

О причинах упадка буддизма в средневековой Индии

Вопрос, поставленный в заглавии, заставляет сразу же уточнить: что мы называем средневековой Индией? Существует ли вообще индийское средневековье? Или средние века — категория чисто европейская и распространение ее на Индию приводит только к бессмысленным натяжкам?

С всемирно-исторической точки зрения можно заметить, что с VIII по XVIII в. на Индию обрушилось несколько волн мусульманских завоеваний. Арабы, тюрки, афганцы, захватывая индийские княжества, устанавливали в них порядки, близкие к средневековым. Эти порядки втягивали Индию в средневосточный феодализм примерно так же, как английские порядки впоследствии втягивали Индию в мировую систему капитализма.

Однако ислам прочно утвердился только на окраинах Индии и стал здесь основой особой нации, выделившейся из индийского сообщества. На всей остальной территории подконтинента влияние ислама не следует переоценивать. Интенсивным оно стало довольно поздно — к эпохе становления северного бхакти и сикхизма. Что же происходило раньше в центре и на юге Индии? И в какой мере сдвиги, происходившие там, можно назвать средневековыми?

Некоторые приметы послебуддийской Индии, хронологически параллельные христианскому и мусульманскому средневековью, прямо противоположны средиземноморским. Прозветленные лики на фресках — черта древности (угасающей примерно к VII в., оказав, по-видимому, влияние на формировавшуюся христианскую иконопись — через миниатюры в манихейских книгах); каменные любовники, бесстыдно обнимающие друг друга, изваяны позже. Таким образом, в изобразительном искусстве индийская древность ближе к христианскому средневековью, а индийское средневековье — к языческой древности.

Однако при более глубоком уровне рассмотрения можно

заметить, что Индия (как и Китай) вообще не знала противопоставления язычества (политеизму) монотеизму. Решающим было скорее различие между сешварным и ниришварным (что почти невозможно перевести на язык европейской культуры и больше всего соответствует противопоставлению катафатического (позитивного) и апофатического (негативного) богословия). Поэтому знаки, которые средиземноморский глаз интерпретирует как приметы язычества, в Индии просто имеют другой смысл.

Далее, можно заметить, что в истории Индии после арийского завоевания вообще не было крутых переходов. Не было общего кризиса и распада общества, от аграрных низов до религиозных святынь, и становления новой цивилизации на обломках предшествовавшей. Не было эпох, обособленных от прошлого и будущего, как «кантичность», «средние века». Но были некоторые сдвиги в сторону античности, в сторону средневековья. Индийское средневековье — это не пласт, резко отличный от предшествующих наслонений, а скорее несколько новых ветвей, выросших на старом стволе рядом с другими; и масса старых, давно сложившихся ветвей в любую эпоху пре-восходит новое; недавнее, придает индийской культуре отпечаток неизменности, органической цельности. Поэтому было бы правильнее говорить не об индийском средневековье, а об индийской средневековости. Только по стилистическим соображениям мы будем пользоваться более привычным словом.

В период средних веков в Индии падает влияние буддизма; за исключением Бенгалии (где, может быть, развитие просто запаздывало. Население Бенгалии трактовалось в древности как млечха, варвары). К VII в. он близок к исчезновению и вскоре совсем исчезает. Падает влияние джайнизма. Расцветает своеобразное, чисто индийское учение о связи духа и плоти (тантизм, с V в.). Оно проникает в буддийскую общину Бенгалии, преображает ее и отсюда завоевывает Тибет. Перекликаясь и переплетаясь с тантризмом, подымается новая волна бхакти (эмоционального преклонения перед Богом), с характерной для индийских средних веков эротической окраской.

Эпицентр всех этих движений — на юге: Зачинатели лирики бхакти и философии веданты — дравиды, потомки доарийского населения. Можно говорить о своеобразной культурной реконкисте дравидского юга против многовекового влияния арийского севера. Оживают остатки архаичных шаманистических культов, с игрой мужского и женского, чувственного и сверхчувственного, с тенденцией к экстазу и трансу, к победе народных

и женских форм культа (пляска, хоровод, радение) над интеллектуальным и мужским (созерцание и нравственное действие). Образ безумного Шивы, одновременно пляшущего и неподвижного, мужчины и женщины, разрушителя и хранителя, вытесняет сурогата аскета Махавиру, основателя джайнизма; Кришна, со своей флейтой, со своей возлюбленной Радхой и хороводами пастушек, берет верх над ясным, тихим, созерцательным Буддой.

Переход к средневековью в Индии, как и повсюду, получил внешнее выражение в новых формах религиозной жизни. Но что стоит за сменой символов, за упадком любви к Будде и ростом любви к Кришне или Шиве? Почему философия, описывающая абсолютную целостность положительно, как тождество атмана и брахмана, стала казаться совершеннее, чем философия, описывающая абсолют негативно, как шуньяту (нечто вроде нуля в точке пересечения координат — абсолютную опустошенность от всего единичного, частного)? Мы очень мало знаем о социально-экономических сдвигах в Индии I тысячелетия н. э. Но даже если бы данных оказалось намного больше и удалось построить связную модель развития индийского «феодализма», это вряд ли помогло бы понять, почему буддизм, окрашивший средневековую культуру Китая и всего Дальнего Востока, в средневековой культуре Индии исчезает; почему в Индии буддизм — примета античности, а в Китае — примета средневековья.

В Индии, как и в Китае, не было переселения народов, варваризации, вообще того, что англичане называют темными веками (VI-X вв.), в отличие от средних (XI-XV вв.), — никакого грубого перерыва в преемственности культуры, никакой смены этнического субстрата (племена, вторгавшиеся в Индию, могли захватывать политическую власть, но они были немногочисленны и быстро усваивали язык побежденных). И поэтому на первый план выступает то, что история Средиземноморья, с ее политическими катастрофами, маскирует: внутренний ритм развития культуры, ее колебания в рамках некоего этнического единства.

Развитие человеческого общества периодически разрушает его цельность, вызывает кризисы, выходом из которых становится новая форма глубинной духовной жизни. Опираясь на эту заново обретенную глубину, люди создают новые святыни, новые этические нормы, и восстанавливается здание старых норм. Каждый крупный шаг в развитии общества, в дифференциации его структур вызывает изменение нравственных задач,

и если эти задачи не выполняются, то системы, созданные чисто политическими, военными, административными средствами, оказываются неустойчивыми.

Ни одно общество не может существовать без известного минимума солидарности между его членами, без известного чувства ответственности каждого за всех. Поэтому переход от рода к племени и от племени к народности и «вселенским» империям был трудным делом: каждый раз надо было создавать не только новые организационные рамки, но и новую систему высших образов, икон, связывающих людей общим культом, общими ценностями, общим нравственным идеалом. С другой стороны, системы символов, в которых «записан» был новый духовный уровень, не могли быть по-настоящему усвоены без известного общего повышения интеллектуального уровня (связанного с производством, с трудом, с общественным строем), а следовательно, без социально-политических сдвигов духовные сдвиги, достигнутые одиночками, оставались делом одиночек, не превращались в действенный фактор исторического процесса.

Каждая эпоха, каждая культура преувеличенно акцентирует одну какую-то сторону, каждая эпоха отличается известным креном, перегибом, который в следующую эпоху сменяется креном в противоположную сторону. Или, если крен никак не выпрямляется, дело может дойти до полной утраты равновесия и до гибели, распада исторического коллектива.

То, что мы называем «средневековьем», было попыткой выгнуть палку, перегнутую «античностью». И поэтому нельзя понять средние века, не поняв классической древности.

Нам сейчас кажется естественным, что человек индивидуально изучает проблему (по книгам или делая опыты и наблюдения), расчленяет ее на строго установленные отрезки (факты), а затем соединяет эти отрезки (факты) рамками непротиворечивой модели (теории). Но такое поведение в примитивных и архаических обществах существовало только в очень неразвитой форме и никогда не распространялось на коренные вопросы бытия. По-деловому, трезво-рационально можно было обсудить и решить какое-либо частное дело (например, рыночную сделку). А представления о мире, о людях, об основах космического и общественного порядка не обсуждались. Они были священными, т.е. складывались в особые, экстатические минуты, в состоянии вдохновения поэтов-мудрецов. Гимны Вед, слагавшиеся риши, заучивались наизусть, и эту высшую мудрость только комментировали, толковали; истинность ее не

подвергалась сомнению. Примерно так же складывалась и поддерживалась традиция в других культурах.

Постепенно, однако, развивалось трезвое индивидуальное мышление, способность логического анализа традиции. Этому очень способствовала *письменность*, разгрузившая память и увеличившая возможность сравнивать и сопоставлять различные традиции, находить неувязки, противоречия между ними. Этому способствовало возникновение первых государств, в которых разные племена со своими традициями оказались стиснутыми в поле одной плуралистической культуры. Этому способствовали разделение труда и расслоение общества на новые группы, ослабление племенных и родовых связей, рост практической самостоятельности личности (по крайней мере личности господствующей). В результате фольклорно-религиозное сознание (традиционная мудрость) утрачивает свою монополию¹. Рядом с медленным впитыванием знаний путем слушания, заучивания и постепенного интуитивного проникновения в целостность культуры, в дух традиции возникает быстрый путь логического усвоения знаний как ряда суждений, связанных силлогизмами. Выделяются некоторые постулаты, основанные на опыте или привычке, и на их основе с помощью логики каждый способный ученик может разработать стройную систему взглядов. Рушится принудительная связь личности с традицией, преданием (до классической древности — единственной формой мировоззрения и системой морали). Мудрец может добровольно признать авторитет фольклорной традиции (как «ортодоксальные» школы индийской философии). Но становится возможным и другое, антитрадиционное мировоззрение.

Важнейшие памятники культуры становятся авторскими, на них ложится отпечаток личности, и эту личность (как пророка и философа, ученого и поэта) запоминают. Появляется имя автора перед заглавием свитка и авторская интонация в тексте. Появляются новые формы выражения личной точки зрения, новые формы коммуникации: подчеркнуто эмоциональные, обращенные только к сердцу (в авторской поэзии) или подчеркнуто логичные, обращенные только к разуму. Наконец, возникает философия — новая область культуры, личная форма целостного миросозерцания, ядро, в котором концентрируется индивидуально-логическое мышление, разрушавшее традиционные связи символов и создававшее свои, новые, «национальные».

Рационализация символов культуры приводит в конце концов к распространению авторских учений, совершенно отбира-

сывающих традиционные моральные нормы, образцы и авторитеты. Эти учения усваиваются, с одной стороны, рядовыми членами общества, с другой — государствами и диктаторами. Современный социолог Р.Белла описывает этот процесс так: «Откровенно атеистический или цинично манипулятивный подход к религии (как системе символов культуры, имеющей объективный, независимый от отдельного человека характер. — Г.П.) был разработан такими группами политических мыслителей, как легисты в древнем Китае, последователи школы артха в Индии, греческие софисты... Теории и действия политических секуляристов были часто очень благоприятны для роста способности общества к обучению и... политическим реформам — по крайней мере на короткий срок. Однако последовательная секуляризация и рационализация политики, в ходе которой пограничные знаки религии резко отметались, приводила исторические общества² к серьезным разрушениям...»

Таким образом, интеллектуальная революция древности оказалась чрезвычайно противоречивой по своим следствиям. Колossalно возросла интеллектуальная мобильность (способность создавать новые системы). Это относится и к новым теориям, и к новым практически реальным системам. Достаточно упомянуть империю Маурья, Кушанскую империю и царство Гупта. Были заложены основы нового цикла человеческой истории, и вся позднейшая культура так или иначе восходит к своим «классическим» истокам. Однако новые системы не способны были до конца заполнить вакуум, образовавшийся от распада старых, фольклорных, родо-племенных традиций. Общество теряет единую систему ценностей. Исчезают взаимное понимание, солидарность и чувство ответственности друг за друга. Рост имморализма правителей и граждан ставит политические системы под угрозу распада. В результате возникает реакция против разума, своеобразный раннесредневековый романтизм, поиски сердечного, эмоционального, интуитивного отношения к миру, объединяющей веры, поиски «спасителя», способного дать новый нравственный закон.

Эта схема в какой-то мере может быть приложена и к Индии. Некоторые явления индийской средневековой жизни перекликуются с европейскими, ближневосточными, китайскими. Падает интерес к проектам перестроек общества и государства (в классической Индии, в эпоху строительства великих империй, этот интерес был. Памятник его — «Артхашастра», трактат об управлении государством и хозяйством). Еще больше внимания уделяется внутренней жизни личности в сложивших-

ся, от нее не зависящих условиях. В религиозных поэмах социальные темы уступают место эротическим (ср. «Бхагаватти» и «Гитаговинду»). Слабеет интерес к строго научному познанию фактов и их отношений (характерных для философских школ ньяя и вайшешика, для джайской и части буддийской традиции). Высшие достижения индийской грамматики, математики, логики, натурфилософии завершаются примерно тогда же, когда начинается расцвет бхакти и веданты. И дело не только в физическом разгроме центров культуры мусульманами. Бедствия не помешали размышлению Шанкары и Рамануджи; но они размышляли иначе, чем мыслители древности.

— Возрождается уважение к архаической традиции, уходящей корнями в поэзию «Вед» и первые упанишады.⁴ Усиливается мифологический наклон философии. Но процесс не сводится к этому. Канон становится привлекательным даже для мыслителей, стремившихся дать строго понятийную, демифологизированную картину мира (если угодно, абстрактную картину). Развум, опиравшийся на произвольные предпосылки, за несколько веков интеллектуальных экспериментов дошел до господства парадокса и до утверждения абсурда как самой адекватной формы описания реальности⁵. Но этим он подорвал свое собственное господство и открыл дорогу возрождению традиционного философствования, основанного на многотысячелетнем авторитете. Даже такой оригинальный мыслитель, как Шанкар, выступает как скромный комментатор упанишад, «Брахмасутры», «Бхагаватти». В рамках канона его интеллекту просторнее, чем в мире буддийских парадоксов. Канон дает ему постулаты и термины, необходимые для построения ясной и простой системы⁶.

Лирику бхакти и философию веданты можно сопоставить с суфизмом и христианским мистицизмом⁷. Однако аналогии подхватывают отдельные факты и оставляют в тени другие. Далеко не все в средневековой Индии аналогично другим регионам, много прямо противоположно. Повсюду в средние века мировые религии вытесняют и поглощают местные культы; в Индии наоборот: местная религия, индуизм, поглощает мировую, буддизм. В Европе и на Ближнем Востоке древность не стыдилась обнаженного тела, средние века тщательно одевают его; в некоторых районах (под влиянием ислама) скульптура вовсе исчезает. В Индии, напротив, древность драпирует женское тело в плотные складки ткани, потом драпировки на статуях становятся менее ощущимы и, наконец, вовсе падают. Скрытая эротика уступает место явной: храмы X-XI вв. украшаются фигура-

ми нагих любовников, слившихся в объятиях. Эта эротическая скульптура вызывала горячие нападки пуритан и находила не менее горячих защитников⁶. Указывалось, что эротическая скульптура в храме является проверкой искренности верующего, его способности видеть священное в любом облике⁷; что эротические культуры имеют древние корни; и есть поверье, что скульптурная пара любовников предохраняет храм от молнии, урагана и других стихийных бедствий⁸. Однако почему возникли эти поверья? Почему архаические пластины, менее влиятельные в классической древности, всплыли именно в средние века?

К парадоксальным чертам индийского средневековья, в свою очередь, можно подобрать аналогии в других регионах. Средневековые повсюду время не только распространения, но и вульгаризации мировых религий, и предельным случаем приспособления к субстрату является растворение в нем. Именно в средние века мировые религии теряют свой космополитический дух, превращаются в ряд национальных и региональных культов, а новая нравственность, которую они первоначально несли миру, растворяется в местных нравах и порою совершенно исчезает в них. Можно также сказать, что средние века повсюду более напряженно, остро переживают влечение друг к другу мужчины и женщины, чем древность.

Тем не менее остается вопрос: почему именно в Индии поглощение новозаветных культов архаическим субстратом и мистическая эротика приобрели такой размах?

Для этого развития важно, что в Индии философия сложилась внутри жреческой традиций, а не вне ее, как в Греции или в Китае. Целостность бытия была впервые осознана умом, погруженным в толкование ритуала, в терминах, связанных с ритуалом (атман, брахман)⁹. Мыслители классической Индии (с VI-V вв. до н.э.) часто равнодушны к специфически жреческим, обрядовым проблемам. Но вопросы, связанные с молитвенным самоуглублением, продолжают оставаться для них на первом плане. И философский рационализм, характерный для классической древности во всех регионах, приобретает в Индии оттенок аскетического рационализма (джайнизм, отчасти буддизм, старейшие индуистские системы санкхья и йога). Существуют и другие формы рационального мироцентризма, иначе акцентированные, направленные к овладению чувственно осязаемым миром. Они отразились в «Артхашастре», в «Камасутре»¹⁰ и других памятниках. Но эти формы менее значимы, менее авторитетны. Становление личности шло в Индии на фоне укрепления, а не разрушения (или по крайней мере серьезного кризиса).

са) родовых связей. Социальный строй развивался от системы варн к системе джати (каст), связывавших практическую свободу личности тесным законом свадхармы. Поэтому развитая личность склонна была воспринимать социальную действительность в целом как безнадежно запутанную (сансару), страдание (дух) и искать спасения в аскетическом подвиге, в отказе от общественной активности, в чистом самоуглублении. Чем меньше светская мобильность, тем больше тяга развитой личности к духовной мобильности, к движению внутрь. Это общий закон. И в Индии, где социальная мобильность минимальна, тяготение к отшельничеству (а потом и монашеству) оказалось наибольшим.

Движение началось в образованных верхах общества, меньше страдавших физически, но более развитых личностно и больше сознававших альтернативу роевой жизни (личное спасение). Новое незаметно выросло из старого, из традиционных упражнений брахманов в созерцании. Пересядя к кшатриям, слишком развитым, чтобы добродетельно сражаться, движение стало еретическим, отвергающим свадхарму, и в конечном счете «новозаветным», общечеловеческим. Однако и Будда, и Махавира обращались практически только к человеку, умевшему ясно, логично мыслить, т.е. к образованному (или очень одаренному) человеку, к протоинтеллигенту. Образование оставалось аристократической привилегией, и, таким образом, все древние движения оставались в рамках духовной аристократии. Отсюда их духовная возвышенность — и социальная узость. Между тем к средним векам чувство личного конфликта с обществом распространялось в народе, стало народным (имеется в виду не конфликт группы с группой, касты с кастой, а личности с обществом во всей его целостности, с общественным строем). И традиционная, архаическая по своим истокам религиозная система сумела откликнуться на вызов времени. Движение бхакти, объединившее верхи и низы, нашло в себе место для каждого. И основой объединения стали не «новозаветные», а «дозаветные» архаические символы.

* * *

Тенденции к секуляризму в индийской культуре слабее, чем в других регионах. Культура обычно сохраняет иерархический строй с аскетическими ценностями на вершине. Но это архаическое неразличение религии и культуры имеет свою обратную сторону. Основная религия Индии, хранимая брахманами, никогда не становится религией «не от

мира сего». Скорее это, как в примитивных и архаических коллективах, общее место всех важнейших ценностей общества; в том числе совсем не религиозных (в европейском понимании этого слова). Четыре кардинальные ценности индуизма — это кама (чувственное наслаждение), артха (богатство, власть, благополучие), дхарма (нравственный закон, религиозный и общественный долг), мокша (внутренняя свобода мистического созерцания, отрешенность). Бог и Мамона здесь мирно соседствуют, размещаясь на разных ступенях одной пирамиды. В результате автор «Камасутры» не имеет никаких оснований осуждать ценность мокши. Он просто утверждает, что конечная цель религии может быть наилучшим образом достигнута по пути материального благополучия, умеренного погружения в чувственные наслаждения и добродорядочного выполнения своего общественного долга. Религия освящает общество в целом, человека в целом, во всех его направлениях, и, таким образом, оказывается не чем-то отличным от культуры, а самой культурой, сакрализованной культурой. Обратной стороной сакрализации общества оказывается обмирщенность религии.

Эта особенность индуизма как культуры связана с его активной ролью в функционировании общественного механизма. Целостность социальной системы гарантируется в Индии скорее психологическими санкциями за нарушение кастового долга (обеспеченными верой в их неизбежность), чем административными мерами¹¹. Индийская администрация, если сравнивать ее с римской или китайской, наименее эффективна. Зато огромного влияния достигают религиозные авторитеты. Всякая реформа, чтобы стать эффективной, должна стать религиозной реформой. Это правило подтвердилось даже в Новое время, в деятельности Рам Мохан Роя, Вивекананды, Ганди. Тем более естественно, что крупнейшие реформаторы древней Индии — религиозные реформаторы. Некоторые из них были по своим задаткам скорее социальными реформаторами (подобно Рам Мохан Рою и Ганди), другие — особо одаренными мистиками (подобно Рамакришне и Вивекананда)¹², но все они оказались стиснутыми в единственном поле, открытом для инициативы, — в поле религии. Только человек, добившийся религиозного авторитета, мог рассчитывать на независимый общественный авторитет. Солон или Конфуций в древней Индии немыслимы. В религиозную сферу, таким образом, необходимо втягиваются люди и проблемы, которые в других странах оставались полностью или частично вне религии.

В этой связи может быть лучше понят общеизвестный факт, что попытки создания «всемирной» (региональной) империи возникают в Индии после того, как буддизм уже создал основы мировой религии (а не до аналогичных религиозных сдвигов, как в Средиземноморье и Китае), и энергия политических преобразований намного уступает религиозному рвению буддистов и джайнов. Империя Маурья так и не достигла своих естественных границ (через которые перешагнули императоры Рима и Китая). Император Ашока, потрясенный десятками тысяч убитых, павших при завоевании Калинги, торжественно обещает в дальнейшем послать за границы своей державы только монахов, проповедников новой веры и новой нравственности. Этому фактическому положению вещей соответствует термин «буддийская Индия», охватывающий примерно тот самый период, который в Средиземноморье называют античностью.

Однако предельным, крайним, прямолинейным выражением специфических тенденций «буддийской Индии» был не столько буддизм, сколько джайнизм. Именно джайнизм (а не буддизм, слишком сложный и текущий) позволяет легко продемонстрировать «перегиб» древности, против которого восстали средние века; тот перегиб, реакция на который нарастала из века в век и в конце концов дала обратный перегиб.

Джайнизм почти неизвестен широкому читателю. Его часто рассматривают в одном ряду с буддизмом как второстепенный вид того же рода. На самом деле джайнизм не меньше отличается от буддизма, чем манихейство от христианства; и если древний буддизм временами сдвинут в джайнизм (или полуджайнизм), то очень сходные вещи происходят с христианством в истории его многочисленных ересей...

Прежде чем переходить к подробностям, в которых легко запутаться, отметим одно решающее отличие: в буддизме чрезвычайно важную роль играет то, что не высказано, «благородное молчание» Будды, его отказ отвечать на вопросы: существуют ли боги? Или они не существуют? Бессмертен ли Будда, достигший нирваны? Или и он не бессмертен? Вечен ли мир во времени? Или не вечен? Бесконечен ли мир в пространстве? Или не бесконечен? Будда, по преданию, показывал ученикам горсть листьев и спрашивал: много ли это? — Немного, отвечали ученики. — А сколько листьев в лесу? — Неисчислимо больше, отвечали ему. — Так же и то, что я не сказал вам, неисчислимо больше сказанного, учил Будда, придавая своему молчанию больший смысл, большую сакральность, чем своим словам.

В некоторых буддийских текстах молчание осмыслено как слово, и слово центральное, примерно равное слову Бог (с большой буквы) в негативной теологии христианства¹³. Рационализируя словесную ткань — то, что высказано, — буддизм, однако, сохраняет значимость паузы, значимость ритма текста, которая обычно теряется при переходе от мифологического мышления к философскому. Благодаря этой особенности буддизм оказался «срединным путем» не только между неумеренной чувственностью и умерщвлением плоти, как это высказано в Бенарресской проповеди, но также между поэтическим и научным освоением мира. Ранний буддизм строго соблюдает правило Виттенштейна: «Не говорить ничего, кроме того, что может быть сказано» — ясно и недвусмысленно; «о чем невозможно говорить, о том следует молчать»¹⁴. Буддийские тексты дали логический синтаксис древнеиндийской науке, проложили дорогу расцвету психологии, гносеологии, собственно логики, математики¹⁵. В то же время акцент на невысказанном и значимость паузы делают основные буддийские тексты поэтичными. Буддизм, несмотря на внешнюю сухость сутр, вызвал глубокую волну в литературе и в искусстве Индии, создал своеобразный мир джатак, статуй Гандхары, росписей Аджанты.

Из чувства целостности бытия, переданного «благородным молчанием», рождается основная нравственная идея буддизма — идея любви-сострадания. Эта идея внутренне поэтична. Она «поётся»¹⁶. Напротив, основная нравственная идея джайнизма, справедливость, вызывает гораздо более рассудочный отклик. Она предполагает людей, отделившихся друг от друга (как все предметы в мире) и затем снова связанных известным разумным отношением — отношением равенства. Человек признает себя атомом среди атомов, вещью среди вещей — и признает, что другие не хуже его. В этих рамках джайнизм безупречен и воспитал много поколений честных, надежных людей. Но добродетели здравого смысла не ведут к целостному чувству, в котором исчезает различие между нравственным и прекрасным, между этикой и эстетикой. Джайнская идея проповедуется, доказывается, но не поется. Эстетический мир джайнизма беден. Джайны больше приспособливают к своим нуждам традиционные формы индуистской литературы и искусства, чем создают подлинно новое.

Таким образом, буддийский текст, прочитанный с пониманием значимости невысказанного, раскрывает мироощущение, совершенно несходное с джайнским. Но если прочесть тот же текст, обращая внимание только на высказанное, то разница

между буддизмом и джайнизмом стирается. Буддизм может быть воспринят как выветрившийся и запутанно изложенный джайнизм. Так именно понимали буддизм джайны (упрекая Будду, что он обокрал Махавиру и приспособил его суровое учение к потребностям слабых людей). Так именно понимали буддизм еретики, начиная с легендарного Девадатты, упрекавшего Будду за отход от суровых правил аскезы. Так буддизм был понят европейскими учеными XIX в. Это характерные и по-своему необходимые недоразумения, но все же недоразумения.

То, что реально сближает буддизм с джайнизмом, — это время, в которое они возникли, язык (возможно, подготовленный развитием упанишад), среда, к которой они обращались, наконец, то, от чего оба учения отталкивались. Буддизм и джайнизм сходятся в том, от чего (и для кого) ищут освобождения, но совершенно расходятся в понимании сущности духовной свободы.

Гаутаму, прозванного Татхагатой и Буддой, и Вардхаману, прозванного Махавирой и Джиной¹⁷, одинаково не удовлетворяет манера упанишад кружиться вокруг главной темы, называя ее туманными, многозначными, меняющими свой облик словами. Оба пытаются мыслить строго, ясно, однозначно. Но в результате возникают два совершенно разных понимания реальности. Атман упанишад (единство бессмертной индивидуальной души и образа абсолютной целостности) как бы делится на две части. Буддизм признал только второе, абсолютно единое, неописуемо подлинное, то, на что можно лишь указать: вот это! — но нельзя назвать, разве только негативно: «Есть, о отшельники, царство, где нет ни земли, ни воды, ни огня, ни воздуха, ни сферы бесконечного пространства, ни сферы чего бы то ни было, ни сферы восприятия или невосприятия, ни этого, ни того света, ни солнца, ни луны. Это, о отшельники, я называю ни-приходить, ни идти, ни стоять, ни исчезать, ни возникать. Оно без точки опоры, без начала, без основания; именно там конец страдания. Трудно увидеть это не-я, нелегко понять истину. Преодолена жажда для знающего, и для созерцающего ничего не осталось. Есть, о отшельники, нерожденное, неставшее, несформированное, неоформленное. Если бы, о отшельники, не было этого нерожденного, неставшего, несформированного, неоформленного, то не было бы избавления от рожденного, ставшего, сотворенного, оформленного...»¹⁸

Единое описывается буддизмом как не-предмет и не-я. Понять единое — значит преодолеть иллюзию «я», души. То, что человек считает своей душой, на самом деле состоит из не-

скольких конгломератов (скандх) материальных и духовных частиц, неустойчивых и непостоянных, рассыпающихся в прах при первом прикосновении. Сами частицы непредметны; скорее это всплески, возмущения поля (которое в буддийской философии называлось шуньятой, пустотой) — всплески пустоты. Сущность этих частиц (дхарм) — ничто, пустота, и сущность Я, души — также ничто; пустота. Глубина души и разума моделируется не как предмет, а как отверстие, щель между предметами, через которую светится нечто неописуемое, дающее избавление от страдания, нерасчлененно целое — то, что в других системах именуется Дао, Единым, Логосом, Богом.

Напротив, для Махавиры реальность — это бессмертная индивидуальная душа. Мир состоит из бесчисленного количества индивидуальностей, так же независимых друг от друга, как атомы Демокрита. Если буддийская картина мира напоминает имперсионистическое полотно, на котором целостные облики складываются из мазков, по отдельности не имеющих смысла (или музыку, в которой смысл имеет только сочетание звуков, по отдельности «пустых», лишенных значения), то джайнская система мира складывается из элементов, каждый из которых четко обрисован. В джайнской вселенной есть секреты (раскрывающиеся перед победителем), но нет вечной и непостижимой тайны. Мир, состоящий из принципиально обозримых частей, может быть раз и навсегда познан, и победитель (джина) знает его. Опираясь на незыблемую основу знания, остается только подавить грубую плоть, мешающую достичь состояния кевалин¹⁹. Главным средством спасения становится железная воля, главным путем — беспощадный аскетизм: препятствовать возникновению мыслей о чувственных удовольствиях, направляя ум к созерцанию, изучению священных текстов, беседам с наставником и пр.; препятствовать дурным речам, дав клятву молчания; препятствовать невольному вреду какой-либо живой душе (мошке, например), застыв в неподвижной позе — лежа, сидя или стоя. Нет таких подвигов аскетизма, которых не совершили бы джайнские святые.

Буддизму такое поведение глубоко чуждо. У него нет цели, к которой можно приблизиться волевым усилием. Понимание нирваны как цели профанирует буддизм. Предмет буддийской мысли (неившее, нерожденное) все время остается интеллектуально неуловимым. Ясная мысль подводит к нему — и останавливается на пороге. За этим порогом — духовный скакочок от имен предметов и целей к чему-то, что не может быть описано словом, примерно как при «понимании» музыки. Тут

нужно не подавление чувства (в пользу правильно натренированного и направленного джайнского интеллекта), а только высветление естественного сотрудничества чувства и мысли. Таким образом, философия буддизма тесно связана с его этикой, с «благородным срединным путем», с отказом от аскетической гимнастики.

Срединный путь гораздо труднее понять, чем ясно очерченные принципы джайнизма. Поэтому буддизм, спускаясь в народные низы, перестает быть буддизмом, становится либо полуджайнизмом, либо простым почитанием Будды как Бхагавата (господа), бхагаватизмом, сливающимся с индуистским бхагаватизмом. А джайнизм, найдя психологически родственную среду, прочно укрепляется в ней. Джайнизм мыслим на уровне сектанта-начетчика. Джайны могут жить маленьными общинами во враждебном окружении, без высокообразованной элиты, сохраняя основы учения Махавиры и не смешивая их ни с чем другим; буддизм же к такому существованию не приспособлен. Поэтому буддизм так хрупок, беспомощен в условиях преследований. Как только мусульманские завоеватели Бенгалии вырезали ученых монахов (на рубеже XII и XIII вв.), «колесо дхармы» рассыпалось.

Соскальзывание со срединного пути в одну из крайностей заложено в самой природе (или, скажем по-современному, в самой структуре) буддизма. Древний буддизм соскальзывал к джайнизму, средневековый — к индуизму²⁰. Стихи «Джаммапады», воспринятые немузыкальным слухом, не звучат как музыка, не доносят молчание Будды; они просто учат, наставляют: «Серьезность — путь к бессмертию. Легкомысление — путь к смерти. Серьезные не умирают. Легкомысленные подобны мертвцам»²¹. Это вызывало протесты — но буддизм дал место и для тенденций протеста против сухой серьезности. Таким образом, движение к средним векам развивалось и вне, и внутри буддизма, преображая его, заставляя терять свою высокую серьезность, становиться грубовато-красочным, народным, игровым, сказочным, хороводным.

* * *

Секрет упанишад, вынесенный на площадь, осталсятайной. Последователи новых учений просто сменили каскотовую свадхарму на дхарму монаха. Действительную свободу духа подменил путь к свободе, закон, ведущий к свободе. Но, как и всякий закон, джайнский и (сдвинутый к нему в массовом сознании) буддийский закон были ограничением актуальной свободы, подавлением ее. Это вызывало новую неудов-

летворенность, тоску по утраченной силе непосредственного, неочищенного человеческого чувства. Протест неизбежно нарастал даже среди монахов, отказавшихся от мира. Но еще более острой была неудовлетворенность мирян.

Жизнь мирян, сочувствовавших буддизму (или джайнизму), слишком мало изменилась. Если раньше полноценным духовным существом был брахман, то теперь им стал монах. Сочувствующие могли «получить заслугу», подавая ему милостыню, и за это надеяться на лучшую карму в следующем рождении; что же самое предлагала верующему любая религия Индии. Никакого преимущества здесь у буддизма не было. Напротив, кое-что новые, неортодоксальные учения отнимали у народа: красочность праздника. Люди по-прежнему страдали от кастовой скованности, нищеты, унижений, произвола, болезней, страсти, смерти. Но в добавление ко всем этим бедам поблек праздник. Старая культовая система по крайней мере уравновешивала тиранию кастового закона праздничным разгулом, праздничной игрой. Ведущие течения древности единодушно обесценивали праздник, рассматривали «путь» как дело, направленное к спасению, дело, к которому надо относиться со всей серьезностью, не тратя силы на песни и танцы. Общая тирания закона не ослабела от попыток реформировать его, а скорее возросла.

Антипраздничная тенденция так или иначе ощутима и в древнем брахманизме²² с его равнодушием к чувствам верующих, с его превращением обрядности в сухой профессиональный акт. Но брахманизм из уважения к традиции что-то от примитивной красочности праздничного обряда сохранил. Новые, интеллектуалистические учения были в этом отношении беспощадны. Народную праздничную стихию они отвергали с порога.

Джайнизм сохранил свою суровость до сих пор. В самый большой свой праздник, Парьюшанас, джайны постятся, вспоминают свои грехи и просят друг у друга прощения. Это очень благородно, но несколько скучно и совершенно не удовлетворяет потребности большинства людей в праздничной разрядке. Сами представления джайнов о мире лишены праздничной красочности. Не только на джайнской земле, но и на джайнском небе все очень серьезно. Нет не только внешней красочности, чувственно ощущимых радостей игры, но и возможности внутреннего праздника. В самом уме джайнов, очищенном от суety, не хватает образов, в игре которых освобождается воображение, скрашивая человеку жизнь, вызывая минуты праздничного настроения даже в темнице.

В буддийской серьезности (в отличие от джайнской) есть своя музыкальность; но это музыкальность минорного лада, не всем доступная. В восприятии народа это музыка, пригодная только для похорон. В Китае буддийского монаха, пришедшего на свадьбу, могут побить (монах на свадьбе считается дурным предзнаменованием). Примерно так же обстоит дело в Японии: свадьбу играют с жрецами местной религии синто, буддийских бонз приглашают на похороны. На Цейлоне, где буддизм — единственная религия образованного общества, народ сохраняет двоеверие и во многих случаях обращается к колдунам и шаманам. Только в Тибете буддизм превратился в целостную систему, удовлетворяющую все человеческие потребности. Но единственность этого примера показывает, что тенденция к такому завершению была, во всяком случае, не очень сильной.

Это все надо иметь в виду, когда мы подходим к вопросу: почему буддизм в Индии исчез? Буддизм охотнее терпит народный праздник, обряд, игру рядом с собой, чем органически включает в свою структуру. И здесь индуизм постепенно пре-взошел его. Религия брахманов научилась лучше, чем буддизм, сочетать глубины (доступные только элите) с лубочной красочностью и эмоциональной насыщенностью массового обряда.

Надо учесть еще одно обстоятельство. В Индии нет понятия ложного бога, ложной веры. Чужая или старая вера — это вера недостаточная, не вполне эффективная, не дающая полного освобождения. Но в известных пределах она мыслится истинной. Поэтому религиозные сдвиги происходят на основе одного и того же фольклорно-мифологического фонда, перемещая в нем или отодвигая, но не ссылая в ад всей массы старых небожителей. Это облегчает и распространение новой веры, и реставрацию старой.

Христианство, поставив на место арийских громовержцев (Зевса, Тора, Перуна) еврейского Илью-Пророка, не избежало соблазна приспособления к структуре сознания христианизированных народов. Но варварские представления о священном могли восторжествовать только *de facto*. Огрубление религии в *интерпретации* ее символов было, быть может, большим, чем в Индии; но сами символы Нового Завета оставались незыблыми; франки и русичи клялись на Евангелии (запрещавшем клеветы) и возносили молитвы о победе над врагом распятому Христу.

В Индии процесс шел иначе. Буддизм развивался в поле традиционной мифологии и вынужден был обратить в новую веру не только людей, но и богов. Будда, согласно одной из легенд, поднялся на небо Брахмы и просветил своей проповедью небожителей. С тех пор эти стихийные божества стали нравственно прекрасными и приобрели достоинство бодисаттв²³. Индуизм признал Гаутаму Будду одним из десяти важнейших аватар (воплощений) Вишну. Таким образом, рядом с буддийской версией вселенской мифологии, охватывавшей все наличные системы, возникла индуистская. Буддисты включили в свой кульп индуистские праздники. Индуисты, в свою очередь, включили в свой кульп день просветления Будды. В этой игре в поддавки средний человек без помощи ученых-теологов совершенно потерял способность разобраться, где кончается одна религия и где начинается другая.

Почему же индуизм воспользовался этой ситуацией лучше, чем, скажем, китайский соперник буддизма — даосизм (тоже вступивший с буддизмом в очень сложные, чересплосные взаимозависимые отношения)? Проникая в Юго-Восточную Азию и на Дальний Восток, буддизм повсюду смешивался с самыми разнообразными верованиями и мог, казалось, совершенно растворяться в них. Но философия, принесенная из Индии, позволяла воспитывать элиту в буддийском духе. А мифология, чуждая местным традициям, придавала всей религиозной структуре своеобразную, специфически буддийскую внешность. Иначе говоря, буддизм вне Индии выступал как носитель общеиндийского культурного фонда, и этот фонд помогал ему играть роль мировой религии (примерно так же, как Ветхий Завет помогал распространению христианства). В Индии же буддизм воспринимался скорее как отклонение от традиции, и в долголетней борьбе послебуддийский индуизм отстоял свое преемственное право на общеиндийское наследство (включая и буддийское, успевшее к тому времени стать частью традиции).

Особенно легко показать это на судьбе философии. В странах, не обладавших собственной философской традицией, буддийская философия, заняв пустое место, удерживала его, как правило, оченьочно²⁴. Жрецы бон (в Тибете) или синто (в Японии) ничего не могли ей противопоставить. Интеллектуальная элита, не знаяшая никакой другой философии, кроме буддийской, от всего сердца покорялась ей и прочно хранила ей верность. Напротив, там, где местная культура располагала самостоятельными философскими традициями, положение буддизма было менее устойчивым. Конфуцианство, освоившись с

буддийской философской проблематикой, сумело серьезно потеснить буддизм — и в Китае, и в Японии, и в Корее. Буддизм сохранил в этих странах только меньшинство элиты, тяготевшее к мистицизму, и эмоциональные привязанности масс к буддийским иконам.

В отличие от всех этих случаев, индуизм обладал и развернутой мифологией, покорявшей воображение, и равным с буддизмом философским оружием. Сокровища упанишад находились в общем владении. На какое-то время буддизм приобрел перевес, создав лучшие для своего времени философские интерпретации архаической мудрости. Но этот перевес никогда не был абсолютным, а с течением времени он был утрачен.

В упанишадах даются две равноценные формы описания абсолюта: во-первых, через отрижение объектов познания, отдельных предметов, частного, многоного. Эта «феноменологическая редукция» проводится уже в древнейшей упанишаде — «Брихадараньяке»²⁵. Высший образ здесь рисуется «словно огненное пламя, словно белый лотос, словно внезапная молния. Поистине, слава того, кто знает это, подобна внезапной молнии. И вот наставление: не это! не это! Ибо не существует другого обозначения, кроме «не это! не это»²⁶. Во-вторых, абсолютно реальное описывается через утверждение слова психики, рождающего идею или образ абсолютного: «Эта тонкая сущность — основа всего существующего, То — действительное, То — Атман, и ты — это То, Шветакету!»²⁷

Буддизм логически последовательно развил «негативную теологию» «Брихадараньяки», «Иши» и «Катхи», в то время еще не освоенную собственно философской, логически дисциплинированной мыслью индуизма. Философия санкхьи обсуждала только проблему освобождения личности от иллюзий, связанных с освоением предметного мира, но не от себя самой как обособленного, частного явления, атома среди атомов; вещи среди вещей. Целью философии санкхьи было состояние кевалин (как и в джайнизме, т.е. освобождение индивидуума от запутанности в частных отношениях). Чувство полной слитности индивидуального бытия с целостностью жизни, которое знали упанишады, не было еще названо. Буддизм дал ему первое имя — нирвана. Негативное описание абсолютной цельности духа²⁸ с этих пор осталось за буддизмом, стало его специфическим признаком. Но оставалась еще линия «Чхандогью» (и примыкающего к ней большинства упанишад), линия положительного описания абсолютной цельности. Эту традицию постепенно развила и довела до философского совершенства

школа веданты, выковав положительный синоним нирваны (мокша — освобождение). Этот синоним не был связан с буддийскими ассоциациями, звучал по-новому и для подавляющего большинства искателей религиозной истины, неспособного освободиться от магии слова, стал символом специфически брахманской мудрости, знаменем индуистской элиты средних веков, вокруг которого собирались противники буддизма.

Негативное описание абсолюта чисто технический легче было строго сформулировать. Но оно не всех удовлетворяло. Подобно апофатическому богословию, оно было языком чистой мистики, обращенным к чистыми мистикам. «Эвклидовский» разум, ориентирующийся на предметы и их отношения, даже в рассуждениях об абсолюте стихийно предпочитает самое приближенное равенство самому точному неравенству²⁹. Обсуждая трудную проблему абсолютного целого, философия, ищащая сколько-нибудь широкого понимания, должна найти равновесие между точными отрицательными описаниями и неточными положительными. Это равновесие в системе веданты было достигнуто:

Веданта давала возможность описывать высшее состояние мистика менее парадоксально, чем буддийская мысль, которая приходит к труднопостижимому отрицанию индивидуальной души. Идея души в веданте не устраивается, а только углубляется, сохраняя негативное описание («язык атмана — молчание») как вспомогательный прием, предохранявший от слишком простого (профанического) понимания положительных символов. «Атман» и «брахман» были закреплены в своем точном значении³⁰, как субъективный и объективный аспекты в абсолютном тождестве или неполном тождестве человека с окружающим его миром. Между ними было установлено строгое логическое отношение, в зависимости от того, на какой позиции стоял отдельный философ-ведантист. Дальнейшие споры происходили внутри философии веданты.

Формирование веданты (примерно с начала нашей эры) хронологически параллельно процессу вытеснения буддизма и, видимо, сыграло в этом процессе значительную роль: За Шанкарой (VIII-IX вв.) закрепилась слава победителя буддийских философов; это отчасти ложная слава: к VIII в. буддизм на юге Индии (родине Шанкары) практически сошел на нет³¹; но то, что без достаточных оснований приписывается одному великому мыслителю, действительно сделала школа, к которой он принадлежал. Она отняла у буддизма его элиту, дала индуистское по форме выражение идеала, которое буддизм в течение ряда

веков считал своим. И никто это не сделал с большим блеском, чем Шанкара. Его понятийная конструкция, вполне ортодоксальная по форме, не уступала Нагарджуне и другим величайшим буддийским философам по глубине. Она не убедила Бенгалию (где идейная и образная система буддизма прочно укоренилась), но, вероятно, нанесла последний удар эпигонам буддизма, доживавшим свой век в других районах Индии.

Впоследствии Шанкара подвергался критике с ортодоксальных индуистских позиций; его (как и Ван Янмина, китайского мыслителя, перекодировавшего некоторые элементы буддизма в конфуцианских терминах) упрекали за то, что он остается полубуддистом. Когда буддизм окончательно утратил влияние, позиции Шанкары стали казаться недопустимой уступкой противнику. Однако точка зрения Шанкары сохранила влияние — главным образом в шиваитских кругах.

Сущность спора внутри веданты (между Шанкарой, Рамануджей, XI в., и Мадхвой, XIII в.) заключается в том, до какой степени атман тождествен брахману. Если — без всяких оговорок — «атман есть брахман» (Шанкара), то человек, достигший высшего состояния, дживанмукта (освобожденный при жизни), оказывается на уровне Единого в его абсолютной чистоте³². Эта точка зрения вполне ортодоксальна. Она строго выводится из «Шветашватары-упанишады»: «пракрити есть майя», структура есть иллюзия. Но между упанишадой (до нашей эры) и Шанкарой стоит буддийское учение о пустоте, шуньявада, опустошившее все отдельное, имеющее имя, от подлинности, превратившее его в тень чего-то неназываемого. Без блестяще разработанной нигилистической системы Нагарджуны учение Шанкары вряд ли родилось бы на свет. Учителем учителя Шанкары был буддист, и можно видеть буддийское влияние в том, что адвайта-веданта признает богов только как объекты медитации. Шанкара написал поэтические гимны Шиве, Шакти, Сурье и Вишну. Но как философ, он трактовал их по-буддийски. Дживанмукта достигает реальности более глубокой, чем существование богов; он смотрит на них из глубины на поверхность, в оценочном смысле — сверху вниз. Такова позиция адвайта-веданты (абсолютной недвойственности).

Надо оговориться, что индийские термины «ишвара», «сешвара», «ниришвара» только очень приблизительно соответствуют европейским «Бог», «теистический», «атеистический». Система Шанкары — «ниришвара», она обходится без творца, демиурга, спасителя, но это не значит, что она безбожна. Брахман — символ, в чем-то совпадающий по смыслу с Богом европ-

пейских теологов. Это Бог (с большой буквы, в отличие от Зевса и т.п.) сам по себе, вне всякого отношения к миру. Это Бог, который еще не сказал «да будет свет!» Это божество Экхарта, которое глубже Бога-творца. Таким образом, адвайта не атеистична, а скорее метатеистична. Разница между ней и другими школами веданты не выходит за рамки теологии³³.

Большинство философов, живших после Шанкары, — это бхакты, поклонники божества в какой-то определенной, личной форме, творца и спасителя. Точка зрения адвайты их не удовлетворяет. В системе ограниченной недвойственности (висиштха-адвайта), созданной Рамануджей, человек может сливаться с единым, но не непосредственно с ниргуной-брахманом, а с Богом, имеющим облик, и не в большей степени, чем голубизна — с голубым цветком. В этом тождестве Бог может оставаться самим собой и без человека (цветок остается цветком, потеряв свою голубизну), но человек не может оставаться самим собой без Бога.

Мадхва шел еще дальше, совершенно отрицая тождество человека Богу. Он утверждает четыре различия: Бога и души, Бога и материи, души и материи, отдельных душ и отдельных частиц друг от друга. Мадхва, как и Рамануджа, как и вся поздняя веданта, — бхакт (поклонник Ваю, сына Вишну). Это связывает его с другими мыслителями средних веков, но по своей онтологии двайта (двойственная) веданта скорее возрождает древние традиции рационализма ньяя и вайшешики³⁴.

Философия веданты во всех ее разновидностях позволила интерпретировать наличные культуры в высшем смысле и сделать их приемлемыми для элиты. Она, таким образом, дала интеллектуальной элите место в рамках религии, бытовые формы которой легко находили доступ к человеческому сердцу и прочно укоренились в народе.

Использование фольклорных мотивов в искусстве и культе (в том числе эротических мотивов) было одной из форм борьбы за массы, шедшей между буддизмом и индуизмом. Не исключена возможность, что буддизм первый поднял на философско-религиозный уровень хороводные традиции низших, «нечистых» племен и каст. Но здесь, в мире свободы фантазии, игры страстей, исступления, экстаза, его ждало поражение. Преимущество буддизма было в его своеобразной «интеллигентности», в очищении культуры от грубоści ка-

менного века, в рациональной ясности и внутренней музике его конструкций. Отказавшись от чистоты этого принципа, буддизм вступил на почву, по которой индуизм мог пойти (и пошел) дальше его.

Буддийский тантризм использовал половой акт как символ целостного переживания бытия. Но в конечном счёте это целостное переживание должно быть осознано в негативных терминах (как нирвана, шуньята и т.п.). Здесь было место для оргазма, но не было места для любви, для чувства страстной привязанности личности к личности. Такой любви нужен предмет, не условный, символический, растворяющийся в пламени высшей мудрости, а реальный, подлинный предмет, в котором воплощается вся полнота бытия, предмет, равноценный вселенной и даже более ценный, чем весь остальной мир. Нужен был абсолютный возлюбленный, нужен был своего рода «Сын, единожды рожденный Отцом и от века пребывавший в недрах Отчих».

Этого последнего шага буддизм никогда не мог сделать. Даже Майтрея (Любовь), будда будущего, своего рода мессия и спаситель мира, изображается наполовину вставшим со своего трона и опустившим одну ногу на землю; вторая остается поджатой под себя, в позе лотоса. Это очень наглядно показывает сдержанность буддийской святости в ее общении с верующими. Буддизм махаяны бесконечно широк в «путях спасения», но устье его одно и то же (нирвана), но высший образ его один и тот же: созерцатель, углубляющийся в нирвану, даже если сострадание заставляет его, как бодисатву, оставаться в миру; он присутствует среди людей, но дух его — не с ними; он гораздо менее коммуникабелен, чем высшие образы индуизма.

Буддизм имел свой принцип, за который не мог выйти. Высшим знаком абсолюта для него оставалась негативная абстракция³⁵, и это накладывало отпечаток на всю систему его образов. Отступление от принципа могло быть только игрой, приемом, кружным путем к предназначенней цели. Цель остается одной и той же.

Мы уже говорили, что в эзимой иконе Будды и в таких мысленных, интеллектуальных иконах, как нирвана, шуньята, была своя эмоциональная полнота — полнота музыкальной паузы (выразительной паузы; моделью ее было уже «благородное молчание» Будды). В хорошо организованном тексте пауза может нести огромную эмоциональную нагрузку. Но чтобы воспринять ее, чтобы «услышать тишину», надо обладать натренированным слухом, надо уметь войти в музыкальный контекст. А

слушать и слышать музыку не всем дано. И художественные структуры, в которых главную роль играет пауза, то, что не высказано, всегда менее популярны, чем высказавшиеся в краске, движении, танце. Это полностью относится и к культовым структурам.

«Подтекст» нирваны тот же самый, что и «подтекст» рая, неба, Бога. Но в представлении о Боге и раे есть еще пластически ощущимый текст: прекрасное или грозно покоряющее человеческое лицо; или прохладные ручьи, зеленые кущи, ласки гурий. Этот текст — своего рода эмоциональный трамплин, по которому легче разбежаться и прыгнуть к переживанию «сатчи-тананды». Нирвана — по крайней мере для человека без специфического слуха к ритму сутр — требует прыжка без трамплина. Она обнажает то, что зрячие представления о Боге и рае скрывают: разрыв между обыденным сознанием и религиозной целью, неизобразимость высшего состояния.

Искусство махаяны и ваджраяны дает воображению известного рода текст, но этот текст в конце концов обрывается, как леса и луга при подъеме на гору. Вершина горы остается суровой и голой, в вечных снегах, ослепительно сияющих, но в то же время и пугающих среднего человека. Индуистское воображение свободно от этой жесткой направленности. Оно не связано никакими принципами, никаким раз навсегда заданным высшим образом. Системность индуизма основана на общем духе и на единстве языка символов, задана традицией вед и упанишад. Можно назвать это единство соборным. В индуизме может быть выявлена система, обладающая известной совокупностью признаков, но ее нельзя вывести из одного принципа, из одного высшего образа, как выводятся все авторские учения. Потеряв Коран, ислам бы погиб; потеряв Христа, христианство бы исчезло; а индуизм выдержал потерю Индры, Ватруны и других ведических богов, обесцененных философским мышлением, и создал новую систему высших образов, способных поспорить с Буддой и Махавирой. Можно мысленно перечеркнуть любую священную книгу индуизма — индуизм уцелеет и без нее. Любая критика индуизма пощадит по крайней мере одну из его высших ценностей: каму, артху, дхарму и мокшу; ибо логически невозможно отрицать одну из них, не утверждая другой. Если буддизм строится как гора, то индуизм — как горная цепь, где за одной вершиной встает другая, третья и т.д. И таковы же отдельные боги Тримурти. Шива — это целая группа принципов, соединенных в пары по признаку логической несовместимости, словно в насмешку над разумом: «Он — это Шан-

кара, творец добра. Он также Рудра, ужасный, но его ужас — величественная красота... Третье око на его лбу — это око мудрости. Это также око правого гнева, луч из него склоняет Каму, бога плотской любви и животной похоти. Шива — это Камадахана; все плотское сожжено в его присутствии...»; «Он одновременно мужчина и женщина, Ардханари. Его супруга, Ума, так дорога ему, что она стала частью его... Он Калакала, разрушитель времени, и Амаранатха, владыка бессмертия. Он Тьягараджа, царь аскетов, и Ашутоша, тот, кто мгновенно дает уладу»³⁶.

Каждый облик, принятый Богом, не уступает в реальности другому, каждый равно абсолютен. Для каждого человеческого Я есть небесное Ты, есть кумир, который до конца, «до полной гибели всерьез», удовлетворит его чувства, его порывы, его неудовлетворенное любовное томление.

* * *

Yспех религии всегда связан с удовлетворением каких-то реальных потребностей. Индуизм лучше буддизма удовлетворял потребность среднего человека в праздничной разрядке. Само созерцание индуистского неба (индуистского пантеона) давало чувство внутреннего праздника и легко трансформировалось в народный, доступный каждому крестьянину праздничный обряд. Индуистские боги творят мир, играя, и сами они легко становятся обликами игры. Но были и другие причины, способствовавшие успеху индуизма.

Этика буддизма отвлекается от исторически реального устройства общества. Она обращается только к тем, кому это общество невмоготу, она организует не общество, а беглецов из общества. Она ведет просвещенных в монастырь. Оттуда — с безопасного расстояния — они светят миру, неспособному измениться, подают пример человеческих отношений, основанных на сострадании, равенстве, совместных поисках мудрости и совместном решении всех вопросов³⁷. Но остальных, неспособных отказаться от семейных (и связанных с ними кастовых) связей, она оставляет зрителями монашеского подвига и обращается к ним только за милостыней. Миряне занимают в системе буддизма место, сравнимое с положением оглашенных в ранних христианских общинах. Это, собственно, не буддисты, а сочувствующие буддизму. Их мирская жизнь получает только очень условную, неполную санкцию.

Индуизм противопоставляет этому мораль «Бхагаватгиты», прямо исходящую из общества, каким оно было. Устами само-

го Бога она возглашает, что человек не вправе отказываться от участия в мировом зле. «Если бы я не действовал, — говорит Бхагават (Господь), — то моим путем пошли бы все люди и исчезли бы все эти миры». Свобода человека только в том, как он действует: «Без надежд, укротив свои мысли, покинув всякую собственность, только телом совершая действия, он не впадает в грех»; «Без недоброжелательства, равный в успехе и неудаче, не связывая себя, даже действуя»; «Чей разум не запятнан, тот, даже убив, не убивает»³⁸.

Свадхарма касты, оставаясь такой, какой она была, получила, таким образом, в «Гите» новую, высшую санкцию, подкреплена примером Вишну, утверждена подвигами его аватары Кришны. Можно глубоко сомневаться, действительно ли каждая свадхарма совместима с внутренним бескорыстием и покоем; можно предположить, что человеку, запятнанному кровью, не так легко вернуться к созерцанию блага. Можно сказать, что буддизм, запрещающий «недостойные» формы деятельности, правильнее понимает взаимную связь внешнего и внутреннего, поступка и психологии, чем «Бхагаватгита». Но если человек вынужден заниматься делами, отягощающими его совесть, то правота буддизма ему приносит только беспокойство, а этика «Бхагаватгиты» дает по крайней мере некоторую надежду на мир с самим собой.

Примерно так же обстояло дело на политическом уровне, в столкновении буддийского равнодушия к этническим формам жизни с индуистской привязанностью к этим формам. Если покровительство кушан способствовало расцвету буддизма, то распад «вселенской» империи и консолидация североиндийских областей под скипетром местной династии Гупта связаны были с антибуддийской реакцией. Можно провести аналогию с событиями в Китае, когда на смену монгольской династии Юань (поддерживавшей буддизм) пришла местная династия Мин. Подобные обстоятельства сами по себе недостаточны для исчезновения буддизма (в Китае буддизм не исчез). Но складывается обстановка, облегчающая работу сил, вытесняющих буддизм.

Наконец, нельзя забывать, что в исчезновении буддизма была коллективно заинтересована вся варна брахманов. Опыт Цейлона показал, что полная победа буддизма означает мирную ликвидацию брахманства как общественного слоя. Сингалезское «брахманство» ведет скрытое существование в форме предпочтения родственников (главным образом племянников) при выборе монахами своих учеников и наследников; но

брахманов как таковых на Цейлоне нет. Борьба индуизма с буддизмом была поэтому борьбой двух элит: наследственной духовной аристократии и «разночинной» сангхи. В этой борьбе брахманство одержало победу. Вся огромная духовная энергия буддизма ушла в Индии на то, чтобы реформировать индуизм, передать ему некоторые свои черты, подтолкнуть его развитие — и раствориться в нем.

Начало 70-х годов

Примечания

¹ См.: Frankfurt H.A. Before philosophy. Harmondsworth, 1951. Впоследствии Ясперс назвал переход к авторскому мышлению «осевым временем».

² Так Р.Белла называет цивилизации, предшествовавшие капитализму. Ср. Religion and progress in modern Asia, Ed. by R.Bellah. L.-N.Y., 1965, p.187.

³ Ср. Праджняпарамита-литературу вообще, «Вималакирти-сутру», «Ланкаватара-сутру», школу мадхьямиков.

⁴ Правда, с точки зрения требований, предъявляемых к современной филологии, Шанкара — плохой филолог. Он переживает за автора древнего текста то, что тот думал, и часто находит свое не только там, где оно есть, но и там, где его нет. В средние века граница между философией и филологией не была строго проведена.

⁵ Рудольф Отто текстуально сопоставлял Шанкару и Мейстера Эккарта. Проводились также параллели между Шанкаром и аль-Газали, между Чандидасой и Данте и пр.

⁶ Ганди реагировал на нее как человек, испытавший влияние викторианской морали, — с отвращением. Радхакришнан старается умалчивать о тантристском наследии. Напротив, Мулк Радж Ананд пишет: «Так же как наша человеческая любовь подобна великой любви, радость физической близости подобна безграничной радости Бога, творящего мир». Самозабвение в объятиях любимой сопоставляется с трансом йога, раскрывшего глубочайший слой своего сознания. Ср.: Anand M.R. On Kamakala. — «Marg». Calcutta, 1957, June, vol.10, N 3, p.50.

⁷ В тибетских монастырях сохранился любопытный обряд. Лама, достигнув сознания единства с миром, идет в «храм непристойных идолов» и, сидя там, наблюдает за своими ощущениями. Если эротические картины и специально устраиваемые танцы вызывают в нем элементарные порывы, он возвращается к медитации. Если нет — он стал учителем.

⁸ Agarwal U. The mithunas. — «Oriental art». L., 1968, Vol. 14, N4.

⁹ В древнейший период брахман означает жертвенный помост (в особенности его горизонтальную часть), жреца и жреческое молитвенное пение, связанное с погружением в экстаз. Атман — вертикальный столб помоста и внутренний духовный стержень. Шанкара только припомнил (памятью культуры) неолитическую конструкцию: «атман есть

брахман». Пользуясь случаем поблагодарить В.Н.Топорова за разъяснение этого вопроса.

¹⁰ «Камасутра» - трактат, совпадающий по теме с «Искусством любви» Овидия. Идеи «Камасутры» во многом близки тантризму (см. ниже): Одна из возможных датировок «Камасутры» - V в. н.э.

¹¹ И в этом отношении - как во многих других - индийская цивилизация продолжает традиции примитивных коллективов, в которых человек, нарушивший табу, умирает от сознания неизбежности своей смерти.

¹² Такое различие, быть может, удастся провести между основателями джайнизма и буддизма. Первый из них, Махавира, плюралист и рационалист по складу ума, стойк по характеру; только в специфических условиях мог стать проповедником новой веры.

¹³ «На ранних буддийских барельефах Будда никогда не изображался, вся сцена компоновалась вокруг пустого места, где, как предполагалось, должен был находиться Будда (например, сцена последнего искушения, сцена преклонения и пр.)».(Смирнов Ю.Л. Махабхарата. Ашхабад, т.7, ч.2, с.101).

¹⁴ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.; 1958; с.97. При этом молчание имеет у Витгенштейна смысл, близкий к буддийским сутрам: «Чувствование мира как органического целого есть мистическое». «Есть, конечно, нечто невыразимое. Оно показывает себя, это - мистическое». «Мои предложения поясняются тем фактом, что тот, кто меня понял, в конце концов уясняет их бессмысленность, если он поднялся с их помощью - на них - выше их (он должен, так сказать, отбросить лестницу, после того как он взберется по ней наверх). Он должен преодолеть эти предложения, лишь тогда он правильно увидит мир» (там же, с.96-97).

¹⁵ Джайнские тексты сделали здесь, по-видимому, меньше. Они менее парадоксальны и меньше вводят в анализ парадоксальных ситуаций. Они жестко отдают предметы друг от друга и ближе к школьной логике, чем к логике фундаментального научного исследования. Во всяком случае, величайшее открытие индийской математики, нуль, связано с символом буддизма и вряд ли могло возникнуть в каком-то другом контексте.

¹⁶ Мы имеем в виду афоризм Э.Людвига: «Девушка может петь о потерянной любви, скряга не может петь о потерянных деньгах».

¹⁷ Татхата - «такость» (неописуемая целостность бытия); татхагата - неописуемо целостный; будда - просветленный; махавира - великий герой, джина - победитель. В древних памятниках Гаутаму иногда называли Джиной, а Вардхаману - Буддой. Потом эти термины специализировались.

¹⁸ Из Уданы. Цитирую по книге: H. von Glasenapp. Der Buddhismus, eine atheistische Religion. München, 1966, S.241-242.

¹⁹ Блаженство освобождения от кармы. Личность не сливаются с единым - как в модели нирваны и мокши, - а просто порывает связь с миром, оставаясь неразложимым атомом. Знание этого состояния - «кеваладжняна определяется в Ачаранге-сутре как всеведение, дающее индивиду понимание всех объектов и знание всех условий в мире богов, людей и демонов» (Law D.C. The essence of Jain religion and philosophy. - «Aryan path». Bombay, 1968, vol. 39, N 6, p.311).

²⁰ Так же как китайский буддизм соскальзывает к даосизму, отчасти даже к конфуцианству - в почитании предков и т.п.

²¹ «Дхаммапада». Перев. В.Н.Топорова. М., 1960, с.62. Термин «серьезность» принят большинством переводчиков. Нечто очень сходное происходит при массовом восприятии органного концерта. Серьезная музыка для большинства слушателей - это скучная музыка.

²² Ритуалистическая форма религии, формально описываемая на Веды, но изменившая духу древнейших экстатических гимнов.

²³ Бодисатвы - святой, подошедший к порогу нирваны, но остающийся деятельным, чтобы спасти других. По существу, это возрождение образа Гаутамы в условиях, когда Будда стал неподвижным каменным изваянием. В свою очередь, бодисатвы быстро превратились в мифологические персонажи, и возник целый пантеон бодисатв.

²⁴ Единственное исключение - Индонезия. Но недостаточно ясно, была ли в Индонезии усвоена буддийская философия или только внешние формы культа. В остальных случаях буддизм искоренялся только по-мусульмански - отсечением буддийских голов.

²⁵ И в примыкающей к ней «Ише», а также в «Катхе-упанишаде».

²⁶ «Брихадараньяка». Перев. А.Я.Сыркина. М., 1964, с.87.

²⁷ «Чхандогья». Перев. А.Я.Сыркина. М., 1965, с.115.

²⁸ Нирвана - термин негативный. Буквально: остыивание, затухание, прохлада.

²⁹ Сказав, что тигр не верблюд, мы высказались совершенно точно, но бессодержательно. Сказав, что тигр несколько похож на кошку, мы не совсем точны, но все же больше сказали о тигре, чем в первом случае. Это предпочтение переносится и в метафизику, хотя вряд ли оправданно.

³⁰ А не в том, которое они приобрели в синонимических контекстах упанишад, свободно подменяя друг друга, а также смежный термин «пуруша». Все эти технические удобства описания вряд ли могли иметь решающее значение для законченных мистиков, но популярность философии создается не ими; из двух мистических доктрин побеждает та, которая находит больше последователей, усваивающих ее язык.

³¹ Скорее можно говорить о том, что среда, в которой вырос Шанкар, еще до его рождения была подхвачена антибуддийским потоком и будущий философ с детства неосознанно усвоил символику реставрированного индуизма.

³² Когда Шанкар отвечали, что это невозможно, он, по преданию, отвечал: я испытал это, логические аргументы здесь недействительны. В основе философии Шанкары - переживание бытия как состояния полной свободы, безграничности Я, тождества Я и мира. Но это состояние само по себе было пережито в Индии (и не только в Индии) много раз. Дело еще в оценке своего переживания как единственной подлинной реальности. Старейшая школа индуистской философии, санкхья, рассматривала мир двояко: как чистую интуицию единства, чистый дух (пуруша) и объективную структуру (пракрити). С точки зрения санкхьи, оба аспекта рассмотрения мира, пуруша и пракрити, реальны. С точки зрения Шанкары, реален только пуруша (понятый как синоним атмана).

³³ Ср.: Tokarz F. «Theistic» and «atheistic» Indian systems. - «Folia orientalia». Kraków, 1968, t.9, s.131-150.

³⁴ Веданта - буквально завершение вед. С этимологической точки зрения, вся ортодоксальная философия индуизма, начиная с санкхьи и йоги, есть веданта.

³⁵ Абстракция, разумеется, не в смысле научного понятия; скорее можно сравнить ее с абстракцией в современной живописи или с пазузыми структурами в музыке.

³⁶ Эта характеристика принадлежит современному бхакту. Ср.: Ramakrishnan R. Shiva the sublime. - «Vedanta kesari». Madras, 1965, March, vol.51, N 11, p.545-546.

³⁷ Современный цейлонские и бирманские публицисты видят в буддийских монастырях первые образцы азиатской демократии.

³⁸ «Бхагаватгита». Пер. Б.Л.Смирнова. Ашхабад, 1956, гл.4 и др.