пятью нормами в нашей светской литературе. Так, человеколюбие тождественно не убивать... и т. д. А Вэй Шон (506-672), составитель официального Вэй-шу (толкования конфуцианских канонических текстов 纬书), процитировав тот же пассаж в «Трактате о буддизме и даосизме», приходит к выводу: «В главном это соответствует конфуцианским нормам. Различия только в терминологии» [ibid p. 58-59].

К.К.С. Чэн считает, что подобное соотнесение буддийских заповедей с традиционными нормами морали представляют собой попытку буддистов привести свою этику в соответствие с конфуцианской [ibid p. 55], хотя, как представляется, речь идет, скорее, о попытке ее осмысления посредством описания при помощи знакомых положений автохтонной традиции. Судьба ахимсы в Китае соответствует описанному Ю.М. Лотманом феномену текста, «попавшему из другой культуры». «В этом случае, — писал он, — мы имеем дело с "неправильными" или непонятными текстами, в отношении которых предполагается презумпция осмысленности», способствуя созданию новых правил порождения высказываний [63 с. 568], что в дальнейшем и произошло с доктриной индийской ахимсы в рамках чаньской этики. Действительно, воспринимающий механизм культуры основан на неизбежном сопоставлении, установлении соответствий между элементами воспринимаемого текста (в данном случае, буддийской доктрины) и элементами, составляющими код этой культуры. В данном случае при «считывании» была допущена ошибка, когда элемент, отсутствующий в коде был «распознан» как «свой» и при построении дальнейших высказываний имела место подмена понятий: ахимса как психотехнический прием была подменена положением конфуцианской этики.

В некоторой степени этому могла способствовать и утвердившаяся традиция передачи на китайский язык термина ахимса при помощи иероглифов 不害 (ср. [123 p. 106]) (бу хай) — букв. не вредить, не губить, не причинять вред [54 с. 459, 89]. Передача при помощи транслитерации, как представляется, могла бы подчеркнуть специфику понятия, обозначаемого термином ахимса и в меньшей

мере способствовать столь вольным его трактовкам в духе конфуцианской морали.

Широко известно, что судьбы китайского буддизма во многом были определены логикой процесса перехода этого учения в иную культурную среду. Изначально интерес к буддизму в Китае касался в первую очередь онтологических и гносеологических проблем. Основным итогом восприятия буддизма в Китае, как правило, называют обогащение учения даосизма новыми философскими идеями, позволившими осмысливать результаты богатой даосской практики.

Что же до судьбы последней, обращение к учениям школ китайского буддизма (в сложившемся противопоставлении их «буддизму в Китае» (ср. [96 с. 265]) демонстрирует торжество даосских методов медитации над индийскими. Это свидетельствует в пользу того, что для китайских буддистов именно религиозная практика являлась критерием истины. Причем речь идет о давно сложившейся и освоенной традиционной даосской практике, а не чужеродной, типологически принципиально иной (ср. выше) и, по-видимому, в «период перехода» так до конца и не воспринятой (в чем, очевидно, и не было острой нужды) индийской.

Обычно искажения буддийских понятий связываются в первую очередь с начальным периодом проникновения учения в Китай (I – IV вв.), когда оно рассматривалось как разновидность даосизма, в отношении его происхождения господствовала легенда «о просвещении варваров», согласно которой учение буддизма – результат проповеди Лао-цзы «Дао-дэ цзина» во время его поездки в Индию, а также осуществлялся перевод на китайский индийских терминов, передаваемых через те или иные понятия даосской философии и интерпретация буддийских сочинений на основе идей даосизма методом гэ и («толкования по аналогии») [там же с. 265].

В следующий же период реинтерпретации буддизма в Китае (V век), связанный с деятельностью Кумарадживы и его учеников, была предпринята попытка устранить неадекватное представление о некоторых концепциях буддизма или

подкрепить уже сложившуюся интерпретацию некоторых из них [72 с. 141]. Однако именно в это время и закладываются основы приоритета даосских методов достижения единства с абсолютным перед индийскими, что достигнет апогея в учении школы Чань.

Так, утверждением метода «внезапного просветления» китайский буддизм, как хорошо известно, во многом обязан деятельности Дао-шэна (кит. 道生 355-434) – знаменитого переводчика и толкователя сутр китайского буддизма. Одна из проповедуемых им идей, которую Д.Т. Судзуки назовет «революцией в индийском буддизме» (цит. по: [45 с. 17]), состояла в том, что состояние будды не может быть достигнуто путем постепенного обучения и практики [119 р. 119-120]. Согласно Дао-шэну, достижение такого состояния «является мгновенным актом, подобным прыжку через глубокую пропасть. Человеку либо удастся совершить такой прыжок, и тогда он обретает состояние будды во всей его цельности в этом теле, либо не удастся, и тогда он остается таким, каков он есть. Промежуточных ступеней не существует. Ведь достигнуть состояния будды – значит слиться с у («отсутствием»), или, можно сказать, со «всеуниверсальным сознанием»... Невозможно сегодня обрести единство с одной его частью, а завтра с другой. Единство означает единение со всем целым. Ничто иное цельностью не является» [96 с. 273]. Сравните ведийский ритуальный опыт постепенного «вживания в образ» и самоидентификации с отдельными объектами как предшествующей единству с Брахманом (см. выше). Несмотря на ссылки на «найденную» или «позже переведенную» 23-ю главу буддийской «Махапаринирвана сутры», по-видимому, добавленную туда позже (см. [89 с. 15-16]), согласно которой все живые существа обладают изначально пробужденной природой будды, очевидны даосские корни воззрения автора на практику обретения Вселенского Единства.

Интересна и концепция «видения природы будды», в котором прочитывается опыт «слияния с Дао»: «Это «видение» есть не что иное, как внезапное просветление, ибо природа будды не может быть разделена; поэтому, ее можно либо увидеть целиком, либо не увидеть вовсе. «Видеть» природу будды – значит

стать с ней одним, ибо ее нельзя увидеть извне» [96 с. 274-275]. Налицо апелляция к опыту постижения, пользуясь выражением М. Элиаде, «Великого Одного» причем к даосскому как, по мнению данного автора, единственно истинному. Впоследствии в этих воззрениях обретет благодатную почву учение и практика школы Чань [53 с. 101].

Другой знаменитый ученик Кумарадживы Сэн-чжао (384-414), автор трактата «Мудрость неведения», комментируя «Муламадхьямака-карика» Нагарджуны, определял праджня как «озаряющую силу неведения», выявляющую истинную реальность: «Поэтому мудрец подобен пустому пространству. Он безразличен к знанию (сравните значение знания в индийских поисках спасения: «Каждый уничтоженный образчик "неведения" – это шаг на пути к свободе и блаженству» [105 с. 79]). Он живет в изменчивом мире потребления, но при этом придерживается принципов бездеятельности ... Он молчалив, одинок, бессодержателен и открыт. Состояние его бытия нельзя облечь в слова. Более о нем сказать нечего» (цит. по: [43 с. 83]).

Характерно, что перед тем, как стать учеником Кумарадживы, Сэн-чжао изучал Лао-цзы и Чжуан-цзы [96 с. 270], что явно повлияло на становление его мировоззрения. В Китае его называли «патриархом школы медитации» [43 с. 83]. Собственный медитативный опыт (даосский по сути) был для него критерием истины: «Непостижимое обретается через интуитивный опыт, открывающий видение Срединного Пути» (цит. по: [там же]). Сэн-чжао, как впрочем, и остальные ученики Кумарадживы, не скрывал неприятия типологически иного пути к просветлению. Так, комментируя порицание, полученное Шарипутрой за практику хинаянистских методов медитации в «Сутре о Вималакирти», он отозвался о нем как о «безмерно полезном» [141 р. 139].

Современнику Дао-шэна и Сэн-чжао Хуэй-юаню (ум. 416) принадлежала идея о том, что если следовать по сути даосским (см. выше) «принципам у-вэй и у-синь (无为 无心), то даже совершая различные действия, не будешь жаждать ни вещей, ни цепляться за них. А раз следствие, или воздаяние, кармы обусловлено жаждой или привязанностью, то и карма в таком случае не

навлекает воздаяние» [96 с. 272-273]. Налицо ссылка на опыт «рассеянного осознания» даосизма, типологически противоположный сосредоточению индийской йоги. Идеи Дао-шэна, Сэн-чжао и Хуэй-юаня, как известно, подготовили почву для возникновения учения и практики Чань-буддизма.

Если даже восприятие идей буддийской йоги явно верифицировалось даосским опытом, то что же говорить об отношении к социально-этической проблематике буддизма, особенно принимая во внимание сложившееся в даосизме отношение к положениям конфуцианской этической доктрины как к сути конвенциональным понятиям, препятствующим спонтанности дзыжань и достижению единства с абсолютном (ср. выше).¹ Отчасти этому могла способствовать и известная амбивалентность индийского буддизма в отношении ахимсы, которая одновременно рассматривалась и как психотехнический прием йогической практики для ищущих спасения монахов, и как социально-этическое положение для «сочувствующих» мирян (упасака), этого спасения не сулящего. Разобранный выше текст «Фань-ман-кинг» и цитаты из «Тьи-вэй По-ли-кинга» показывают, что именно в последнем понимании она была «распознана» в Китае.

Последнее, что хотелось бы отметить в связи с ролью реинтерпретации буддизма для последующих судеб ахимсы в Китае, это доктрина Дао-шэна о том, что «доброе дело не имеет воздаяния», основанная на утверждении о том, что практика «отсутствия сознания» (у-синь) и «безустановочной спонтанной деятельности» (у-вэй) не вызывает привязанности к вещам, а значит, кармы [там же с. 276]. Вспомним даосские представления о том, что лишь самоестественным поведением, путем реализации в нем названных принципов совершенномудрый бессознательно воплощает высшее представление о добре как о естественности (дзыжань) в противовес любым конфессиональным по своей природе нормам общественной морали.

¹ Вспомним и известный «синоцентризм», характерный для китайской культуры, проявившийся в концепции Среднего государства – Китая как очага культуры, окруженного с четырех сторон света варварами, – определявший несколько высокомерное отношение к иноземным концепциям, и легенду «о просвещении варваров» во время поездки Лао-цзы на Запад, предполагавшую необходимость освободить истинное учение последнего, распознаваемое в буддизме, от чужеземных «искажений». Все это способствовало довольно вольному обращению с буддийскими идеями.

Учитывая, что по сути этическому понятию «доброе дела» может быть придано сколь угодно широкое толкование, значение данной доктрины в сочетании с даосской идеей о том, что лучше спонтанно проявить агрессию, чем совершать насилие над своей природой для дальнейшей экзегетики ахимсы становится фатальным, особенно если принять во внимание, что и социальный идеал Конфуция жэнь (гуманность), что «означает любить других» («Лунь Юй» XII 22), с которым, как было показано, в Китае отождествлялась ахимса, в принципе также не исключает насилия, в том числе и во имя этой любви.

Сравните чаньскую идею о том, что лучше убить злодея (повинуясь первому естественному движению души, т. е. спонтанно – дзыжань), чем попустительствовать ему, положение чаньской трудовой этики о необходимости занятия сельскохозяйственными работами, неизбежно сопровождаемыми массовой гибелью живых существ, ввиду нужности этого занятия для других живых существ и т. п. (ср. [75 с. 139]).

Итак, будучи воспринятой как социально-этическое предписание, ахимса как практика йогического метода транквилизации и абстрагирования от внешнего мира в пределах китайской культуры не получила сколь-нибудь заметного распространения. Однако связанное в махаяне не столько с практикой ахимсы, сколько с каруной (активным состраданием) преодоление барьера между субъектом и объектом было воспринято в Китае как метод не только буддийской медитации, но и вошло в практику позднего даосизма и философию сюань сюэ [55 с. 128]. В пределах китайской культуры значение ахимсы как психотехнического приема было окончательно сведено к нулю. Что же до ее традиционных в Индии функций, связанных с успокоением, то можно предположить, что в китайской махаяне они восполнялись исключительно посредством практики каруны, а также активной любви. Напомним, что «стратегия несовместимых ответов» и любовь рассматривает в качестве средства снятия агрессивности. Вероятно, традиционная практика с этой целью ахимсы в Индии объясняется влиянием ведийской психотехники, связанной с ритуалом жертвоприношения.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, проведенное исследование, как представляется, позволяет сделать следующие выводы:

1. Среди многочисленных функций, принадлежавших принципу ахимсы в индийской культуре и религии: этико-социальной, правовой, дисциплинарной, эмической, сотериологической, практико-религиозной, психотехнической, – именно прагматическая, практико-психологическая представляется исходной. Эмическая, сотериологическая функция рассматриваемого принципа возникла ранее прочих и изначально была тесно взаимосвязана с его практико-религиозной, практико-психологической функцией. Прочие же аспекты учения об ахимсе (сотериологический, этический, онтологический) предстают более поздним явлением, результатом рефлексии на первичное, психотехническое ядро ее формировавшейся доктрины. При этом важно отметить, что практико-психологический аспект доктрины ахимсы и его исходная и преобладающая роль в системе древнеиндийской культуры, по видимому, никогда не прекращал подразумеваться, хотя и не всегда обсуждался эксплицитно. По сути, он явился дериватом для различных систем древнеиндийской философии последующих эпох, в том числе и буддийской.
2. Практико-психологическая функция принципа ахимсы в системе древнеиндийской культуры в ее сложившемся виде представляла собой некий технологический прием, объективно способствовавший:
 - направленному изменению сознания адепта древнеиндийских психотехнических практик, содействуя его успокоению, установлению контроля над чувствами путем преодоления аффектации агрессии;
 - обеспечению условий для реализации принципа не-деяния как на внешнем, так и на внутреннем, психологическом уровне;
 - отвлечению от внешнего мира и созданию оптимального эмоционального фона для сосредоточения на цели практики.

3. Будучи по своей природе явлением психологического порядка, ахимса практиковалась в ведийском ритуале, а затем и в системе индийской йоги как некое переживание, своеобразное психоэмоциональное состояние, связанное с ощущением сочувствия и сопричастности мифическим событиям и персонажам, а затем, с обмирщвлением ритуала и развитием психотехники йоги, событиям и объектам повседневной жизни, в махаяне – миру в целом.
4. Связанное с острым переживанием эмпатии, усиливаемым, по-видимому, изменением сознания гипногенного характера, в котором пребывал практиковавший ахимсу жрец-брахман, в ритуале принцип объективно содействовал основному приему отождествления себя с мифологическими персонажами, известному из текстов упанишад как *tat tvam asi* (“ты еси то”), а в итоге и с мировым абсолютом, испытывая сакрализованное состояние блаженства – цель ритуальной, а впоследствии и йогической практики.

Принцип способствовал воссозданию событий ритуала на личном психоментальном и психоэмоциональном уровне, способствуя уподоблению тем самым божественному архетипу ментального миротворения. Кроме того, что острое чувство эмпатии содействовало самоидентификации с героями мифов, оно же помогало абстрагироваться от любых внешних факторов, препятствующих сосредоточению, вытесняя любые другие эмоции, ощущения и импульсы, что нашло дальнейшее применение в практике йоги.

Первый связанный с принципом ахимса ритуальный прием, включенный в действия шанти, основан на том, что брахман, в ритуале отождествлявший себя с жертвой, воспроизводя тем самым архетипический акт самопожертвования в момент божественного Творения, успокаивался, убедившись в том, что жертва не испытывает предсмертных мук. Это объективно содействовало брахману в восстановлении способности к дальнейшему осуществлению им ритуальных функций. При этом формула брахман *ahimsāyāi* (для непричинения вреда), сопровождавшая действия шанти, свидетельствует о признании взаимозависимости между состоянием жертвы и жреца.

5. Параллельно с этим получает развитие одноименный этический принцип, генетически, по-видимому, связанный с табуированием убийства в связи с сакрализацией последнего в ритуале. Его развитие как результат этической рефлексии, как правило, некорректно смешивается с одноименным практическим приемом ритуальной практики, а затем и психотехники йоги.
6. Со временем практика ахимсы как психотехнического приема претерпевает некую эволюцию, следующий этап которой связан с техникой йоги.

С развитием психотехники ведийского ритуала функции пребывающего в гипногенном преимущественно правополушарном состоянии сознания брахмана и ассистирующему ему адхварью, восполняющему ему деятельность левого полушария, а также способствующему восстановлению оптимального для сосредоточения психо-эмоционального состояния, периодически утрачиваемого ввиду интенсивных переживаний, связанных с самоидентификацией с жертвой, совмещает медитирующий йогин. Его психотехническая деятельность носит поэтапный характер, на первом из которых он компенсирует функции адхварью, а на последующих – брахмана.

В результате этого перехода, сохраняя свои функции практико-психологического приема, ахимса становится неизменной составляющей психотехнической практики йоги, характерной почти для всех систем индийской «практической философии», являясь ключевой частью первого этапа, обеспечивающего самоконтроль.

7. Исключения не составляла и буддийская йога, которая, как известно, представляет собой относительно автономный уровень функционирования доктрины, обеспечивая тем самым и независимое от этического уровня функционирование ахимсы как практико-психологического приема. Наиболее яркое проявление это нашло в махаяне, где несмотря на то, что в этике на первый план выходит ценностный идеал бодхисаттвы в противовес хинаянистскому идеалу архата, в йоге ахимса сохраняет традиционное место одного из ее начальных этапов, способствующих транквилизации и сосредоточению, а также развитию навыка самоидентификации с объектом медитации.

8. Принцип бхакти, связанный с чувствами эротической направленности по отношению к объекту сосредоточения, со временем подменяет ахимсу и эмпатию, т. к. обладает необходимыми свойствами, способствующими сосредоточению и абстрагированию адепта от внешнего мира, содействует преодолению субъект-объектных отношений, равно как и вытеснению агрессивности. Названный факт знаменует собой следующий шаг в обмирщении психотехнической практики, по определению В.С. Семенцова, в выходе сакрального за пределы ритуального круга (как представляется, первый был сделан при переходе к технике йоги).

В махаяне, в форме которой буддизм утвердился в Китае, ахимса сохраняет свою традиционную роль лишь на предварительном этапе, связанном с транквилизацией, истощением аффектов, что служит одной из причин «нераспознавания» психотехнических функций принципа в реалиях иной культуры.

9. При восприятии принципа в условиях китайской культуры на первый план выходит его социально-этический аспект. Ахимса подменяется нормой конфуцианской морали жэнь, не будучи «распознана» как психотехнический прием, в связи с типологически принципиально иными технологиями медитации, традиционными для китайской культуры, а также ввиду сравнительно невысокого интереса (точнее доверия) к отличным от даосской видам психотехнических практик.

Включение традиционных воинских искусств в религиозную практику школы китайского буддизма Чань, таким образом, становится возможным объяснить с точки зрения игнорирования воспринимающей доктрину ахимса древнекитайской культурой наиболее древнего практико-психологического аспекта этой доктрины и ее подмены социально-этической нормой конфуцианства жэнь (“человеколюбие”).

10. Исключительная роль, которую сыграл даосизм в период распространения буддизма в Китае, послужила дополнительным фактором уменьшения значения принципа ахимсы в китайском буддизме, т. к. для даосской традиции

был характерен решительный отказ от реализации принципа конфуцианской этики жэнь, отождествляемого с ахимсой, как от фактора "деградации мира".

11. Один из наиболее характерных принципов даосской медитации дзыжань – естественное следование своей природе с целью достижения Первозданного Единства – определял возможность применения насилия, если воздержание от него этой природе противоречило. Таким образом, названный принцип и явился тем звеном китайской психотехники и философии, которое функционально соответствует практике ахимсы в реалиях типологически иной культуры и отрицает эту практику, что подтверждает высказанную во введении гипотезу.
12. Такие особенности восприятия ахимсы в китайской культуре являются косвенным свидетельством в пользу изложенной нами точки зрения о ее практико-психологической функции в системе индийской культуры.

Подводя итоги проделанной работы, хотелось бы отметить их неожиданность для самого автора.

Результаты проведенного исследования заставляют переосмыслить не только проблему генезиса и функций принципа ахимсы, но и поставить многие другие проблемы. Среди них

- содержание и функции ведийского ритуала;
- распространенность выявленных психотехнических приемов ритуальной практики в других культурных ареалах;
- влияние психотехники ритуала на последующее развитие индийской культуры;
- реинтерпретация в условиях китайской культуры других индийских идей.

Представляется, что эти и другие проблемы, не получившие в рамках данного диссертационного сочинения, ограниченного темой природы ахимсы, должного рассмотрения, вне всякого сомнения, в этом нуждаются.

Одна из них – архетип переживания Всеединства.

Столь несхожие Пути духовных исканий, как даосское Дао с его блаженным (блаженство как состояние) дзыжань и, передаваемая на китайский термин Дао, индийская марга с блаженной (блаженство как род деятельности), практикой ахимсы сходятся в одной точке: они ведут к этому «основному инстинкту» – вожделенному и священному в обеих культурах переживанию – переживанию Первозданного Единства.

Однако при всех очевидных различиях этих предложенных двумя культурами методов, представляется, что «множественность» Путей – это лишь иллюзия, майя. На самом деле Путь един при всем своем многообразии – это Творчество, со всеми его атрибутами (изменением сознания, уподобление в его акте Творцу и мн. др.). Является ли оно религиозным, научным или художественным, не столь уж важно.

Движение по этому пути демонстрирует и современное искусство, с удивительной точностью повторяя все изгибы этого заложенное в человеческом естестве устремления к Абсолюту, а быть может, просто к смерти.

Вот пример ощущений зрителя, сопереживающего образам произведения искусства над телом его создателя, который умер в блаженном умиротворении, достигнув в своем творчестве итога этого Пути:

«От пола до потолка стены были покрыты странной замысловатой композицией. [...] Он ощутил те благоговейные трепет и восторг, которые должен испытывать человек, взирая на Начало Творения. Зрелище было потрясающим, чувственным и страстным; и в то же время в нем было нечто внушающее ужас, что-то, что заставило его почувствовать испуг. [...] Это была работа человека, который совершил святотатство, познав то, что человеку знать не дозволено. В этом было нечто первобытное и ужасное, нечто нечеловеческое, наводящее на смутные мысли о черной магии. Это было прекрасно и беспорочно в первозданном неведении стыда. [...]

Это было видение Начала Света, сады Эдема с Адамом и Евой... Передавалось пугающее чувство безграничности пространства и бесконечности времени.

...В изображенных деревьях, которые видишь вокруг себя каждый день, ... чувствовалось присутствие души и какой-то тайны, разгадка которой так близка, но всякий раз так неуловима [...] А эти нагие мужчины и женщины. В них ощущался прах, глина, из которой они были сотворены, и в то же время что-то божественное. Ты видел человека в наготе его первобытных инстинктов, и это заставляло ужаснуться, ибо ты видел себя» [138 р. 212-214].

ПРИЛОЖЕНИЕ

Глоссарий иноязычных терминов

абхидхарма (санскр. abhidharma "высшее учение" пали – абхидхамма) – третий раздел *буддийского* канона школы *тхеравады*, содержание которого составляют вопросы этики, психологии, онтологии и эпистемологии. Но к разряду абхидхармической литературы относят и многообразные комментарии на буддийские тексты, составленные в разное время разными авторами. Метод изложения буддийского учения в А.-коше отличается большей сложностью, по сравнению с другими частями канона. Тексты А. ориентированы на подготовленного читателя большой учености. Их характеризует применение формально-логических методов. Широко использованы средства индукции, анализа и синтеза, проявляется повышенный интерес к дефинициям. А. представляет собой не проповедь буддийского учения, а философскую рефлексию на нее;

Агни (санскр. agni "огонь") – ведийский бог огня. В «*Ригведе*» одно из важнейших и наиболее часто упоминаемых божеств. Его образ четко не разграничивается со священным жертвенным огнем, который он олицетворяет и который занимает одно из центральных мест в ведийском ритуале. Основные функции А. – пожирание священной жертвы, вознесение ее к богам, посредничество между ними и людьми. В послеведийской традиции в физиологическом аспекте выступает как "утробный огонь" (см. *аударья*);

агнйупастхана (от санскр. agni "огонь" и upāsthā "подходить, приближаться") – ведийский обряд поклонения огню, который следует в общеплеменном ритуале за *агнихотрой*;

агнихотра (санскр. agni-hotra) – один из важнейших ритуалов *Вед*, заключающийся в возлиянии на жертвенный огонь молока с жидкой кашей;

адживика (от санскр. ājīva "средства к существованию, [правильный] образ жизни") – одно из древнеиндийских *шраманских* учений, проповедовавшее крайний детерминизм, отрицающий целесообразность человеческой деятельности. Согласно А., людские поступки не влекут за собой никакого плода (отсюда отрицание *кармы*), что вело к полному аморализму;

Адити (санскр. aditi букв. "свобода, безопасность, безграничность, бесконечность") – ведийская богиня, упоминаемая уже в «*Ригведе*». Мать группы двенадцати важнейших богов Адитьев. Толкуется как персонификация отвлеченного понятия (бесконечность). Иногда отождествляется с Землей;

адхварью (санскр. adhvaryu) – один из основных профессиональных жрецов, исполняющих жертвоприношение в ходе ведийского ритуала. А. совершает обрядовые действия, сопровождая их чтением *яджусов*;

амхас (санскр. amhas) – состояние мира ведийского человека, возникающее в отсутствие должного жертвоприношения и характеризуемое отсутствием различного рода благ (см. *пурната rūṅatā*) и полной властью зла, препятствующего их получению;

анатмавада (санскр. anātmanvāda "не-я"; кит. у во 无我) – буддийское учение об отсутствии неизменного субстанционального «я», отрицающее реальность *Атмана*. Согласно А., личность составляют пять групп элементов (санскр. скандха, кит. у юнь), элементы (дхармы) которых непостоянны и мгновенны. Основное связанное с А. представление – идея о том, что эмпирическая

личность – опасная иллюзия, от которой необходимо последовательно избавляться для достижения спасения;

апсары (санскр. букв. *apsaras* "движущиеся в водах") – класс ведийских мифологических существ. В "*Атхарваведе*" – аналог славянских русалок. В постведийской мифологии – небесные девы, нимфы, искусные в плясках и музыке жены *гандхарвов*;

араньяки (санскр. *āranyaka* букв. "лесные [книги]") – один из циклов текстов ведийского канона (между *брахманами* и *упанишадами*). Содержание А., комментирующих *самхиты*, – рассуждения о сущности обрядности, что явилось переходом к более глубоким обобщениям *упанишад*. А. всего четыре: Брихада-раньяка, Тайгтия, Айгарея и Каушитаки;

артха (санскр. *artha* "цель, польза") – в индийской культуре – польза, материальная выгода как одна из трех целей человека (*триварга*) наряду с *дхармой* и *камой*. Особое значение А. придается в связи с деятельностью царя. В этом случае под ней понимается приобретение новых земель, обложение населения податями и пр.;

артхавада (санскр. *arthavāda* букв. "учение о смысле, значении, причине, содержании, цели, пользе") – разъяснения, комментарий к тем или иным стихам *Вед*;

архат (санскр. *arhant*, пали – *арахат*, букв. "достойный, уважаемый") – в *буддизме* святой, достигший высших степеней совершенства, что предопределяет его выход за пределы *сансары*. Образ А. служил ценностным ориентиром для последователей буддизма *тхеравады*. В *махаяне* ему противопоставляется идеал *бодхисаттвы*, а путь А. рассматривается там лишь как часть его пути;

арья (санскр. *arya* "благородный") – самоназвание древних индо-иранских племен, которые распространились на территории Индии в кон. II тыс. до н.э. В ведийской литературе термин А. обозначает "житель Арьяварты" (страны ариев – Северной Индии) и противопоставляется неариям, потомкам автохтонного дравидийского населения, оттесненным к южной части Индостана;

асана (санскр. *āsana* букв. "сидение (стул и пр.), акт и поза сидения") – в *йоге* – поза, принимаемая для выполнения упражнения или сама таковым являющаяся. Наиболее известная А. – поза лотоса, однако, есть и более сложные (особенно в хатха-йоге) стоячие, перевернутые (на голове) и пр. Древние трактаты описывают более восьмидесяти А. Главная цель – распределение энергетических потоков в теле, выпрямление и развитие максимальной гибкости позвоночника для последующего пробуждения *кундалини*;

асура (санскр. *asura* "живой, божественный, дух, божество") – в мифологии *Вед* – сверхъестественное существо, дух. В "*Ригведе*" – древние боги изначального мира, но уже в младших Ведах утверждается в значении демона, врага богов (дэвов). Со временем за словом А. утверждается значение класса демонических существ, противопоставляемых богам;

Атман (санскр. *ātman* букв. передается возвратным местоимением "себя, себе" и пр.) – высшее индивидуальное начало, соединение с которым составляет содержание религиозной прагматики учения *упанишад*. В более широком смысле А. – суть, сущность чего-то (но гораздо чаще – кого-то), то, что делает объект самим собой;

"Атхарваведа" (санскр. *atharvaveda* "Книга заклинаний") – четвертая *Веда*, сложившаяся позже остальных, содержащая преимущественно заклинания про-

тив демонов, врагов, болезней и пр. для домашних обрядов, однако связывается и со жрецом-брахманом в общеплеменном ритуале;

аударья (санскр. audārya букв. "благородство, великодушие, терпимость, широта взглядов") – в индийской парафизиологии – элемент живого организма – "утробный огонь". Овладение им является одной из важнейших целей йогической практики;

ахимса (санскр. ahimsā "ненасилие, непричинение вреда живому" кит. бу-хай 不害) – один из главных постулатов индийской религии и культуры о недопустимости применения насилия по отношению к какому бы то ни было живому существу в какой бы то ни было форме. Неизменно входит в первую, начальную часть традиционных древнеиндийских психотехнических практик (см. *яма*), связанную с самообузданием адепта, самоограничением, установлением контроля над эмоциями, успокоением, что полагалось необходимым условием для дальнейшего сосредоточения. Неоднократное упоминание А. в типологически сходных отрывках текстов "*Яджурведы*" в составе так называемых "действий успокоения" *шанти* свидетельствует о наличии ритуальных корней принципа и ставит под сомнение распространенную точку зрения о его происхождении как этического принципа;

ашама (санскр. āśama "бесконтрольность, автоматизм, отсутствие осмысленности в действиях") – в *йоге* нежелательное психологическое состояние, характеризующееся отсутствием сосредоточенности адепта на содержании своей деятельности и подлежащее коррекции с целью реализации конечного спасения;

ашвамедха (санскр. aśvamedha) – жертвоприношение коня – один из древнейших ведийских обрядов, отраженный еще в "*Ригведе*" и детально описанный в *Ведах*. Правитель, заказывающий этот обряд, обретал статус миродержц

(сарвабхаума). Под охраной военного отряда конь правителя, прошедший длительные подготовительные обряды, выпускался на волю. Правители стран, по которым он пройдет, должны были подчиниться владельцу коня либо воевать с ним. Через год конь приносился в жертву путем удушения, в связи с чем совершалась серия сложных обрядов. Ключевыми среди них были поездка на водопой, умерщвление коня, его оплакивание женами царя, ритуальное совокупление главной жены с убитым животным, расчленение его тушки тремя женами на три части с помощью золотой, серебряной и железной спиц, принесение в жертву его сальника. Общеплеменной ритуал А. отражает космологические и космогонические представления, олицетворяя ежегодное воссоздание мира, погибающего в акте светопреставления, его обновление благодаря ритуалу;

Ашока (санскр. *aśoka* "неогорченный, непечальный") – знаменитый император (268-231 гг. до н. э.) – правитель мощной империи Маурьев, охватившей благодаря завоеваниям почти весь Индостан, за исключением крайнего юга. А. известен как великий реформатор, который поставил своей целью создать государство, основанное на принципах древнеиндийских религиозно-этических норм – *дхармы*, в понятие которой он включал и религиозную терпимость. Однако к концу жизни становится все более ревностным покровителем *буддизма*. В годы его правления в 250 г. до н. э. последний приобретает статус государственной религии. Делая щедрые дары и пожертвования буддийским храмам, А. вводит отдельные ограничения по отношению к представителям других религий, включая брахманизм. Этим А. вызвал недовольство в стране, большая часть которой принадлежала к последней из названных конфессий. Все это привело в скором времени к крушению династии Маурьев и развалу империи;

бодхисаттва (санскр. *bodhisattva* "существо, стремящееся к просветлению") – в *буддийской* мифологии и философии существо, достигающее совершенного

знания и состояния *будды*. Образ Б. известен не только в *махаяне*. Однако лишь в этом направлении приобретает особое значение как существо уже достигшее состояния будды, но, движимое состраданием ко всему живому, уже достигнув *нирваны*, добровольно предпочитаете остаться в мире, в *сансаре*, подчиняясь законам *кармы*, чтобы помочь в спасении остальным живым существам. В этом состоит главный нравственный подвиг Б. Чрезвычайно распространен сюжет самопожертвования Б., жертвования им своего тела для спасения живых существ (ср. *джатаки*) и пр.;

Бра́хма (санскр. brahman, муж. род) – бог-творец, отец других богов, великий прародитель (питамаха) всего сущего, небожителей, демонов и смертных. Б. воплощает священное слово *Вед* и является персонификацией *Бра́хмана*. Упоминается уже в *Ведах*. В постведийский период – глава пантеона. В так называемый период *тримурти* (хинд. tri-mūrti ”триада богов”) – один из трех верховных богов наряду с *Шивой* и *Вишну*, называемых *ишвара* (санскр. īśvara ”Всевышний”). В эпосе – всеведущий и мудрый глава богов, которым он дарует власть над различными сферами мироздания, зиждитель и хранитель *риты*, установивший основные социальные институты на земле и на небе (прежде всего царскую власть, которую он дарует). Б. выступает как оракул и персонификация судьбы (*Бхагават*), дарует благополучие и победу. Б. беспристрастен в даровании благ всем, но богам обычно помогает советом в борьбе. В отличие от *Шивы* и *Вишну* культ Б. в современном индуизме не получил значительного распространения;

Бра́хман (санскр. brahman, ср. род ”высшее начало” от корня ”расти”) – в древнейших ведийских ритуальных текстах – священное слово, молитва, магическая власть священного изречения (мантры), однако в этих текстах термин Б. имеет более широкий смысл и подразумевает сверхъестественную, таинственную силу, аналогичную понятию ”мана”, характерному для первобытных рели-

гий. В *упанишадах* Б. переосмысливается как безличная абсолютная реальность, основа сущего, постигая и соединяясь с которой, человек достигает освобождения. Вместе с тем в сфере философской рефлексии наряду с осмыслением Б. как безличного абсолюта он нередко осознается и как Господь. В языке *упанишад* последнему понятию, соответствовало то же слово Б. (ср. род) в мужском роде, по-русски передаваемое словом *Брахма*, что в этом случае понималось тогда как творец мира;

брахман (санскр. brahman, муж. род) – жрец-профессионал, руководитель ведийского ритуала жертвоприношения, в функции которого входит наблюдение за точностью исполнения обряда и при необходимости его «исцеления», т. е. исправление допущенных другими участниками ошибок. По-видимому, Б. мысленно воспроизводит события ритуала, переживая их на индивидуальном психологическом уровне, тем самым создавая «истинный мир» ведийского человека;

Брахманаспати (или **Брихаспати** санскр. bṛhaspati «наставник богов») – в ведийской мифологии – жрец богов, «владыка священной речи», бог брахманов, помещаемый в голове пророков, покровитель священного слова, поющий религиозную песнь (в сопровождении духов), покровитель жертвоприношения, без которого оно не имеет успеха, от него боги получают свою долю. С Б. довольно часто отождествляют жреца-*брахмана*;

брахманизм (от санскр. brāhmanā «объяснение *Брахмана*») – стадия развития индийской религии (VIII – II вв. до н. э.), явившаяся переходом от ведийской религии к индуизму. Соотносится с текстами класса *брахманов*, хронологически и содержательно примыкающих к *ведам*. Характеризуется усложнением ритуала и техники его исполнения, а также появлением развернутых толкований целей и смысла обрядовых действий;

бра́хманы (санскр. brāhmaṇa, муж. род) – члены высшей *варны* индийского общества. Обязанности Б. – учить и учиться, совершать жертвоприношения от лица всего социума, раздавать и получать дары, изучать и толковать *Веды*;

брахмáны (санскр. brāhmaṇa, ср. род "объяснение *Брáхмана*") – один из циклов прозаических текстов ведийского канона, содержащий разъяснение и толкование жертвоприношений, ритуальные и мифологические комментарии *Вед*;

брахмачарин (санскр. brahmacārin букв. "исполняющий обет воздержания", "живущий благочестиво") – ученик (*брáхмана*); первая возрастная ступень в четырех стадиях жизни (*варнашрама*) юношей трех высших *варн*, которые вступали в нее после совершения обряда инициации (*упанаяна*);

будда (санскр. buddha "пробужденный, просветленный") – в индийских религиях – высшая степень святости. Термин Б. применялся наряду с термином *джина* по отношению к достигшим освобождения (*мокши, нирваны*); в *буддизме* – употребляется как имя собственное по отношению к историческому основоположнику учения – Сиддхартхе Гаутаме (VI в. до н. э.);

буддизм (от санскр. buddha кит. 佛教) – неортодоксальная, отрицающая авторитет *вед* (настика) духовая традиция, возникшая в древней Индии в *шраманскую* эпоху в VI-V вв. до н. э., достигшая расцвета к началу нашей эры, широко распространившаяся за пределы Индии и впоследствии сыгравшая исключительно важную роль в индийской и мировой истории и культуре, став одной из трех мировых религий. В Китай проникает на рубеже н. э. Его реинтерпр в результате восприятия в условиях иной социо-культурной среды продолжалась несколько столетий и привела к возникновению нового философско-религиозного явления – китайского буддизма, характеризуемого самобытны

формами философии и религиозной практики. В Индии к X в. н. э. приходит в упадок, а к XIII в. прекращает существование;

”Бхагавадгита” (санскр. bhagavad-gītā ”Песнь Господа”) – древнеиндийская религиозно-философская поэма, относящаяся к кон. I тыс. до н.э. Представляет собой один из главных текстов древней индуистской литературы. Входит в шестую книгу *”Махабхараты”*. Основной сюжет – беседа перед началом великой битвы между царем Арджуной и его колесничим Кришной, который является аватарой (воплощением) *Вишну*, называемого в поэме Бхагаваном (Господом). Вдохновляя царя на битву, Кришна произносит проповедь вероучения, развивающего идеи *упанишад*. Это вероучение составило основу религиозно-этической доктрины *индуизма*. Особое внимание уделено ”пути деяния” как пути освобождения от бремени *кармы* и спасения. Этот путь выводит человека из круга *сансары* в случае, если его деяние ограничено бескорыстным исполнением долга (*дхармы*) даже в том случае, если это предполагает нарушение *ахимсы*, т. к. ”у каждого своя дхарма”;

Бхагават (от санскр. bhāga ”часть, доля” букв. ”владеющий долей [в жертвоприношении]”) – в *Ведах* – ”Божество, которому приносят жертву”, но в свою очередь и ”Способный одарить долей”, т. е. применительно к божеству – ”щедрый”, ”милостивый”. Постепенно превращается в постоянный эпитет таких богов, которые ведают личной судьбой человека; личный бог, посылающий человеку его судьбу. С развитием принципа *бхакти* Б. приобретает значение бога как объекта самозабвенной любви его последователя. В переводах обычно передается как ”Господь” (ср. ”Бхагавад-гита” – ”Песнь Господа”);

бхакти (санскр. bhakti ”часть чего-либо”, ”преданность, верность”, ”любовь”) – один из центральных принципов *индуизма*, предполагающий любовь и преданность богу, постоянную сосредоточенность на нем, что наряду с *йогическим*

тренингом (отсюда – бхакти-йога) приводит к абстрагированию от внешнего мира и приобщению к божественному бытию;

бхикшу (от санскр. *bhikṣā* "подавание, милостыня" пали – **бхиккху**, жен. – **биккхуни**) – в индийской традиции – нищенствующий монах или отшельник, живущий подаванием (последний, четвертый период в жизни *брахмана* – религиозное нищенствование см. *варнашрама*); буддийский монах;

ваджра (санскр. *vajra* "молния"; тиб. **дордже**; яп. **конгосё**; кит. **дзиньганси**; монг. **очир**) – в ведийской и индуистской мифологии – оружие (дубинка, палица, "перун" *Индры*). В классическом санскрите **В.** – алмаз. Возможно, общий признак молнии и алмаза – яркая вспышка, связываемая в буддизме, имеющим его как основной символ (как крест в христианстве), с мгновенным просветлением (**бодхи**);

варна (санскр. *varṇa* "вид, род, цвет, раса") – замкнутая социальная общность людей в древнеиндийском обществе. Такая иерархия статусов не совпадала с имущественным, классовым или политическим делением общества. **В.** в основном эндогамна, ее члены связаны с определенным кругом профессий, принадлежность к **В.** определяется рождением и наследуется. Старшей была **В. брахманов** – ученых, жрецов и учителей. Она ассоциировалась с белым цветом. Вторая по рангу – **В. кшатриев** – воинов, правителей и знати (красный цвет). Третья **В.** – **вайшьев** – земледельцев, скотоводов и торговцев (желтый цвет). Четвертая – **шудр** – зависимых лиц (черный цвет). Представители первых трех **В.** проходили обряд посвящения (*упанаяна*) и назывались в отличие от шудр и людей, вообще стоявших вне варновой системы, дваждырожденными (**двиджан**);

варнашрама (санскр. *varṇa+āśrama*) – в индийской культуре – закон периодов жизни, согласно которому всем представителям трех высших *варн* предписывалось сначала вести жизнь ученика (*брахмачарин*), затем вступить в брак и стать домохозяином (*грихастха*), после чего вести жизнь отшельника (*ванашрастха*) и в последней стадии уйти из мира и стать странствующим аскетом (*санньясин*), или нищенствующим монахом (*бхикишу*);

Варуна (санскр. *varuṇa*) – один из древнейших и значительных богов ведийского пантеона. Выполняет функцию блюстителя космического и нравственного порядка *риты*. Вместе с братом Митрой воплощают магико-юридическую функцию племенного строя;

веди (санскр. *vedī* "жертвенник") – в ведийском ритуале – жертвенный алтарь, представляющий возвышение (иногда углубление), устланное священной травой *дарбха*, на которую совершают возлияния;

Веды (санскр. *veda* "священное знание") – древнеиндийские гимны, молитвенные песнопения, заклинания, жертвенные формулы, собранные в *самхиты* (сборники). В более широком смысле в В. включается и религиозная литература, составляющая три последующие цикла: *брахманы*, *араньяки* и *упанишады*. По преданию, Вьяса разделил их на четыре сборника: "*Ригведа*", "*Яджурведа*", "*Самаведу*" и "*Атхарваведу*", которые составляют канон откровения (*шрути*), противопоставляемый традицией литературе предания (*स्मृति*). Священное знание Вед было обретено внутренним прозрением древними поэтами-провидцами *риши* и передано смертным;

виджняна (от санскр. префикса *vi-*, соответствующего русскому "раз-" и корня *jñā* "знать" "познание, знание, мудрость, способность познавать") – в древ-

неиндийской философии противопоставляется джняне как знание о многом, разном, с различием объекта и субъекта познания знанию Единого;

Виная-питака (санскр. *vīnaya* "руководство, воспитание, почитательность, вежливость") – одна из трех основных частей буддийского канона, содержащая предписания дисциплинарного характера для монахов;

Вишну (санскр. *viṣṇu*) – одно из трех главных божеств индуистского пантеона, хранитель мира, отец *Камы*. Его основное деяние, неоднократно упоминаемое в *Ведах* – знаменитые три шага В., охватывающие три сферы мироздания (*brū – bhuvag – svar*: земля – средний мир, воздушное пространство – небо) – имеет космогонический характер. В *брахманах* В. отождествляется с жертвой в ее космогоническом аспекте;

Вирадж (санскр. *virāj* "царящий, сияющий") – в ведийской мифологии – первый человек, порожденный *Брахмой*; олицетворение женского творческого начала; имя *Праджанати* в его функции творца вселенной;

Вэй-шу (кит. 纬书 "Апокрифы", "вспомогательные книги") – толкования *конфуцианских* канонических текстов. Применялись для гадания. Особое распространение получили в эпоху Хань (кон. III в. до н.э. – нач. III в. н.э.), когда ими увлекались и многие китайские императоры;

ВЭНЬ-ДА (кит. 问答, яп. мондо "вопрос-ответ") – парадоксальные диалоги учителем как психотехнический прием достижения *сатори* в чаньской (*дзэнской*) религиозной практике. В.-д. представлял собой обмен энигматическими высказываниями, репликами и восклицаниями, а также вопросами-загадками, решение которых предполагает отказ от дискурсивно-логического мышления в целях пробуждения "интуитивной мудрости" (*чжи*);

гандхарвы (санскр. *gandharva*) – в *Ведах* – разряд добрых духов или полубогов. Находят параллели в мифологиях других индоевропейских народов: ср. памирских жиндугов, греческих кентавров и др. В «*Ригведе*» Г. – юные длинноволосые танцоры, певцы и музыканты, веселящиеся вместе со своими подружками *ансарами* в «доме собрания» на небесах;

гуны (санскр. *guṇa* "качество, свойство") – в философской системе *санкхьи*, *йоги* и веданты (последняя называет Г. "силами неведения") – три аспекта любого живого существа: *саттва* – ясность, прозрачность, истовость; *раджас* – энергия, пыл, движение и *тамас* – инертность, косность, тупость. Их взаимодействие и результаты этого взаимодействия – движущая сила, механизм разворачивания мира. Положительно оценивается всякое возрастание саттвы, связываемой со знанием, удовольствием. Избавление ума от тамаса, а затем от раджаса – важнейшие этапы освобождения души, за которыми следует разделение души с Г. и всем природным как таковым. Теорию Г. трактует и "*Бхагавадгита*";

Гупты (санскр. *gupta*) – известная древнеиндийская династия (нач. IV в. – кон. V в.), в период которой были объединены значительные территории (почти все земли в долине Ганга и большие территории к югу о них). Период правления Гуптов ознаменовался постоянным отражением внешних атак со стороны кочевников гунов-эфталитов. При этом общины *буддийских* верующих активно противостояли иноземному вторжению, а некоторые их представители даже становились прославленными полководцами. Г. активно покровительствовали *индуизму*, в результате чего он стал господствующей религией в стране. К этому времени эта религиозно-философская система успешно преодолевала конкуренцию со стороны *буддизма* и *джайнизма*, первый из которых был почти полностью вытеснен за пределы Индии;

дана (санскр. *dāna* "дар, дарение, даяние, пожертвование во время жертвоприношений, щедрость") – понятие, которое приобретает особое значение в *буддизме махаяны*, где трактуется как добродетель щедрости, подаяния милостыни бедным и нуждающимся, будучи связанной с *каруной* – активным состраданием, – однако уже в учении *упанишад* переосмысливается как духовная альтернатива традиционных даров, приносимых жрецам (дакшинах);

Дао (кит. 道 "Путь, подход, график, метод, закономерность, принцип, класс, учение, теория, правда, мораль, абсолют") – одна из важнейших категорий китайской философии. Термином Д. передавались буддийские понятия "марга", "патха" (путь). Эквивалентами часто называют Логос и *Брахман*. В *конфуцианстве* Д. – этическая категория, в *даосизме* – онтологическая: закон спонтанного бытия вселенной;

даосизм (кит. 道家, 道教) – одно из главных направлений китайской философии и религии. Важнейшим в Д. является учение о *Дао* – субстационазированной закономерности всего сущего, которая проявляет себя посредством присущей ему "благой силы" *дэ* (букв. "добродетель"). К ведущим даосским концепциям относятся *дзыжань* ("самоестественность", спонтанность Дао") и *у-вэй* ("недеяние", избегание произвольной целеполагающей деятельности, противоречащей Дао). Эти идеи лежат и в основе религиозной практики Д., цель которой состоит в обретении единства с Дао-космосом. Уподобление Дао, единение с ним осуществляется посредством особого психотехнического тренинга, в результате которого даос изменяет статус личности

Складывавшееся в предшествующие столетия учение Д. было впервые систематизировано в IV-III вв. до н.э. в таких памятниках, как "Дао-дэ цзин", приписываемый полуполюгендарному мудрецу *Лао-цзы*, и "Чжуан-цзы", в котором излагаются взгляды философа IV-III вв. *Чжуан Чжоу*;

Дао-шэн (Чжу Дао-шэн 355-434 кит. 道生) – буддийский монах, переводчик, комментатор, ученик Кумарадживы и Хуэйюаня, один из идейных предшественников школы *Чань*. Выдвинул тезис о наличии в каждом человеке природы *будды* и возможность их реализации посредством ”мгновенного про-светления”;

дарбха (санскр. darbha ”трава, пучок травы”) – вид священной травы, применяемой при ведийских жертвоприношениях для изготовления жертвенной подстилки (бархис), покрывавшей место обряда, прежде всего алтарь (*веди*). На эту подстилку совершались жертвенные возлияния. Она считалась сидением для богов и приносящих жертву;

даршана (санскр. darśana ”взгляд, видение [сущего], мнение, учение, система, проникновение, познание”) – доктрина, учение, система индийской философии;

джайнизм (от санскр. jina *джина* ”победитель”) – индийская религиозно-философская система, возникшая как одно из *шраманских* учений в VI в. до н. э. Последователи Дж. считают свою религию древнейшей в Индии, возводя ее к доарийским автохтонным культам. Культ *ахимсы* приобретает в Дж. наиболее радикальный характер, особенно в направлении *дигамбара*;

джатаки (санскр. jātaḥka ”земное воплощение (аватара) *будды*” от jāta ”рождение”) – истории о 550 перерождениях *бодхисаттвы* – задавали образцы поведения для последователей буддизма;

джина (санскр. jina ”победитель”) – в индийских религиях – высшая степень святости. Термин Дж. Применялся наряду с термином *будда* по отношению к достигшим освобождения (*мокши, нирваны*); в *джайнизме* – один из наиболее распространенных эпитетов Махавиры – основателя учения;

ДЗЫЖАНЬ (то же цзы жань кит. 自然 "самоестественность, спонтанность, естество самособойность, исходить из самого себя") – принцип китайской, прежде всего *даосской*, философии и религии, где он выступает атрибутом *Дао*, которое "следует самому себе". Учитывая же, что целью даосской практики является "достижение единства с Дао", уподобление ему, адепт этого религиозно-философского направления, так осуществляет направленное изменение сознания, чтобы обладать тем же качеством, т. е. добиться полной спонтанности в деятельности;

ДЗЭН (яп., кит. — 禪宗 Чань от санскр. дхьяна dhyāna "медитация, религиозное созерцание") – одна из наиболее влиятельных *буддийских* школ в Японии, представляющая так называемое эзотерическое направление буддизма *махаяны*. Возникла в Китае в нач. VI в. н.э. Представляет собой синтез индийского буддизма махаяны и автохтонной китайской духовной традиции *даосизма*. Главный момент "новизны" Д. составляют методы религиозной психотехнической практики, значительно разнящиеся с практикой индийского буддизма. Среди них – *коан*, *вэнь-да*, традиционные китайские боевые искусства у-шу. Одним из основных положений Д. является последовательное отрицание пользы логико-дискуссионного мышления для спасения и противопоставление им методов интуитивного миропознания (см. *у-синь*). В Японии учение начинает распространяться с кон. XII в. Основные японские направления Д. – *Риндзай-сю* и *Сото-сю*. Начало распространения Д. в Японии совпало с сосредоточением власти у военно-феодалного сословия самураев, которое восприняло учение названных направлений и покровительствовало им. Идеология самурайства оказало влияние на содержание их учений;

ДИГАМБАРЫ (санскр. dig-ambara букв. "одетые в части света") – радикальная по своим взглядам секта джайнов (см. *джайнизм*), проповедовавшая отказ от

одежды, утверждая тем самым недопустимость причинения вреда живым существам при ее изготовлении, в отличие от секты менее радикальных шветамбаров (букв. "одетых в белое"), которые полагали, что монах должен носить белые одежды;

дхаммапалы (пали, санскр. *dharma* "закон, учение" и *rāla* "сторож, хранитель, пастух, покровитель, защитник, повелитель, царь", тиб. чхойкьонг, монг. чойджин, докшит) – в буддийской мифологии боги-защитники буддийского учения и его последователей. К утвердившемуся каноническому списку Д. каждый народ может добавлять свои персонажи. Нередко Д. объявляли себя правители буддийских территорий, что позволяло им вести войны в защиту веры;

дхарма (санскр. от корня *dhar* "укреплять, сохранять, поддерживать") – важнейшее понятие индийской культуры, имеющее широкий диапазон значений, среди которых "[душевное] состояние", "мораль", "нравоучение", "религиозное предписание", "совесть", "добродетель", "долг, обязанность", "закон", "природа, сущность, характерная черта", "учение, религия, вера". Рассматривается как совокупность установленных правил, прежде всего ритуальных, соблюдение которых является необходимым условием поддержания космического порядка. Входит наряду с выгодой (*артха*) и чувственным желанием (*кама*) в *триваргу* ("троицу") – объединение трех жизненных целей *индуизма*. Д. в значении "закона, нравственного предписания" включает в себя наряду с такими понятиями как правда, чистота, беззлобность и *ахимсу*. При этом особое внимание уделяется соблюдению каждым своей собственной Д., зависящей от происхождения, социального статуса, возраста и пр. В *буддизме* Д. – самоназвание буддийской традиции и ее содержания.

дхармасутры (от санскр. *dharma* "закон" и *sūtra* "изречение") – древнеиндийские тексты, посвященные изложению повседневных религиозных обязанно-

стей (*дхармы*) "дваждырожденного" (см. *варны*), прежде всего *брахмана*, в зависимости от той стадии жизни, в которой он находится (см. *варнашрама*);

дхармашастры (от санскр. *dharma* "закон" и *śāstra* "учение") – сочинения, посвященные изложению основных заповедей индуизма, правильного поведения – *дхармы*. В широком смысле к Д. причисляют и *дхармасутры*, в узком – более поздние (пер. пол. I тыс. н. э.) произведения *смрити* (самое известное из которых "Ману-смрити" – "Законы Ману");

дхьяна (санскр. *dhyāna* "размышление, обдумывание, религиозное созерцание") – прием *йоги*, характеризуемый отвлечением сознания от ощущения сигналов, исходящих как от внутренних органов, так и от рецепторов органов чувств, путем вытеснения данной информации произвольно избранным объектом умозрения. Данный объект при этом раскрывает перед йогиним свою внутреннюю сущность;

дхьяни-будда (см. *татхагата*)

дэ (кит. 德 "Добродетель, благодать, качество, дарование, достоинство, достояние, доблесть, моральная сила, закономерность") – манифестация *Дао* – одно из ключевых понятий китайской культуры в целом и *даосизма* в частности. Иногда отождествляется с *кармой*. Означает основное качество, обуславливающее наилучший способ существования каждого отдельного существа или вещи;

жэнь (кит. 仁 "гуманность, человечность, милосердие, доброта") – одна из основополагающих категорий китайской традиционной культуры. В качестве таковой данный иероглиф был терминологизирован, а по мнению некоторых исследователей, и искусственно создан Конфуцием (VI-V вв.). Этимологическое

значение иероглифа Ж. — ”человек и человек”, или ”человек среди людей”. Одна из центральных социально-этических норм конфуцианства. Наряду с категорией и (”долга/справедливости”) в *даосизме* Ж. рассматривается как фактор деградации мира;

И (кит. 義, 义 справедливость”, ”должная справедливость”) — одна из основополагающих категорий *конфуцианской* философии. Заключает в себе идею ”правильного” (чжэн) соответствия содержания — форме, субъективных потребностей — объективным требованиям, внутреннего чувства справедливости — внешним императивам общественного долга. У *Конфуция* И. становится ключевой характеристикой ”благородного мужа”, выражающей единство знания и действия, основанное на ”благодати/добродетели” (дэ), реализующееся посредством этико-ритуальной ”благопристойности” и направленное на осуществление Дао в его конфуцианской трактовке;

Индра (санскр. indra) — главное божество ”*Ригведы*”, первый среди равных из богов ведийского пантеона, владыка небесной сферы и бог грозы и бури. Главный подвиг И., воспеваемый гимнами ”*Ригведы*”, — победа над драконом Вритрой, грозившим поглотить вселенную, что осмысливается как космогонический акт. Главное оружие И. — *ваджра*. Начиная с поздневедийского периода утрачивает положение главы пантеона, но сохраняет статус царя богов, получаемый от *Брахмы*, подчиняясь при этом триаде *тримурти*;

индуизм (хинди hindu dharma ”закон индусов”) — одна из самых многочисленных, а как наследник и продолжатель идей, персонажей, сюжетов и традиций ведийской религии и *брахманизма* и одна из самых древних религий современного мира. Индуизм связан с почитанием *Шивы* (шиваизм) и *Вишну* (вишнуизм). В пределах шиваизма наметилось еще одно течение — шактизм, — связанное с почитанием творческой энергии бога (шакти), воплощенной в образе

божественной супруги – спутнице бога. Основан на ведийской литературе, а также на многочисленных интерпретирующих их трактатах (веданта – букв. ”конец *Вед*”) и другой многообразной литературе: эпических поэмах (”Махабхарате” и ”Рамаяне”), пуранах (собрании старинных легенд и преданий), законодательной литературе (*дхармасутрах* и *дхармашастрах*) и мн. др.;

ишвара (санскр. *īśvara* ”Всевышний, господин, повелитель, хозяин, владелец, супруг”) – в *индуизме* – личный бог, создатель вселенной (употребляется в значении ”Господь”, или ”Владыка”). В *Ведах* – эпитет при обращении к божеству как к ”владеющему”, ”способному одарить, наделить” (прежде всего счастливой долей, судьбой). Семантика термина, закрепившегося, главным образом, за величайшими богами: *Брахмой*, *Шивой* и *Вишну*, – со временем претерпела эволюцию, сходную с семантикой термина *Бхагават*: от ”бога личной судьбы” до монотеистического ”Господа”. В философской системе йога И. тождественен *Пуруше* – высшему ”Я”, в философии веданты – активная манифестация пассивного абсолюта – *Брахмана*;

йога (от санскр. *yuj* ок. 20 словарных значений, основные среди которых ”связывать, соединять, запрягать, обуздывать”) – традиционная для индийской культуры подробная программа реализации спасения посредством психотехнической практики, в процессе которой осуществлялось направленное изменение сознания;

йога-пратьякша (от санскр. *yuj* (см. *йога*) и *pratyakṣa* ”заметный, очевидный, доступный восприятию”) – измененное состояние сознания, полагаемое необходимым условием для достижения спасения в индийских религиозно-философских системах;

”Йога-сутры” Патанджали (ок. II-III вв. н. э.) – наиболее авторитетный текст, излагающий учение религиозно-философской системы *йоги*, суммирующий ее многовековое развитие и осмысливающий ее;

кама (санскр. *kāma* ”желание (тж. любовное), любовь, страсть”) – в *индуизме* – 1) чувственное наслаждение, страсть как одна из трех целей человека (*три-варга*), наряду с *дхармой* и *артхой*; 2) сын *Брахмы*, бог, персонифицирующий К.;

карма (санскр. *karman* ”действие, работа, дело, обряд, ритуал, судьба, результат, итог”) – общепринятое представление (отвергаемое только в системе *локаяты*) о существовании закона причинно-следственной зависимости между степенью страданий в нынешнем существовании живых существ и поступками их прошлых жизней. Иными словами, К. – это закон воспроизводства *сансары*. Для освобождения от *сансары* необходимо отказаться от создания всякой К. и нейтрализовать (”выжечь следы”) старой посредством психотехнических практик. Представление о К. выросло из осмысления механизма ритуала. Становление доктрины К. приходится на буддийский и джайнский период;

каруна (санскр. *kāruṇya* ”сострадание, сочувствие”) – активное сострадание – одна из важнейших добродетелей *буддизма махаяны*, практика которой способствует обретению более высокого статуса в новом рождении. Одно из четырех божественных состояний, достигаемых через отказ от эгоистических устремлений;

клевша (санскр. *kleśa* ”мучение, страдание, недуг, болезнь, трудность, неудобство”, пали *кхлеса*) – в *буддизме* – загрязнение, осквернение, моральное

падение, “три пламени”: ненависть, вожделение иллюзия, – которые должны быть преодолены на пути к освобождению;

коан (яп., кит. 公案 – гуньянь букв. ”публичный отчет, общественный акт”) – один из важнейших психотехнических приемов достижения *сатори* в *чаньской (дзэнской)* религиозной практике. Представляли собой истории из жизни чаньских патриархов, содержащие высказывания, вопросы, диалоги или описание общения наставника с учеником, которые учитель предлагал адепту в качестве интеллектуальной задачи для того, чтобы вызвать у него интуитивное ”озарение”, или ”просветление” при попытке постичь скрытый смысл таких текстов. К. содержит элемент парадоксальности и не имеет рационального решения, предполагает внезапное интуитивное проникновение в суть задачи. Многие К. считались нормативными и передавались из поколения в поколение. Чаще всего имели форму парадоксального вопроса. Классические среди них: ”Как звучит хлопок одной ладони?” или ”Каким был твой первозданный лик, когда родители еще не произвели тебя на свет?” В различных школах *Дзэн* существовали различные подходы к практике К. Так, в *Риндзай-сю*, отдававшей предпочтение К. перед сидячей медитацией, ученикам предлагалось решать поочередно один К. за другим, в то время как в *Сото-сю* давался один К. на всю жизнь, а более важной считалась практика медитации. См. также *вэнь да*;

конфуцианство (кит. цзя/цзяо 儒家 / 教[学说] – ”[учение] школы ученых-интеллектуалов”) – одно из трех основных религиозно-философских учений (наряду с *даосизмом* и *буддизмом*) Дальнего Востока. Возник в Китае в VI-V вв. до н.э. Его создатель Конфуций идентифицировал свое учение с мудростью ”святых-совершенномудрых” – полумифических правителей, что было выражено в древних канонах ”Шу цзин” и ”Ши цзин”. Такая изначальная ориентация сделала опирающуюся на исторический прецедент нормативность фундаментальной характеристикой К. С момента возникновения К. отличала осознанная социально-этическая направленность. Государство и власть истол-

ковывались в семейно-родственных категориях. Семейная структура, с которой отождествлялось устройство государства, выводилась из отношений между отцом и сыном. Отец отождествлялся с "Небом" – источником власти. Поэтому "сыновняя почтительность" (*сяо*) была возведена в ранг "корня благодати-добродетели" (*дэ*);

Кумараджива (鳩摩罗什 кит. Цзю-молошэнь. Лошэнь, Шэнь) 344-413 гг. н.э. – буддийский монах, один из крупнейших переводчиков и интерпретаторов буддийской литературы на китайский язык. Будучи сыном индийца и дочери царя государства Гуйсы (Средняя Азия) хорошо был знаком с учением *тхеравады*, самостоятельно изучил и посвятил свою жизнь *сутрам махаяны*. На закате жизни уехал в Китай и живя там внес существенный вклад в перевод, разъяснение и популяризацию буддийских текстов. Силами К. и его учеников удалось устранить ранее сложившееся неточное представление о некоторых концепциях *буддизма*;

кундалини (санскр. kuṇḍalin "змея" от kuṇḍala "кольцо, круг, обруч") – в *тантре* символ особой скрытой созидательной энергии, находящейся в основании позвоночника и осознаваемой змеей, свернувшейся в три с половиной кольца. Ее требуется разбудить и направить вверх по центральному каналу позвоночника, проходящему через жизненно важные центры (*чакры*). Эта энергия преобразует физические и психические процессы в теле йогина, который посредством нее способен не только освободить сознание, но и преобразить тело в нетленное. Достигая высшей *чакры* Сахасрара, соответствующей головному мозгу, она соединяется с *Шивой*, в результате чего достигается состояние, при котором тело выводится из процессов старения;

Лао-цзы (кит. 老子 "Престарелый мудрец", "Престарелый младенец") – легендарный основатель *даосизма*, которому приписывается и авторство основного его трактата "Дао-дэ цзин". Согласно традиции, жил в VI-V вв. до н.э.

в царстве Чу, которое известно как центр китайского шаманизма, разочаровался в учении *Конфуция* и отправился на запад, в результате чего под влиянием его проповеди возник *буддизм* ("легенда о просвещении варваров" хуа ху). Во время этого путешествия на пограничной заставе написал "Дао-дэ цзин", в котором изложил свое учение;

ли (кит. 禮 "благопристойность, этико-ритуальные нормы, этикет, этика, ритуал, церемонии") – нормы китайского социального ритуала – одна из центральных категорий *конфуцианства*, рассматривавшего Л. как средство упорядочения в культуре, противопоставляемой природе как воплощению хаоса. Л. – объект постоянной критики с позиций следования природному естеству со стороны *даосизма*, подчеркивавшего их искусственность и рассматривавшего их как результат деградации *Дао*;

лингам (санскр. liṅga "знак, символ, фаллос") – в индийской культуре – фаллический символ, относящийся к разряду шиваитских. Символизирует *Шиву*, а в секте лингаитов является самостоятельным объектом культа. В отдельных текстах символизирует не только бесконечную творческую мощь *Шивы*, но и функционально соответствует мировой оси (лат. axis mundi);

лока (санскр. loka "место, страна, земля, мир, вселенная, человечество, жизнь") – земля, средняя часть вселенной в космологических представлениях *Вед*. Наиболее ранние представления о двух мирах на земной вертикали (лат. axis mundi) – земном и небесном – зафиксированы в "*Ригведе*". Со временем они заменяются понятием *трилока* (троемирие): земля, где обитают люди, небо как местопребывания богов и подземный мир, принадлежащий демонам (*асурам*);

Лунь юй (кит. 论语 "Суждения и беседы", "Беседы и высказывания", "Изречения") – сборник высказываний *Конфуция* (VI-V вв. до н.э.), составленный его учениками. Посвящен общей теме создания идеального человека ("благородного мужа") в результате его самосовершенствования, приобщения к культуре (вэнь);

майя (санскр. māyā "иллюзия", а также "магия, колдовство", "наваждение" от корня māy "меняться") – в «*Ригведе*» М. означает изменения мира различной природы как реальные, так и обманные, или демонические. Отсюда двойственность понятия М., имеющего как положительную, так и отрицательную коннотацию. В более поздней традиции (особенно в философии адвайта-веданты) – учение об иллюзорности материального мира (мир как только-кажимость, только-явление; мир нереален, реален лишь *Брахман*);

манас (санскр. manas "дух, душа, ум, разум, замысел, желание, намерение") – в древнеиндийской традиции – понятие, обозначающее одновременно разум и душу. В обыденном языке слово "М." очень многозначно и расплывчато. Различные философские системы трактуют обозначаемое им понятие как "орган (индрию) *Атмана*";

мантра (от санскр. корня "man" – "мнить, полагать" и орудийного суффикса "tra", т. е. "орудие осуществления психического акта") – заклинание, произнесение которого (часто неоднократное) в индийской культуре полагается необходимым для достижения особых результатов, магических и духовных. В ведийской культуре и раннем *брахманизме* М. служили поэтические части *Вед* и отрывки из них. Так, известнейшая из ведийских М. – гаятри («*Ригведа*» III. 62. 10) троекратно воспроизводится мысленно дважды в день на восходе и закате солнца каждым дваждырожденным. Важнейшая краткая *индуистская* М. – "Ом";

марга (санскр. mārga "след, путь, дорога, способ, средство") – духовный Путь обретения спасения в индийских системах "практической философии". В буддизме термин М. обычно используется для обозначения "благородного восьмеричного пути" последователей этого направления;

"Махабхарата" (санскр. mahā-bhārata "Великая битва между потомками Бхараты – Пандавами и Кауравами") – древнеиндийская эпическая поэма на *санскрите* о лишении сыновей царя Панды (Пандавов) царства их двоюродными братьями Кауравами, о жизни Пандавов в изгнании и о возвращении ими царства после великой битвы на Курукшетре. "М.", составление которой продолжалось на протяжении многих столетий (от нач. I тыс. до н.э. до пер. пол. I тыс. н.э.), зародилась в устной традиции в кшатрийской (воинской) среде на севере долины Ганги, подверглась религиозно-дидактической переработке *брахманов*, в результате чего в нее вошли религиозно-философские тексты, например, *"Бхагавадгита"*;

махаяана (от санскр. mahā "большой" и yāna "ведущий (о пути), путешествие, поход, повозка, средство передвижения, выступление в поход") – направление *буддизма*, в форме которого, главным образом, это учение распространилось за пределы Индии (в Тибет, Монголию, Китай, Корею и Японию). М. предполагает возможность спасения для более широкого круга верующих, в том числе и тех, кто не входит в *санху* – общину буддийских верующих (отсюда название "большой путь [к спасению]"). От учения *тхеравады* отличается большей религиозностью, усложнением культовых элементов, углублением доктринальной части учения, представленного в различных формах, ориентированных на последователей различного духовного уровня. Путь спасения предполагает возможность получения помощи со стороны *бодхисаттв*;

млеччхя (санскр. "чужеземец, варвар", "стоящий вне касты") – в поздневедийский период – термин, которым обозначались любые племена и народы, стоявшие вне круга арийской, ведийско-брахманистской культуры. Этимология термина М. предположительно восходит к шумерскому названию индской цивилизации – Мелухха;

мокша (санскр. mokṣa "избавление, освобождение (от чего-л.), избежание опасности, окончательное спасение (души), отказ") – упоминаема уже в *упанишадах* главная сотериологическая цель *индуизма*, состоящая в избавлении от всякой изменчивости, перерождений и страданий, сопряженных с превратностями сансары;

"Муламадхьямака-карика" (см. Нагарджуна);

Нагарджуна – автор основных текстов одной из главных (наряду с йогачарой) школ *махаяны* – мадхьямики. Среди составленных им текстов одним из наиболее известных является философский трактат под названием "Муламадхьямака-карика" ("Сторфы основного срединного учения"), где изложены основные положения доктрины мадхьямики;

нити (санскр. nīti "правила поведения, обычай, жизненная мудрость, политика") – в индийской культуре – умение вести себя должным образом в любой ситуации; один из жанров санскритской литературы, посвященный правилам житейской мудрости. В более широком смысле (как правило, в более древних текстах – искусство политики, наука о применении власти, наказания;

нирвана (санскр. nīrvāṇa "умирание, исчезновение, конец, прекращение (существования), удовлетворение, блаженство, вечный покой", пали – **ниббана**) – в *буддизме* – состояние, характеризуемое отсутствием "паутины желаний"

(vāṇa), соединяющей одну жизнь с другой. Переход в Н. сравнивается с угасанием пламени свечи по мере убывания "топлива" страстей (лобха) и заблуждений (моха);

паббаджа (санскр.) – в индийской культуре – духовная практика ухода от мира, отшельничества, включающая строгое требование соблюдения *ахимсы*, сексуального воздержания и недопустимость употребления опьяняющих веществ;

пашупати (санскр. paśu-patī "повелитель животных") – в *индуизме* – один из эпитетов *Рудры*, а позже *Шивы*. Имеет связь с доарийским дравидийским культом бога – покровителя охоты и скотоводства, что запечатлено на многочисленных хараппских печатях с изображением этого божества в окружении животных. Одним из атрибутов *Шивы* является лань, которую он держит в руке. В философском смысле П. – "Владыка душ", т.е. всего одушевленного;

Праджapati (санскр. prajā-patī "владыка созданий, владыка порождений") – первоначально в религии *Вед* – божество, связанное с зачатием. В космологическом аспекте П. – бог, породивший мир из своего семени. В *брахманах* П. – главный бог и отец всех богов, породивший вселенную духовным усилием и посредством жертвоприношения. В упанишадах П. – универсальный безличный принцип, Абсолют. В "Атхарваведе" прослеживается связь с религиозно-философским понятием Брахман. Начиная с *сутр* П. отождествляется с *Брахмой* и становится одним из имен этого бога;

праджня-парамита (санскр. prajāñā-rāgamitā "совершенство познания", или "запредельная мудрость") – *махаяанистская* литература, составление которой в Индии начинается с I в. до н.э. и продолжается на протяжении многих веков. Наиболее известными произведениями цикла П. являются "Хридая П. сутра"

(”Сутра сердца П.”) и ”Ваджраччхедика П. сутра” (”Алмазная П. сутра”). Целью текстов П. являлось подготовка ума к ”осознанию запредельной мудрости”, что, таким образом, фактически, предполагает изменение сознания адепта. Особенностью построения текстов цикла П. являлись иносказательность, сложные аллюзии, отсутствие ясного сюжета, известная алогичность изложения. Основным назначением данных текстов их составители видели медитацию, способствующую познанию истины в акте непосредственного видения (даршаны), интуитивного прозрения, а не трансляцию неких конвенциональных по своей природе знаний, истинность которых ими отвергалась. По мнению исследователей, цикл литературы П. ”объективирует” состояние сознания, полагавшееся данной традицией ”наивысшим”, просветленным, обладающим ”осознанием запредельной мудрости” и одновременно содействует погружению в него;

пралая (санскр. *pralaya* ”растворение, исчезновение, заход (солнца, луны), смерть, гибель мира, конец света”) – в религии *Ved* – периодическое уничтожение вселенной в космической катастрофе, ежегодно воспроизводимое в общеплеменном ритуале (в его космологическом аспекте). Знаменует кару за грехи, но одновременно уничтожение старого, несовершенного мира и очищение перед созданием нового, характеризуемого всеми мыслимыми благами, откуда на первый план выходит необходимость избежания каких бы то ни было ошибок при его сотворении в ритуале;

прамада (санскр. *pramada* ”безумие, опьянение, невнимательность, небрежность”) – в *йоге* – нежелательное психологическое состояние, характеризуемое отсутствием концентрации сознания адепта на содержании собственной деятельности. Подлежит коррекции с целью реализации спасения;

пранаяма (санскр. ргāра+āуāта "задерживание дыхания, управление дыханием") – регуляция дыхания, которая, согласно общепринятым в индийской культуре представлениям, способствует установлению контроля над эмоциями. Сводится главным образом к замедлению дыхания и увеличению интервалов между его фазами. Традиционно включается в систему *йоги*;

праны (санскр. ргāра "воздух, дыхание, жизнь, энергия, сила, орган чувств") – в религии *Вед* – так называемые "жизненные дыхания" – жизненные тонкие энергии в теле, не тождественные физической силе. Тесно связаны с процессом дыхания, в *йоге* управляются и корректируются посредством *пранаямы*. *Йога* усматривает тесную связь между движениями П. и психическими состояниями. Пространство в физическом теле и непосредственно его окружении, организованное токами П. и их пересечениями, в веданте называется "оболочкой [Атмана] из праны";

пратьяхара (санскр. рrауyāhāra "отклонение, уклонение (от конкретного объекта мысли), абстрагирование, растворение") – прием *йоги*, который способствует возникновению способности сознания (*читта*) испытывать в отсутствии непосредственного контакта с объектом такие же ощущения, как если бы чувственный контакт с объектом состоялся в реальности;

Пратимокша (санскр. рrаtимокṣа пали – пратимокха) – 227 правил дисциплинарного характера для внутреннего пользования в буддийских общинах. Повторялись монахами вслух в дни собраний на исповедь (упосатха). Перечислены в Сутта-вибханге – первой части Виная-питаки;

пураны (санскр. ригāра "древний, старый") – жанр священных текстов *индуизма* – мифов и легенд, авторство которых приписывается Вьясе. Самые значительные – *Вишну-*, *Ваю-*, *Матсья-*, *Бхагавата-*, *Маркандея-* и *Агни-*пураны На-

считывается восемнадцать главных П., самая древняя из которых относится к VI в. н.э. и несколько десятков "малых П." (упапурана). Традиционно сложилось пять тематических рубрик (панча-лакшана): космогония, описание гибели мира и нового творения, генеалогия богов и *риши*, периоды различных Ману (мифологическая хронология), а также родословная и легендарная истории важнейших царских династий;

пурната (санскр. pūrṇatā "полнота") – состояние мира ведийского человека, достигаемое должным жертвоприношением и характеризуемое наличием благ самой разнообразной природы от поэтического вдохновения и полной безопасности до многочисленного потомства, приплода скота и успеха в ритуале и загробном мире;

Пуруша (санскр. puruṣa "человек, мужчина") – мифологический персонаж космологического сюжета "*Ригведы*" о первозданном гиганте, принесенном в жертву богами, сотворившими Вселенную из его расчлененного тела. В поздневедийской литературе отождествляется с *Праджанати*, богом, сотворившим мир в результате саможертвоприношения из собственного тела. В дальнейшем понятие П. претерпевает значительную эволюцию: в *упанишадах* П. – индивидуальная душа, в эпосе нередко отождествляется с понятием *Атмана* или *Брахмана*, в философской системе санкхьи П. – духовный принцип, противопоставляемый грубой материи (*пракрिति*), в индуистской философской литературе понятие П. трактуется довольно противоречиво;

Пушан (санскр. pūṣan) – ведическое солярное божество, приносящее благосостояние. Покровитель скота, путей и путешественников, обеспечивающий их безопасность. В послеведийской мифологии заметной роли не играет;

раджас (санскр. *rajas* "страсть, эмоция, мрак, туман, пыль") – одна из трех *гуи* философской системы *санкхьи*, ответственная за активность, энергию, стремления, неравновестность, страдания и пр. Связывается с пребыванием в суеете повседневной жизни. Характеризуется также нежелательным психологическим состоянием – *ашамой* – бесконтрольностью, автоматизмом, отсутствием осмысленности в действиях. Находясь преимущественно в эмоциональном состоянии, связываемом с Р., индивидуум подвержен алчности, невежеству, незнанию и заблуждению;

"Рамаяна" (санскр. *gātmāyāna* (*gāma+āyāna* букв. "относящийся к Раме") – "Сказание о Раме") – древнеиндийская эпическая поэма на *санскрите* о похищении Ситы – супруги Рамы царем демонов-ракшасов Раваной, о поисках Ситы Рамой и о его походе на царство Раваны – остров Ланку с войском обезьян во главе с их царем Хануманом. Авторство "Р." приписывается традицией мудрецу Вальмики. Зародилась в устной традиции в южной части долины Ганги. Первые сказания "Р." сложились в V-IV вв. до н.э., а ко II в. до н.э. представляла собой большую устно-эпическую поэму. На протяжении столетий сюжеты и образы Рамы и Ситы переосмысливались, отождествляясь с теми или иными мифологическими персонажами от *Индры* и "Священной борозды" – символа плодородия до земных воплощений (аватара) *Вишну* и его божественной супруги Лакшми;

"Ригведа" (санскр. *ṛg-veda* "Ведa гимнов") – древнейшая и авторитетнейшая из четырех *Вед*. "Р." сложилась в период распространения арийских племен на территории Северо-Западной Индии в XV-X вв. до н.э. (в основном на территории современного Пенджаба). Состоит из 1028 гимнов и разделяется на 10 мандал (циклов), самыми древними из которых являются II-VII ("родовые книги"). Каждая из последних принадлежит определенному жреческому роду, в котором ее гимны передавались из поколения в поколение. Главное содержание "Р." составляют гимны, обращенные к богам арийских племен. Тематика гимнов

многообразна. Выделяют свадебные, похоронные гимны, гимны-заклинания, гимны-загадки и космогонические гимны (X книга). Значительная часть гимнов "Р." связана с общеплеменным культом *Сомы*;

Риндзай-(сю) (яп. кит. – *Линьцзи-цзун*) – одно из основных направлений *дзэн-буддизма*. Родоначальником Р. в Японии был монах Эйсай. Учение Р. было тесно связано с самурайским сословием в том числе и идейно, восприняв многие положения бусидо – самурайского "кодекса чести" (презрение к смерти и пр.);

рита (санскр. ṛta "правда, истина, порядок, закон, пожертвование, хинди – результат поступков (плохих и хороших)") – в религии *Вед* – мировой порядок, вселенский закон, лежащий в основе космических процессов (смены дня и ночи, движения светил, течения рек и т. п.). Одновременно Р. – моральный закон, управляющий социальной жизнью. Позднее в индуизме понятию Р. соответствует понятие *дхармы*;

риши (санскр. ṛṣi) – легендарные ведийские мудрецы, родовые певцы и жрецы арийских племен, создатели священных текстов *Вед*, обретенных ими через откровение;

Рудра (санскр. rudra) – в пантеоне "*Ригведы*", где он играет незначительную роль, – бог, олицетворяющий разрушительную силу грозы. Со временем его значение неизмеримо возрастает. В индуистском пантеоне он отождествляется с *Шивой*, имя Р. становится его эпитетом. Р. – одновременно хранитель и губитель скота. В *Ведах* имеет эпитет *Пашупати* – "Владыка скота", ассоциируется с животными;

самадхи (санскр. samādhi "внимательность, религиозное покаяние или подвижничество, доброе дело, благоговение"; кит. саньмэй 三美) – психическая сосредоточенность – важнейший термин любых направлений *йоги*. Различают несколько разновидностей С. В глубоком состоянии С. температура тела понижается на несколько градусов, все функции организма замедляются почти до полного прекращения, возможно длительное пребывание почти без воздуха;

самхита (санскр. saṃhitā "собрание, соединение") – собрание священных текстов ведийской литературы (гимнов, жертвенных формул, заклинаний). Составляет основу каждого из четырех сводов ведийского канона. Четыре С. представляют его самую древнюю часть, пользовавшуюся особым авторитетом;

сангха (санскр. saṅgha "большое количество, множество, объединение, союз, общество, община") – община *буддийских* монахов (*бхикшу*) и монахинь (*бхикшуня*). Учитывая, что все буддийские монахи обязаны жить по единым правилам *Винаи*, термин С. может обозначать как всех монахов в мире, в конкретной стране, в монастыре, в отшельничестве, в храме, так и принадлежащих к какой-то конкретной школе;

санкхья (санскр. sāṅkhya "исчисляющий; тот, кто хорошо считает") – одна из шести ортодоксальных индийских *даршан*, созданная легендарным Капилой в VII в. до н.э. и пользовавшаяся большой популярностью в древности. Характеризуется рационализмом и дуализмом, объясняя устройство мироздания взаимодействием двух изначальных реальностей: природы (Пракрити) и духа, сознания (Пуруши). Учением о страдании и об освобождении от него сближается с *буддизмом*. Учение С. лежит в основе философской системы *йоги*;

сансара (хинди saṃsāra "перерождение, переселение душ, мир, вселенная, течение мирской жизни", кит. луньхуэй) – 1) странствование переро-

ждающейся души из жизни в жизнь; 2) конечный, изменчивый, невечный мир, а также 3) мирская жизнь, все мирское. Представление о С. формируется после эпохи старших *упанишад* в период зарождения буддизма и *джайнизма*. Генетически связано с учением о "путях предков" (питрияна) и "путях богов" (дэваяна). В индуизме понимается как мир перевоплощений индивидуального *Атмана* в разные тела, смена которых подвержена действию закона *кармы*. Выход из С., освобождение от нее – высшая экзистенциальная цель последователей индийских религиозно-философских систем;

санскрит (санскр. *saṃskṛta* "отделанный, обработанный") – древнеиндийский литературный язык. Язык подавляющего большинства религиозных, философских, литературных и ученых сочинений древней и средневековой Индии, живой до сих пор, нередко являясь рабочим языком научных конференций. Будучи главным носителем высокой общеиндийской культуры, С. по праву получил не только название, но и статус "латыни Востока". В основе С. – обработанный в грамматической традиции (прежде всего в труде Панини) разговорный язык *брахманов* Северо-западной Индии IV в. до н.э.;

сань цзяо (кит. 三教 "три учения") – синкретический комплекс «трех религий» (*конфуцианства, даосизма и буддизма*), сформировавшийся в Китае после распространения там буддизма. Термин подчеркивает сопоставимую доктринальную и мировоззренческую ценность трех учений. Идея восходит к первым попыткам соединения даосизма и буддизма и стихийного складывания религиозного синкретизма ;

сатори (яп. "пробуждение, озарение, просветление", кит. – у) – в традиции *Дзэн* – центральная и высшая цель религиозной практики. Понятие С. связано с понятием "природы *будды*", потенциально присущей каждому индивидууму. Задача религиозно-психотехнической практики *Дзэн* – "пробуждение" этой

природы. Это находит свое выражение в раскрытии сокровенного смысла бытия в его принципиальной "недвойственности", что связано с преодолением субъект-объектных отношений между сознанием адепта и внешним миром, с которым он начинает осознавать себя в неразделимом единстве. Данный процесс носит внезапный характер, духовно преображая адепта, как вспышка молнии;

саттва (санскр. *sattva* "существование, бытие, суть, сущность, живое существо, характер, природа, разум, сознание, религиозная чистота") – наиболее желательная из трех *гун* древнеиндийской философской системы санкхьи, связанная с гармонией, постижением, ясностью, прозрачностью. Соотносится с состоянием удовольствия, счастья, блаженства;

Саяна (санскр. *sāyaṇa*) – наиболее авторитетный комментатор "*Ригведы*" (Южная Индия XIV в.), на которого опираются первые европейские переводчики и исследователи ее текстов, не все непонятные места которых, однако же, он смог удовлетворительно объяснить;

свадхиштхана (санскр.) – в парафизиологии *индуистской* шиваитской психотехники одна из *чакр*, расположенная несколько ниже пупа;

свар (то же **сварга** санскр. *svaḥ* "небеса") – высший из трех миров ведийской космографии, обитель райского блаженства богов и праведных душ;

смрити (санскр. *smṛiti* "память, воспоминание, традиция") – в ведийской религии – священное предание, противопоставляемое Откровению (*шрути*), т. е. собственно *Ведам*. С., основу которого составляло мнение мудрецов, дававших свое истолкование священного знания Веды, обладало меньшим авторитетом, чем сама Веда. В широком смысле к С. причислялись любые сакрально

значимые тексты (кроме шрути) не только ведийской, но и эпической (например, "*Махабхарата*") традиции и *пуран*. В узком смысле С. — дхармическая литература (*дхармашастры* и *дхарма-сутры*), но особенно широко данный термин был применим к более поздним произведениям такого жанра ("Манусмрити", "Яджнявалкья-смрити", "Нарада-смрити");

сома (санскр. soma) — ритуальный напиток, выжимавшийся в ведийский период из одноименного растения (в русском языке к слову С. восходит по этимологии слово "сок"). Идентифицировать С. с каким-либо растением не представляется возможным. Употреблялся в ритуале жрецами и приносился в жертву богам. Культ С. восходит к индоиранской эпохе, когда этот напиток назывался "хаома" и вместе с культом огня занимал центральное место в ритуале и религии древних *ариев*;

Сото-(сю) (см. *Дзэн*)

сутра (санскр. sūtra "нить, изречение") — в древнеиндийской традиции — максимально сжатый, лаконичный текст или даже фраза, предназначенная для заучивания наизусть и последующего разъяснения и толкования, что было связано с особенностями школьной традиции, рассчитанной на устный характер обучения. По этой же причине С. составлялась максимально удобно для запоминания: кратко, с использованием различных мнемонических приемов, нередко в стихах (карики). Ученик свободно пересказывал комментарий на С. гуру (учителя), держась С. как путеводной нити. Древнейшие С. (I тыс. до н.э.) представляли собой изложение ведийских вспомогательных дисциплин, прежде всего ритуала (веданга). С. комментировались в трактатах (*шастрах*);

Сэн-чжао (кит. 僧肇, Чжан 384-414 вв.) — монах китайского *буддизма*, переводчик и интерпретатор буддийских текстов, ученик Кумарадживы. В юности находился под сильным влиянием учения Чжуан-цзы и *Лао-цзы*. От-

стаивал идею "пустотности небытийности" как онтологической основы мира, иллюзорности всего сущего, что может быть постигнуто только посредством просветления, методы которого в трактовке С.-ч. оказываются чрезвычайно близки *даосским*;

сюань сюэ (кит. 玄学 "учение о сокровенном") – раннесредневековая школа китайской философии (III-IV вв.), в современной синологии часто называемая *неодаосизмом*. Для С.-с. характерна не только даосская, но и конфуцианская терминология и проблематика. Со временем имело место и буддийское влияние. Вместе с тем философия С.-с. сыграла роль посредника между традиционной китайской культурой и буддизмом, т. к. ее понятия послужили терминологической основой для перевода буддийских текстов, а ее концепции для первоначального осмысления буддийских идей;

сяо ти (кит. 孝悌 "сыновняя почитательность (благочестие и почитание старшего брата)") – одна из категорий *конфуцианской* этики. В "Лунь юе" толкуется как "корни гуманности (*жэнь*)" и гарант соблюдения общественных установлений;

тамас (санскр. *tamas* "мрак, тьма, заблуждение, ошибка") – в индийской религиозно-философской традиции – одна из трех *гун*, проявляющаяся в неведении, глупости, тяжести, отсутствии реакции, лени. Т. сдерживает действия и вызывает состояние безразличия. При эволюции материи, согласно системе санкхьи, господством Т. обусловлено появление неодушевленного мира;

тантра (санскр. *tantra* "ткацкий станок, основа [ткани], способ, уловка, заклинание") – в индуистской традиции – один из типов текстов, (наряду с *Ведами*, *смрити*, *пуранами*). Появились позже других, вероятно под воздействием тантр буддийской ваджраяны. Изложение Т. обычно строится как беседа богов.

Содержание многообразно: ритуалы, техники *йоги*, медицинские предписания, богословские спекуляции и пр. Для Т. характерно представление о божественной энергии (шакти), символизируемой женским началом и пробуждаемой посредством практики *йоги*. Современный индуистский ритуал в основном является не ведическим, а тантрическим;

тапас (санскр. *tapa(s)* "жара, зной, самобичевание, покаяние, аскетизм, религиозное самоистязание") – космический огонь, или жар, и одновременно подвижность, практикуемое перед ритуалом, в котором накапливается особое внутреннее тепло (*antas-tāra*), с помощью которого его обладатель приобретает магические способности воздействия на окружающее. Древнейший индийский психотехнический комплекс;

тат твам аси (санскр. *tat tvam asi* "ты еси то") – один из известнейших принципов древнеиндийской философии и культуры, впервые зафиксированный в текстах *араньяков* и *упанишад*. Отмечают его символический характер, свойственный текстам ритуального характера, а также его практическую направленность, что проявляется в его использовании в практике *йоги* (прежде всего джняна-йоги). Все это наряду с некоторыми особенностями ведийского ритуала (см. 1.2 и 1.3 настоящей работы) наводит на мысль о ритуально-практическом происхождении данного принципа;

татхагата (санскр. *tathā-gata* букв. "так приходящий" то же дхьяни-будда) – в *буддизме махаяны* – понятие, эквивалентное понятию *будда* ("пробужденный, просветленный"), применяемому по отношению к существам, достигшим освобождения (*нирвана, мокша*);

триварга (хинди *tri-varga* "группа из трех") – в *индуизме* – три жизненных цели и ценности в жизни человека: *дхарма* (закон), *артха* (польза) и *кама* (любовь, чувственное желание);

трилока (санскр. tri-loka "три мира") – в *индуистской* космологии – три сферы мироздания: bhū – bhuvā – svah: земля – средний мир (воздушное пространство) – небо. Наиболее важной считалась промежуточная сфера, соединяющая небо и землю. Космогонический акт предполагал отделение неба от земли и установление посредника между ними как упорядочение первозданного хаоса;

тримурти (хинд. tri-mūrti "облик троих") – в *индуизме* – божественная триада: *Брахма*, *Вишну* и *Шива*, выполняющие функции сотворения, сохранения и разрушения мира (соответственно) и в этих функциях мыслимые как единое целое;

тхеравада (пали) – в *буддизме* – самая ранняя и консервативная школа, созданная наиболее фанатичными последователями сразу после смерти (паринирваны) *Будды* с целью сохранить каждое его слово и эпизод из его жизни. Т. была монашеской организацией, зависящей от мирян (*упасака*), но не ориентированная на них. Достижение спасения мыслилось как буквальное следование образу жизни и практике медитации Гаутамы Будды, которого последователи Т. считают земным человеческим существом, достигшим просветления. Т. с самого начала крайне нетерпимо относилась к любым отклонениям от принятых в ней дисциплинарных монашеских правил и истолкования жизни Будды. Т. называют "южным буддизмом", ее оплотом стала Шри-Ланка;

у-вэй (кит. 无为 "действие без усилий" букв. "не-деяние") – важнейшая категория *даосизма*, символизирующая принцип невмешательства в естественный порядок вещей и ход событий. У.-В. предполагает, однако, специфическую (органическую и спонтанную) активность (см. также *дзыжань*) в виде "осуществления не-деяния" (вэй у-вэй), что означает деятельность "в гармонии с Дао";

удгатар (санскр. *udgātar*) – один из основных профессиональных жрецов, исполняющих жертвоприношение в ходе ведийского ритуала. В функции У. входит сопровождение обряда пением священных гимнов;

удумбара (санскр. *udumbara* "смоковница") – в *индуизме*, начиная с ведийского периода, – одно из наиболее почитаемых священных деревьев, отличающееся особой фертильностью (плодоносностью). В ритуале производились различные манипуляции с ветвью У. как символом плодородия. В брахманистских ритуалах также употреблялись различные изготовленные из У. предметы различной символики: жертвенные ложки, чашки, мутовки, ступки, всевозможные амулеты и т.п.;

упанаяна (санскр. *upanayana* "посвящение [в ученики]" от глагола *upanī* "приводить") – в ведийской религии и в *индуизме* – инициация, посвящение в ученики *бра́хмана*, когда отец мальчика 8-12 лет из семьи, принадлежащей к одной из трех высших *варн* (*бра́хманов*, кшатриев и вайшьев) приводит его к учителю (гуру). У. рассматривается как второе рождение, поэтому представителей этих варн называют "дваждырожденными". С У. начинается ашрама *брахмачарина* (см. *варнашрама*), которая заключается в жизни в доме гуру, приобщении к ведийским обрядам и текстам, соблюдении особых обетов (в том числе и *ахимсы*), поддержание священного огня и т.п. Ключевым обрядом У. является повязывание на посвящаемого "священного шнура", что дает право участвовать в ведийских ритуалах;

упанишады (санскр. *upanīṣad* букв. "подседиение [ученика к учителю]") – произведения VII-VI вв. до н.э., составляющие завершающий цикл канонического свода *Вед*, объясняющие и толкующие последние. У. наряду с *араньяками* объединяются в понятие Веданта (конец Вед). Выделяют шесть древнейших У.: "Брихадараньяка", "Чхандогья", "Тайттирия", "Айгарея", "Каушитаки" и

"Кена". Несколько позднее сложились "Катхака", "Иша", "Шветашватара", "Мундака" и "Маха-Нараяна" (стихотворные У.). Еще позже – "Прашна", "Майтраяния" и "Мандукья" (прозаические). Название У. носит еще более 200 произведений, но они создавались намного позже;

упасака (санскр. upāsaka "слуга, служащий, последователь, приверженец" ж. р. upāsika) – в индийском *буддизме* – "сочувствующие" этому религиозному направлению миряне, на благотворительные подаяния которых существуют монахи (*бхикшу*) и их общины (*сангха*). Спасение для У. невозможно, т. к. реализация высшей религиозной прагматики – достижение *нирваны* – полагается доступной только монахам. У. могут рассчитывать лишь на лучшее рождение в следующей жизни;

упая (санскр. upāya "уловка, способ, средство, путь") – в *буддизме махаяны* – связанный с состраданием (*каруной*) «искусный метод спасения живых существ»;

у-синь (кит. 无心 "безустановочность", букв. "не-ум" от у "отсутствие" и синь "сердце (психика, сердцевина, субъективное, дух, сознание)") – одно из основных понятий учения и религиозной практики *чань-буддизма*, означающее отрицание логико-дискурсионного мышления и утверждение взамен ему интуитивных методов познания. Термин также подразумевает и *анатмаваду*, предполагающую отказ от иллюзии эмпирического "я", от субъект-объектных отношений. У-с. как принцип практики связан с безустановочностью, отказом от целеполагания, спонтанностью деятельности;

хираньягарбха (санскр. hiraṇya-garbha "золотой зародыш", "Возникший из яйца" – эпитет *Брахмы*) – в древнеиндийской космогонии – состояние зародыша, в котором Брахма провел целый год, находясь в яйце (брахманде – букв.

”яйце Брахмы”), плававшем в первозданных водах, пока не вышел из него, разделив его с мыслью пополам. В ведийской мифологии и ритуале является своеобразным ”эквивалентом” мирового дерева;

хотар (санскр. hotar) – один из основных профессиональных жрецов, исполняющих жертвоприношение в ходе ведийского ритуала. Х. в сопровождении трех или шести помощников читает гимны «*Ригведы*» в честь богов, призывая их на обряд;

хунь дунь (кит. 混沌 浑沌 ”хаос”) – в китайской культуре – ”первобытная совокупность” – изначальная ситуация, существовавшая до потери человеком рая, которую он пытается обрести вновь в религиозной практике. Эта ситуация характеризуется состоянием первозданного хаоса – аморфного, абсолютно простого и недифференцированного первоначала. В *даосизме* отождествляется с ”изначальной пневмой” (юань ци), а также выступает синонимом *Дао* как ”сокровенной” (сюань) первоосновы мира, еще не явленной в сущем – ”тьме вещей” (вань у). Синонимом Х.-д. выступает пу – первозданная пустота, букв. ”простота необработанного дерева”;

Хуэй-юань (кит. 慧远 334-416) – монах китайского *буддизма*, мыслитель, творчество которого характеризуется синтезом буддийских и *даосских* элементов. Идеи Х.-ю. со временем послужили основой *Чань-буддизма*;

чакра (санскр. cakṛa ”колесо, диск, круглый предмет”) – в древнеиндийской традиции – символ солнца, силы и победы. В тантризме – невидимый энергетический центр, средоточие психической энергии, активно влияющей на регуляцию психофизиологических функций организма и его энергетического баланса. Человеческое тело, по индуистским воззрениям, содержит шесть Ч.: муладхара,

свадхиштхана, манипура (нижняя Ч., где дремлет *Кундалини*), анахата, вишуддха и аджна;

Чань (см. Дзэн).

Чжи (кит. 知 "[действенное] знание, сознание, познание, мудрость, понимание, ведение") – в китайской религиозно-философской традиции – с одной стороны, чистые формы познания, с другой, практический опыт, в процессе которого приобретаются эти знания. В *даосизме* связано со взглядами, выраженными в "Чжуан-цзы" о возможности развития способности к интуитивному постижению истины в акте единения с *Дао*;

Чжуан Чжоу (кит. 庄周, 庄子 Чжуан-цзы, Мэн Чжоу, Янь Чжоу 369-286 до н.э.) – один из основоположников философии *даосизма*, автор трактата "Чжуан-цзы". Проживал в основном в царстве Чу – центре китайского шаманизма, с которым генетически связан даосизм. Культурная среда места проживания, по-видимому, оказала заметное влияние на мировоззрение и философию Ч. Ч.;

чжун шу (кит. 忠恕 "преданность и великодушие (отзывчивость, взаимность)") – *конфуцианская* этическая норма, подразумевающая осуществление "золотого правила" морали. Согласно "Лунь юю", "преданность" (чжун) означает "утверждать других в том, в чем желаешь утвердиться сам, подвигать других на то, на что желаешь подвигнуться сам". Там же разъясняется и понятие "великодушия", или "отзывчивости" (шу): "Чего не желаешь себе, того не навязывай другим". Ч. ш. выступают у *Конфуция* способами реализации "гуманности" (*жэнь*). В единый бином два иероглифа были объединены позже учениками Конфуция;

шанти (санскр. śanti "спокойствие, мир, отдых, смерть") – действия «успокоения», которые практиковались в ведийском ритуале во время жертвоприношений. Ш. были направлены на объекты, которые полагались подвергаемыми насилию, и преследовали целью элиминировать его последствия. Они совершались не только по отношению к жертвенным животным и деревьям, срубаемым для жертвенного столпа, но и к земле, на которой совершалось убийство, а также вырытой для сооружения алтаря (веди) или возведения жертвенного столпа; очагу, повреждаемому огнем; яме для очага; зерну, помолотому для жертвенного пирога; и даже отдельным частям тушки уже умерщвленной и расчлененной жертвы, например, ее сальнику);

шастра (санскр. śastra "указание, поучение, правило, учение, теория, учебник, научная дисциплина") – древнеиндийские трактаты. Разъясняют и комментируют *сутры* или *карики* (в стихах) – очень краткие и обычно малопонятные, предназначенные для заучивания наизусть тексты, лежащие в основе той или иной отрасли знаний. Язык Ш. – высокоспециализированный *санскрит* – делает освоение Ш. в полном объеме достоянием немногих, а именно, традиционных ученых – пандитов;

Шива (санскр. śiva "дружественный, добрый, благосклонный, целебный") – один из трех главных богов *индуизма* (см. *тримурти*). Главная функция – разрушение мира. Исторически образ Ш. часто совпадает с образом *Рудры*. Повидимому, имеет дравидийские корни. Подчеркиваются его грозный, устрашающий, карающий аспекты. Ш. характеризуется экспансивностью и гневливостью. Он бог-отшельник, бог-аскет. Нередко его представляют повелителем духов и демонов, бездомным сумасшедшим скитальцем, обитателем кладбищ. Одна из функций – *пашупати* – повелитель животных. Ш. почитается в виде фаллического символа – *лингама*;

шила (санскр. śīla "характер, нрав, привычка, правило, нравственность, добродетель", пали – сила) – в древнеиндийской традиции – жанр литературы, посвященный изложению моральных предписаний. В отличие от *дхармы*, под Ш. подразумевались не столько писанные нормы, сколько внутренние убеждения. Первые пять таких заповедей (панча-шила), как правило, включали принцип *ахимсы*;

шлока (санскр. śloka "молва, хвала, восхваление") – в *санскрите* – двустопное, написанное в одноименном эпическом размере, состоящем из двух 16-сложных полустопий, каждое из которых делится цезурой (паузой в середине поэтической строки) на две части (пады);

шрамана (санскр. śramaṇa "нищенствующий монах, старание, усилие") – в VI-III вв. до н.э. в Индии – порвавший связи с миром странствующий религиозный философ – профессиональный искатель духовной истины. Ш. объединялись вокруг известных учителей, противопоставляли себя традиционному брахманству (настика). Группы Ш. частично прекратили свое существование, частично породили духовные традиции *адживиков*, *буддистов*, *джайнов*;

шрути (санскр. śrutī "услышанное") – в ведийской традиции – откровение, противопоставляемое *смирти* – священному преданию. Ш. считается вечным и несотворенным, а лишь увиденным мудрецами-*риши*. Непосредственно к Ш. возводится шраута-ритуал. Ш. включает в себя наиболее авторитетную часть *Вед* – *самхиты* и брахманическую прозу: *араньяки*, *брахманы* и *упанишады*;

шэнь бу ме (кит. 神不灭 "неуничтожимость духа") – сложившееся в Китае под влиянием индийской философско-религиозной мысли (с распространением там *буддизма*) представление о наличии у человека самостоятельной трансцендентной субстанции – "духа" (шэнь), способной сохраняться после его физической смерти и в неизменном виде перемещаться в телесную оболочку

вновь рождающегося человеческого существа. Данное представление возникло в III-VI вв. как результат своеобразного истолкования буддийского учения о *сансаре* (луньхуэй), хотя в корне противоречило доктрине буддийской *анатмавады*;

экаг(х)рата (санскр.) – один из наиболее известных приемов *йогического* сосредоточения, заключающийся в концентрации сознания на одной точке (эмпирической или воображаемой), которой часто становится часть собственного тела медитирующего йогина. Целью Э. является максимальное отвлечение внимания от внешнего мира, т. к. в результате он утрачивает чувствительность к любому другому сенсорному или мнемотическому раздражителю;

яджамана (санскр. уајатаṇа "жертвующий, жертвовател, богатый человек") – заказчик ведийского ритуала жертвоприношения. Я. оплачивает расходы на ритуал и работу профессиональных жрецов, которыми он совершается;

яджня/яджна (санскр. уајṇа "набожность, благочестие, почитание, благоговение, жертва, жертвоприношение") – жертвоприношение – основная форма ведийского обряда, восходящая к древнейшему пласту магических представлений;

"Яджурведа" (санскр. уајур-veda "*Веда яджусов*") – вторая из четырех Вед. Веда ритуальных изречений и заклинаний, обладающих магической силой, которыми сопровождается жертвоприношение. "Я." является руководством для жрецов-*адхварью*. Текст "Я." сохранился в нескольких редакциях, принадлежащих разным брахманистским школам. Четыре редакции "Я.": "Катхасамхита", "Капиштхала-катха-самхита" (так называемые "северные редакции"), "Майтраяни-самхита" и "Тайттирия-самхита" ("южные") – объединяются под названием "Черная (Кришна) Я.". Они сходны между собой по принципу рас-

положения материала и отличаются от пятой редакции – ”Ваджасанейи-самхиты”, называемой ”Белой (Шукла) Я.”. Последняя кроме яджусов и гимнов содержит описание обрядов, а также комментарии, называемые *брахманами*. ”Черная Я.” представляет собой переход к этому циклу. Язык ”Я.” весьма своеобразен и непросто для восприятия и толкования, характеризуется многочисленными аллюзиями, отождествлениями, часто построен вопреки формально-логическим законам;

яджус (санскр. *yajus*) – ритуальная формула, магическое жертвенное изречение во время *ведийского* жертвоприношения. Язык Я. затруднен для понимания, его характерной чертой являются магические священные слова, лишенные конкретного значения. Особенно почитается священный слог ”Ом”, выделяются также три ”великих слова” (махавьяхрити): Бхур, бхувас, свар, означающие соответственно землю, воздушное пространство и небо;

яма (санскр. *yama* ”узда, поводья, обуздание (например, чувств), самоограничение, самопринуждение, самоконтроль”) – первая ступень восьмизвенной *йоги*, предполагающая соблюдение *ахимсы* (ненасилия), *астеи* (букв. ”неворовства”, т. е. отказа от незаконного присвоения чужого), *апариграхи* (”нестяжательства”, т. е. отказа от принятия [избыточных] даров и довольствования тем, что необходимо для духовного самосовершенствования йогина), *сатьи* (”правдивости”, т. е. говорения вслух и про себя только того, что есть на самом деле, без ошибки, не впустую и не во вред кому-либо) и целомудрия.

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники

1. Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. Ян Чжу, Ле-цзы, Чжуан-цзы (VI-IV вв. до н.э.). Вступительная статья, предисловие и комментарии Л.Д. Позднеевой. М., 1967.
2. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы, или Абхидхармакоша. Пер. с санскр., введ., коммент. и подгот. В.И. Рудой, Е.П. Островская. М., 1998.
3. Джатаки, или сказания о подвигах Бодхисаттвы. Пер. с санскр. А.П. Баранникова и О.Ф. Волковой. СПб., 1994.
4. Дхаммапада. Пер. с пали, введ. и коммент. В.Н. Топорова. СПб., 1983.
5. Древнекитайская философия. Т. I. М., 1972.
6. Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990.
7. Законы Ману. Пер. с санскр. С.Д. Эльмановича, проверенный и исправленный Г.Ф. Ильиным. М., 1992.
8. Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Пер. с санскр., введ., коммент. и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М., 1992.
9. Пратимокша-сутра, буддийский судебник. Пер. с санскр., введение и комментарии Минаева И.П. СПб., 1869.
10. Ригведа. / Рос. акад. наук; изд. подгот. Т.Я. Елизаренкова. М., 1999.
11. Сутта-нипата: Сборник бесед и поучений. Буддийская каноническая книга. Пер. с пали на англ. др. Фраусболля; рус. пер. Н.И. Герасимова. М., 1899.
12. Торчинов Е.А. О психологических аспектах учения праджняпарамиты (на примере Ваджрачхедика-праджняпарамита-сутры) // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1991.
13. Упанишады. Пер. с санскр., исслед., коммент. и прим. А.Я. Сыркина. М., 2000.
14. Bhagavad-Gita. Bombay, 1935.

15. The Principal Upaniṣads. Edited with Introduction, Text, Translation and Notes by S. Radhakrishnan. London, 1953.
16. The Sacred Laws of the Āryas as Taught in the School of Āpastamba, Gautama, Vasiṣṭha and Baudhāyana. Transl. by G. Buhler. P. 1-2. Oxf., 1879-1882.
17. Strong J.S. The Legend of King Aśoka. A Study and Translation of the Aśoka-vadana. Princeton (N.J.), 1983.
18. The Veda of the Black Yajur School Entitled Taittiriya Sanhita. Transl. from the Original Sanskrit Prose and Verse by A.B. Keith. P. 1-2. Cambridge, 1914.

Литература

19. Абаев Н.В. Даосские истоки китайских у-шу // Дао и даосизм в Китае. М., 1982. С. 244-257.
20. Абаев Н.В. О некоторых философско-психологических основах чаньских (дзэнских) военно-прикладных искусств // Общество и государство в Китае. М., 1981.
21. Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. Новосибирск, 1983.
22. Альбедиль М.Ф. Индуизм. СПб., 2000.
23. Андросов В. П. Нагарджуна и его учение. М., 1990.
24. Андросов В.П. Словарь индо-тибетского и российского буддизма: главные имена, основные термины и доктринальные понятия. М., 2000.
25. Арутюнов С.А., Светлов Г.Е. Старые и новые боги Японии. М., 1968.
26. Берковиц Л. Агрессия: причины, последствия и контроль. СПб., 2001.
27. Боги, брахманы, люди. Четыре тысячи лет индуизма. М., 1969.
28. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. М., 1993.
29. Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. М., 1985.
30. Будь тем, кто ты есть. Наставления Шри Рамаяны Махарши / Сост. Д. Годман. СПб., 1994.
31. Бэшем А. Чудо, которым была Индия. М., 2000.
32. Васильев Л.С. История религий Востока. М., 1988.

33. Васильев Л.С. *Культы, религии и традиции в Китае*. М., 1970.
34. Васильков Я.В. *Тапас // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь*. М., 1996. С. 414-415.
35. Винокуров В.В. *Феноменология религии // Введение в общее религиоведение*. М., 2001.
36. Григорьева Т.П. *Дао и логос: Встреча культур*. М., 1992.
37. Григорьева Т.П. *Даосская и буддийская модели мира // Дао и даосизм в Китае*. М., 1982. С. 159-178.
38. Гроф С. *За пределами мозга: Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии*. М., 1993.
39. Гроф С. *Области человеческого бессознательного: опыт исследований с помощью ЛСД*. М., 1994
40. Гумилев Л.Н. *Легенды и действительность в древней истории Тибета // «Вестник мировой культуры», 3, М., 1960.*
41. *Дзэн-Буддизм*. \ Пер. с англ. Предисловие К.Г. Юнга. Бишкек, 1993.
42. Дубин А. *Классика жанра* // <http://www.radiomayak.ru>.
43. Дюмулен Г. *История дзэн-буддизма. Т. I: Индия и Китай*. СПб., 1994.
44. Жирар Р. *Насилие и священное*. М., 2000.
45. Завадская Е.В. *Культура Востока в современном западном мире*. М., 1977.
46. Зелинский А.Н. *Кушаны и махаяна // Центральная Азия в кушанскую эпоху*. М., 1975.
47. Игнатович А.Н. *«Десять ступеней бодхисаттвы» (на материале сутры «Цзинь-гуанмин-цзюйшэ-ванцзун») // Психологические аспекты буддизма*. Новосибирск, 1991.
48. Игнатъев И.П. *Учение о человеке и проблемы нравственности в раннем даосизме // Социально-философские аспекты критики религии*. Л., 1982.
49. Изард К.Е. *Эмоции человека*. Пер. с англ. М., 1980.
50. *Измененные состояния сознания // Руднев В.П. Словарь культуры XX века*. М., 1997. С. 107-109.
51. Кёйпер Ф.Б.Я. *Труды по ведийской мифологии*. М., 1986.

52. Кинг У. Путь меча. Пер. с англ. М., 1999.
53. Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994.
54. Китайско-русский словарь. М., 1988.
55. Кобзев А.И. Жэнь; Ли // Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994.
56. Кожевников В.А. Буддизм в сравнении с христианством. Пг., Т. I, 1916.
57. Козлов В.В. Психотехнологии измененных состояний сознания. М., 2001.
58. Корнев В.И. Карма // Буддизм: Словарь. М., 1992.
59. Кочергина В.А. Санскритско-русский словарь. М., 1996.
60. Кочергина В.А. Учебник санскрита: учебник для высших учебных заведений. М., 2001.
61. Краснодембская Н.Г. Шива // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь. М., 1996. С. 459-461.
62. Лоренц К. Агрессия (так называемое «зло»). М., 1994.
63. Лотман Ю.М. Семиосфера: Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки. СПб., 2001.
64. Местр Ж. де. Санкт-Петербургские вечера. СПб., 1998.
65. Мюллер М. Шесть систем индийской философии. Пер. с англ. М., 1995.
66. Мяль Л.Э. К пониманию “Дао-дэ цзина” // Труды по востоковедению. Тарту, 1981. Вып. 6.
67. Мяль Л.Э. Основные термины праджняпарамитской психологии. Статья I // Труды по востоковедению, II. (Уч. зап. ТГУ, 1973, вып. 309). Тарту, 1973.
68. Мяль Л.Э. Четыре термина праджняпарамитской психологии. Статья II // Труды по востоковедению III. (Уч. зап. ТГУ, 1976, вып. 392). Тарту, 1976.
69. Нейробиологические механизмы агрессии // <http://www.ntv.ru/programs/gordon>.
70. Неру Дж. Открытие Индии. М., 1955.
71. Огибенин Б.Л. Структура мифологических текстов Ригведы (ведийская космогония). М., 1968.
72. Основы буддийского мировоззрения (Индия. Китай). М., 1994.

73. Пандей Р.Б. Древнеиндийские домашние обряды. М., 1990.
74. Парибок А.В. Ахимса // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь. М., 1996. С. 69-70.
75. Переломов Л.С., Абаев Н.В. Буддизм в Китае: исторические традиции и современность // Проблемы Дальнего Востока. М., 1980, №3 С. 136-148.
76. Радхакришнан С. Индийская философия. Т.1. М., 1993.
77. Райков В.Л. Биоэволюция и совершенствование человека. Гипноз, сознание, творчество, искусство. М., 1998.
78. Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1991.
79. Рой М. История индийской философии. М., 1958.
80. Романов В.Н. Историческое развитие культуры. М., 1991.
81. Румянцева Т. Г. Философский анализ методологических и концептуальных оснований человеческой агрессии. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. Минск, 1991.
82. Семенцов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм. М., 1981.
83. Словарь древнерусского языка. М., 1988.
84. Словарь русских народных говоров. Л., 1968.
85. Словарь современного русского литературного языка. М.-Л., 1950.
86. Спивак Д.Л. Измененные состояния сознания: психология и лингвистика. СПб., 2000.
87. Топоров В.Н. О брахмане. К истокам концепции // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974. С. 20-74.
88. Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 7-60.
89. Торчинов Е.А. Буддийская философия в Китае // Философия китайского буддизма. СПб., 2001.
90. Торчинов Е. А. Даосизм: опыт историко-религвоведческого описания. СПб., 1993.

91. Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного: трансперсональные состояния и психотехника. СПб., 1997.
92. Уотс А. Путь Дзэн. Пер. с англ. Киев, 1993.
93. Успенский Б.А. История и семиотика // Уч. зап. ТГУ. Вып. 831 (Труды по знаковым системам. Т. 221), Тарту, 1988.
94. Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. М., 2003.
95. Фромм Э., Судзуки Д.Т., Мартино Р. де. Дзен-буддизм и психоанализ. М., 1997.
96. Фэн Юлань. Краткая история китайской философии. Пер. с кит. СПб., 1998.
97. Чаттерджи С., Датта Д. Древняя индийская философия. М., 1954.
98. Швейцер А. Мироззрение индийских мыслителей. Мистика и этика. Пер. с нем. М., 2002.
99. Шопенгауэр А. Свобода воли и основы морали. Две основные проблемы этики. Пер. с нем. СПб., 1887.
100. Шохин В.К. Ахимса // Этика: Энциклопедический словарь. М., 2001. С. 30-31.
101. Шри Свами Шивананда. Кундалини йога. СПб., 1993.
102. Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.
103. Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1995.
104. Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. I, II. М., 2001.
105. Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. СПб., 1999.
106. Элиаде М. Космос и история. М., 1987.
107. Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев, 2000.
108. Эрман В.Г. Агни // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь. М., 1996. С. 39-40.
109. Эрман В.Г. Очерк истории ведийской литературы. М., 1980.
110. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. М., 1975.
111. Alsdorf L. Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien // Akad. d. geistes- u. sozialwiss. Kl. 1961. № 6. Wiesbaden, 1962.

112. Altman N. *Ahimsā: Dynamic Compassion*. Wheaton, I L, 1980.
113. Aronson H.B. *Love and Sympathy in Theravada Buddhism*. Delhi, 1980.
114. Bandura A. *Psychological Mechanisms of Aggression // Aggression: Theoretical and Methodological Issues*. Vol. I. 1993.
115. Baron R. *Human Aggression*. N. Y., 1977.
116. Baron R. *The Control of Human Aggression: a Strategy Based on Incompatible Responses // Aggression: Theoretical and Empirical Renewals*. Vol. II. 1993.
117. Brown W.N. *The Sources and Nature of Puruṣa in the Puruṣasūkta // Journal of the American Oriental Society*. New Haven, vol. 51, 1931.
118. Chapple Ch. K. *Non-Violence to Animals, Earth, and Self in Asian Traditions*. Albany, 1993.
119. Ch'en K. S. *Buddhism in China*. Princeton (N.J.), 1964.
120. Ch'en K. S. *The Chinese Transformation of Buddhism*. Princeton (N.J.), 1973.
121. Conze E. *Buddhist Scriptures*. Middlesex, 1960.
122. Deussen P. *Outlines of Indian Philosophy With an Appending of Vedanta in Its Relations occidental Metaphysics*. Berlin, 1907.
123. *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms with Sanskrit and English Equivalents and a Sanskrit-Pali Index*. Compiled by W.E. Soothile and Hodous. Curzon Press, 1995.
124. French T., Fromm E. *Dream Interpretation: A New Approach*. N. Y., 1964.
125. Freud S. *Civilization and Its Discontents*. N.Y., 1966.
126. Ghosh A. *Ahimsā and Gandhi*. Calcutta, 1954.
127. Ghosh I. M. *Ahimsā: Buddhist and Gandhian*. Delhi, 1988.
128. Gier N.E. *Ahimsā, the Self and Postmodernism: Jain, Vedantist, and Buddhist Perspectives // International Philosophical Quarterly*. 1995. Vol. 35. №1. P.71-86.
129. Gomez L.O. *Nonviolence and Self in Early Buddhism // Inner Peace, World Peace: Essays on Buddhism and Nonviolence*. Albany, 1992. P. 31-48.
130. Gonda J. *Aspects of Early Viṣṇuism*. Utrecht, 1954.
131. Gonda J. *Loka. World and Heaven in the Veda*. Amsterdam, 1966.

132. Groot J.J. M., de, *Militant Spirit of the Buddhist Clergy in China* // T'oung Pao, vol. II, 1891.
133. Hindery R. *Comparative Ethics in Hindu and Buddhist Traditions*. Delhi, 1978.
134. Hoens D.J. Śanti I. *Thesis Utrecht*, 1951.
135. Keith A.B. *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*. Cambridge, 1925.
136. Kotturan G. *Ahimsā: Gautama to Gandhi*. New Delhi, 1973.
137. Macdonell A.A. *Vedic Mythology*. Strassburg, 1897.
138. Maugham W.S. *The Moon and Sixpence*. Moscow, 1972.
139. Proudfoot I. *Ahimsā in Mahābhārata Story*. Canberra, 1982.
140. Rampuria Sh. Ch. *The Cult of Ahimsā: A Jain View-Point*. Calcutta, 1947.
141. Robinson R.H. *Early Madhyamika in India and China*. Delhi, 1967.
142. Roerich G. *Trails to Inmost Asia*. London, 1933.
143. Saddhatissa H. *Buddhist Ethics. Essence of Buddhism*. L., 1970.
144. Schmidt H.P. *The Origin of Ahimsā* // *Melanges d'indianisme à la mémoire de L. Renou*. Paris, 1968. P. 625-655.
145. Schweitzer A. *Die Mystik des Apostels Paulus*. Tubingen, 1930.
146. Spenser H. *The Principles of Psychology*. Vol. I. N. Y., 1890.
147. Suzuki D.T. *Essays in Zen Buddhism*. N. Y., 1976.
148. Suzuki D. T. *Introduction to Zen Buddhism*.
149. Suzuki D. T. *Mysticism, Christian and Buddhist*. N. Y., 1957.
150. Tachibana S. *The Ethics of Buddhism*. Oxford, 1926
151. Tähtinen U. *Ahimsā: Non-Violence in the Indian Tradition*. London, 1976.
152. Thurman R.A.F. *Tibet and the Monastic Army of Peace* // *Inner Peace, World Peace: Essays on Buddhism and Nonviolence*. Albany, 1992. P. 77-89.
153. *Taoism* // *Encyclopaedia Britannica (Macropaedia)*. London, 1981.
154. Walli K. *The Conception of Ahimsā in Indian Thought According to the Sanskrit Sources*. Varanasi, 1974.