

Е. П. Островская, В. И. Рудой

ДВЕ ТРАДИЦИИ ЙОГИ В КУЛЬТУРЕ И ПИСЬМЕННОМ НАСЛЕДИИ ИНДИИ

Настоящая статья посвящена йоге как явлению духовной культуры Индии, нашедшему свое яркое отражение в письменном наследии древности и раннего Средневековья. Йога — совокупность традиционных южноазиатских методов преобразования человеческой психики в соответствии с реализацией высшей цели религиозной жизни. Эти методы возникли в древности и получили мощное развитие в русле индийских религиозных доктрин брахманизма и буддизма. При всем своем разнообразии они служили единственной цели — освобождению психики от факторов, порождающих страдание. И в брахманизме, и в буддизме победа над страданием рассматривалась в качестве высшего идеала религиозной жизни, и главным средством его практического достижения выступала йога. Философское наследие брахманистских и буддийских школ сохранило детальные теоретические интерпретации йоги, представляющие уникальную культурную ценность.

Индийская религиозная философия эпохи древности и раннего Средневековья занимает в сокровищнице мировой философской мысли особое место. Никакая иная мыслительная традиция не уделяла столь значительного внимания проблеме страдания, сопутствующего человеческой жизни, не заявляла о принципиальной возможности его полного устранения, не предполагала развернутое обоснование методов окончательного искоренения страдания. Именно теоретическая мысль, берущая свое начало в ценностной аксиоматике южноазиатских религиозных доктрин, проторила этот интеллектуальный путь.

В настоящей статье рассматриваются две традиции Йоги, возникшие и оформившиеся в рамках авторитетных противоборствовавших школ, — Санкхья-йоги, с одной стороны, и классической Абхидхармы, — с другой. Это открывает перспективу непосредственного сопоставления брахманистских и буддийских воззрений на йогу, ибо школа Санкхья-йога представляет брахманский философский дискурс, а классическая Абхидхарма — буддийскую теоретическую мысль в период ее расцвета.

Брахманизмом принято называть традиционную идеологию, которая возникла на Южноазиатском субконтиненте в середине I тыс. до н. э. и просуществовала

вплоть до XI в. н. э., оставив после себя классические образцы религиозно-философского дискурса. Брахманизм развился на основе ведийского священного канона — древнейшего корпуса сакральных текстов. Он включал четыре крупных раздела: самхиги (собственно веды) — тексты религиозно-культового назначения, брахманы — жреческие комментарии к ведам, араньяки — тексты, посвященные практике отшельничества, и упанишады — философские интерпретации религиозных основоположений.

Ведийский священный канон начал складываться в этнокультурной среде древних ариев еще до их расселения на Южноазиатском субконтиненте — возможно, в середине II тыс. до н. э. Об этом свидетельствуют результаты отечественных и зарубежных исследований гимнов «Ригведы» — наиболее древней из вед¹. Процесс создания священного ведийского канона длился около десяти столетий и завершился приблизительно в VIII—IV в. до н. э. Творцами и хранителями этого сакрального знания выступали брахманы — индоарийское жречество, занимавшее в древнеиндийском обществе привилегированное положение.

Принадлежность к брахманству имела наследственный характер, что позволяло из поколения в поколение накапливать огромный потенциал традиционной учености и интеллектуальной культуры. В древнеиндийском обществе довольно рано развилась социальная специализация сословий (варн). Брахманство составляло первую — высшую — варну, выполнявшую ритуальные, идеологические, образовательные функции. Только брахманы, будучи знатоками священного ведийского канона, обладали правом его истолкования — философского и религиозно-юридического.

Кроме брахманства, существовали еще три варны, социальные функции которых строго разграничивались религиозными законоположениями. Вторую после жречества варну образовывало воинство — кшатрии. Как и брахманство, эта варна располагала значительной земельной собственностью. К варне кшатриев принадлежала и правящая аристократия — царственные особы и члены сабхи (воинского парламента). В третью варну входили вайшьи — значительная часть населения, непосредственно занятая разнообразной хозяйственно-экономической, торговой и ростовщической деятельностью. Низшая — четвертая — варна объединяла шудр, т. е. низы древнеиндийского общества, исторически не обладавшие правом владения землей. Религиозный долг предписывал шудрам служение трем вышестоящим сословиям, поскольку в этом, согласно священному ведийскому канону, и состояло предназначение четвертой варны.

Ведийский священный канон составлял основу традиционного образования в древнеиндийском обществе. Правом изучать веды были наделены только мужчины, принадлежавшие к варнам брахманов, кшатриев и вайшьев. Шудры и женщины не располагали доступом к сакральному знанию, т. е. в получении традиционного образования господствовала социальная и половая дискриминация.

Но одновременно прохождение предписанного курса образования являлось обязанностью для всех тех, кто обладал правом изучения вед. Если по какой-либо причине юноша в определенном возрасте не получал ритуальное посвящение, открывавшее доступ к образованию, он никогда уже не мог стать полноправным

членом общества. Ему возбранялось вступление в брак и наследование семейных профессиональных занятий.

Посвящение на образование рассматривалось как «второе рождение», реально включавшее юношу в религиозную и социальную жизнь своей варны и социума в целом. Ему вручался специальный знак — шнур дваждырожденного, который надлежало носить постоянно, в течение всей жизни. «Второе рождение» служило подлинным началом мужского биографического цикла. Мужчины, приобщенные к ведийскому сакральному знанию, именовались дваждырожденными и имели право на соответствующие почести.

Брахманы несли всю полноту ответственности за религиозное образование и религиозно-идеологическую консолидацию традиционного социума. Каждая из варн должна была следовать вполне определенному своду правил соблюдения ритуальной чистоты и праведного образа жизни. Характеризовавший место и роль каждого сословия в религиозной картине мира, свод таких правил назывался дхармой. У каждого сословия, таким образом, была своя дхарма, которая считалась онтологическим «свойством» данной социальной группы.

Тысячелетний период сложения ведийского священного канона был эпохой господства внутренне дифференцированного комплекса религиозных представлений и соответствующих им культовых действий, называемых ведийской религией. Для нее характерен политеизм — обширный пантеон богов дополнялся обожествлением растений, гор и рек.

Почитание божеств неразрывно связывалось с ритуалами жертвоприношения. Они соединяли в себе три аспекта религиозного действия: намерение принести жертву ради достижения определенного результата (например, рождения мужского потомства, избавления от болезни); словесную жертвенную формулу (мантру) и собственно физический акт. Таким образом, ритуал жертвоприношения представлял собой совокупность ментальных, словесных и физических действий, служивших причиной желанного следствия. Ритуал жертвоприношения сопровождал жизнь человека ведийской эпохи от рождения и до кончины, определяя путь в «мир отцов» — благое посмертие.

Религиозное отшельничество не было уделом лишь брахманов-подвижников. В определенный период жизни, на склоне лет, каждому дваждырожденному предписывалось посвятить себя отшельничеству. Когда сын брахмана, кшатрия или вайшьи вступал в брак и мог взять на себя бразды правления домохозяйством, его отцу надлежало удалиться в лес, чтобы приобрести опыт религиозного подвижничества. Но это не означало его полного отчуждения от ритуалов жертвоприношения. Ритуалы отшельник совершал мысленно. Они не имели своей целью получение какого-либо житейского блага и были направлены исключительно на обретение праведности. Сама жизнь в отшельничестве являлась жертвоприношением, ибо отшельник жертвовал своей привязанностью к миру — семье, имуществу, почестям и другим благам.

Отшельничество — это опыт суровой аскезы, призванной подавить влечение подвижника к мирской жизни. Отшельнический этап в биографическом цикле дваждырожденного предшествовал его паломничеству к святым местам, завершающему достойное человеческое существование. Одетый в священную одежду

цвета охры, снабженный посохом и сумой для сбора подаяния старец отправлялся в путешествие, которое приносило ему полное духовное освобождение от преходящих мирских ценностей.

Идеал мудреца, свободного от влечения к объектам чувственного мира и страдания, порождаемого этим влечением, получил свое развитие в текстах упанишад. Собрание упанишад называлось ведантой — окончанием вед. В более поздний исторический период это название закрепилось за одной из брахманистских религиозно-философских школ, претендовавшей на последовательную приверженность древнейшим идеологическим воззрениям.

Тексты упанишад отразили процесс смены культурных эпох на Южноазиатском субконтиненте. Ведийская религия и связанная с ней культура уходили в прошлое, но веды не утрачивали своего сакрального значения. Упанишады рассматривались в последующей брахманистской традиции как наставления и дискуссии относительно правильного понимания сакрального ведийского знания.

В текстах упанишад повествование ведется от лица какого-либо из древних учителей, разъясняющих скрытый смысл ведийских высказываний. Этимология слова «упанишада» остается вплоть до настоящего времени предметом спора специалистов, изучающих древний пласт индийской духовной культуры. Буквальное значение этого слова — «сидеть около», но позднее его начали интерпретировать в традиции как «тайное знание», которое обретали ученики, сидящие у ног учителя и слушающие его разъяснения.

Основная идея, скрепляющая мировоззрение упанишад, состоит в утверждении тождества «Я», именуемого Атман, и Брахмана — безличного принципа космической одушевленности. «Атман есть Брахман, Брахман есть Атман» — в этом изречении сконцентрирована вся суть тайного знания, изложенного в упанишадах. Атман вечен, а мир, пребывающий в непрерывном изменении, является лишь внешним выражением сущностного тождества Атмана и Брахмана.

Индивидуальность «Я» иллюзорна и обусловлена конкретными качественно-определенными проявлениями Атмана. Человек, осознающий свое существование как нечто индивидуальное, ограниченное телесностью и принадлежностью к определенному социальному сословию, преследует цели обеспечения своей жизнедеятельности и воспроизведения потомства, жаждет счастья и всеми силами избегает страдания. Он, будучи членом общества, где господствует религиозное мировоззрение, стремится к праведности, обусловленной варновыми предписаниями. Но страдание неизбежно настигает и праведника, и нечестивца — любого, кто рожден и кому предстоит умереть.

Никакие ритуальные жертвоприношения не способны дать человеку бессмертие, навсегда уберечь от болезней и старости, сохранить вечную жизнь его родным и близким. А это означает, что люди в принципе обречены страдать, хотя их жизнь и может быть полна счастливыми переживаниями.

Причина страдания коренится, таким образом, не в обстоятельствах жизни, а в том, что человек не знает истинной реальности. Поглощенный преходящим опытом, мирским целеполаганием, он пребывает в неведении относительно сущностного тождества Атмана и Брахмана. Влечение к миру и аффекты, порождаемые им, препятствуют познанию. Устранить это препятствие способен только

тот, кто понял неприемлемость страдания и бесплодность поисков вечного счастья на стезе удовлетворения своих желаний.

Атман, т. е. истинное «Я», свободен от индивидуальных желаний, ибо он тождествен безличному Брахману. Но одновременно Атман — та реальная «личность», благодаря которой индивид ощущает свою одушевленность. Искать Атман вовне, пытаясь обнаружить его в каком-то конкретном объекте или явлении, великом или бесконечно малом, нелепо. Если бы Атман содержался в чем-то одном или группе объектов, он не присутствовал бы повсюду. Лишь глубинное проникновение в смысл формулы «Я есть Брахман» позволяет узреть реальность таковой, какова она в действительности.

В череде непрерывных изменений Атман пребывает вечным и неизменным. Но если истинное «Я» неуничтожимо, почему смертно тело? Кто такие животные, демоны, обитатели подземных адских вместилищ, божества, горы, реки, морские раковины? Почему Атман проявляет себя в таких различных формах существования? На эти вопросы отвечает учение о карме, основы которого были впервые сформулированы в упанишадах.

«Карма» буквально означает «действие», но в терминологическом смысле это действие, с необходимостью выступающее причиной определенного следствия. Ритуальные действия вели к результату, по преимуществу связанному с прижизненными целями человеческого существования, но не только с ними. Например, похоронные обряды ведийской религии обеспечивали достойный путь покойного в «мир отцов». Учение о карме расширило представление о причиняющей функции осознанного, преднамеренного действия, причем не только ритуального.

Любое преднамеренное действие способно порождать следствия, выходящие за пределы человеческой жизни, полагали творцы упанишад. Осознанное словесное или физическое действие в качестве своего следствия имеет повторное рождение. Таковое может быть обретоно в различных формах — человеческой, божественной, животной, демонической, адской, древесной и т. д. Все зависит от религиозного качества действия. Если оно соответствует предписаниям праведного (т. е. соответствующего дхарме), нравственного образа жизни, то новое рождение будет благим — человеческим или божественным. Если же оно противоречит праведности, нарушает требования ритуальной чистоты, то повторное рождение будет адским, животным или демоническим. Когда следствия дурного действия исчерпаются полностью, придет черед следующего — человеческого — рождения, обусловленного добрыми поступками в прошлых жизнях.

Неправедное действие изменяет форму повторного существования, делая ее нечеловеческой, но не лишая одушевленности. Однако никакая форма не вечна, вечен лишь Атман. Отбрасывая по смерти тела одни свойства и приобретая в новом рождении другие, он остается в своей сущности неизменным.

Этот круговорот рождений есть сансара. Пребывание в сансаре сопряжено со страданием, ибо непреложность закона кармы есть несвобода. Освобождение от уз сансары может быть достигнуто только несовершением действий, ведущих к новому рождению. Это не означает, что не должно совершать вообще никакие действия. Смысл в другом — действие должно быть свободным от мотивации,

обусловленной неведением. Только тот, кто познал истинную реальность, тождество Атмана и Брахмана, способен на действия, свободные от кармического следствия. Он не рождается впредь в сансаре — мире страдания.

Но не всем людям круговорот рождений видится как страдание. Человек, проникнутый мирскими ценностями и желаниями, находит в сансаре счастье, вечное, но драгоценное для него. Мирской человек груб и в силу этого не ощущает тягостного давления причинно-следственной закономерности. Он не противится перспективе блуждания в грядущих формах существования, ибо жаждет многократного повторения опыта счастливых переживаний.

Но тот, кто стремится к истинному знанию, подобен в своей тонкой чувствительности главному яблоку, малейшее прикосновение к которому ощущается как боль. Радости сансары для него столь же неприемлемы, сколь и ее мучения, ибо он жаждет не опыта счастья, а свободы.

Освобождение из мира сансары — это очищение психики от всего индивидуального, подлинное осознание того факта, что лишь Атман есть реальная «личность», а все конкретные свойства, все дхармы преходящи.

Таким образом, в упанишадах нашли свое первичное оформление четыре идеологии, важнейшие для последующего развития индийской религиозно-философской мысли и практики йоги — Атман, карма, сансара и «освобождение». Для обозначения последней идеологии использовались различные термины — «мокша», «кайвалья», «нирвана».

Брахманизм как религиозно-философское направление в истории индийской мысли непосредственно опирался в своем развитии на упанишады. Это направление формировалось в виде традиций теоретического комментирования ведийского священного канона, на основе которых в раннем Средневековье и сложились шесть систем брахманистской философии — Санкхья, Йога, Ньяя, Вайшешика, Миманса и Веданта.

Единство брахманистского направления обусловлено общей мировоззренческой установкой, характерной для этих мыслительных субтрадиций, — признанием абсолютного авторитета ведийского священного канона.

В русле идеологии брахманизма ведийский священный канон отнюдь не числялся к человеческим творениям. Веды рассматривались как «вечные и несотворенные». Согласно традиционному преданию, они получили известность благодаря божественному слуху древних мудрецов (риши), «услышавших» ведийское Слово и поведавших его людям. Это предание позволяет понять, почему ведийский священный канон именуется шрути — «услышанное» и почему очень длительное время он передавался лишь устно, не подвергаясь письменной фиксации. Первые попытки записи ведийских текстов были предприняты весьма поздно — только в XI в., как об этом свидетельствует Бируни в своем труде «Индия».

Шрути — сокровенное знание. Оно не может быть «прочитано», т. е. изучено самостоятельно. Тексты ведийского священного канона обладают не только явным, но и скрытым смыслом. Помимо общения с наставником (гуру) этот глубинный смысл ведийских высказываний нельзя постичь. Наставник обладает его знанием, поскольку получил разъяснение скрытого смысла из уст предшествен-

ника в непрерывной линии учительской преемственности. Это знание для «избранных» — той части индийского общества, чье предназначение состояло в сохранении религиозно-идеологической традиции, брахманское знание.

Нельзя в строгом смысле слова говорить о существовании философии в ведийскую эпоху. Для философии характерен теоретический (логико-дискурсивный) тип мышления, исторически пришедший на смену мышлению мифологическому. Теоретический тип мышления созревает в Индии постведийского периода, знаменуя собой раннюю стадию развития философии и традиционных наук — лингвистики (учение об именах, грамматика, этимология), математики, метрики, теории ритуала, астрономии и др. «Тайное знание» упанишад — это не только опыт практического постижения тождества Атмана и Брахмана, но и первый шаг к теоретическому мышлению, сделанный в узких сообществах брахманской интеллектуальной элиты.

Мифологическое мышление, однако, вовсе не было вытеснено теоретическим. Оно продолжало функционировать в индийской культуре и обрело свое выражение в текстах пуран — собрании постведийской мифологии и религиозных преданиях, а также в эпических произведениях, прежде всего в «Махабхарате».

Шесть религиозно-философских систем брахманизма, возникших на заре I тыс. н. э., — это шесть путей теоретического дискурса, восходящего в своем истоке к древним образцам комментирования вед. Для обозначения любой системы умозрения использовался термин «даршана» (букв. «воззрение»).

Каждая из шести брахманистских даршан возводила себя к исходному, «корневому» тексту, определявшему последующую традицию. Такой текст по своему жанру являлся сутрой — кратким «конспектом» системы, ее путеводной нитью (слово «сутра» буквально и означает «нить»).

Философские трактаты (шастры) создавались в форме комментариев и субкомментариев, разъяснявших смысл исходного системообразующего текста. Шастры обладали большим разнообразием жанров. Это позволяло их авторам вместить в рамки комментария проблематику межшкольных дискуссий и диспутов с философами небрахманистских направлений, также возникших в постведийский период, — буддийскими и джайнскими мыслителями, локаятиками, адживиками, представлявшими тенденцию свободомыслия в индийской философии.

Санкхья считается наиболее древней среди шести брахманистских даршан. Она развивала учение о первоматерии как причине мира (прадхана-карана-вада). Теоретики Санкхьи исходили из положения об изначальном, ничем не обусловленном существовании материальной первоосновы мира — пракрити, или прадханы, существующей в двух видах — проявленном и непроявленном. Проявленное — мир чувственно воспринимаемых объектов. Непроявленное недоступно чувственному восприятию, это — материальный аспект тождества Атмана и Брахмана. Первоматерия, будучи причиной космогенеза, уже содержит в себе все возможные следствия потенциально. Любой возникающий объект сохраняет связь с обусловившей его причиной. Следствия, однако, возникают не одновременно, поскольку их актуализация зависит от многих дополнительных условий.

Космогенез — выражение эволюционного процесса, полагали санкхьяики. Изначальная непроявленная материя обладает тремя качествами (гунами): инерт-

ностью (тамас), активностью (раджас), равновесной ясностью (саттва). Любой объект, возникающий в ходе эволюции, содержит в себе эти три качества, но в разной пропорции.

Концепция эволюции опирается на представление о двадцати пяти элементах (таттвах), образующих сложную взаимосвязь. Пракрити, или прадхана, — первый из них. Из пракрити возникает сознание (буддхи). Как таковое оно одновременно есть и «великий принцип» (махат), обуславливающий появление индивидуального сознания — индивидуацию (ахамкара). Затем возникают «тонкие сущности» (танматры) — акаша (особый вид пространства, обуславливающего распространение звука), воздух, огонь, земля, вода. Они, в свою очередь, дают начало пяти великим элементам (махабхута) — акаша, воздух, огонь, земля, вода, из которых и состоит материальный мир. Благодаря индивидуации сознания на основе великих элементов формируются «органы действия» (кармендрия) — пять органов чувств, обладающих способностью восприятия. Их дополняет разум (манас), обладающий способностью генерализации чувственных восприятий.

Кроме названных элементов, в концепции Санкхьи присутствует и еще одна таттва — Пуруша. Это чистая энергия сознания, независимая в своем бытии от пракрити, первоматерии. Пуруша — Зритель, созерцающий мир в зеркале сознания. Соединение Пуруши и пракрити обуславливает появление всех элементов.

Пуруша присутствует во всем — живом и неживом. Человеческий индивид, желающий постичь тождество Атмана и Брахмана ради освобождения от уз сансары — круговорота рождений, сопряженного со страданием, должен открыть в себе Пурушу. Будучи вечным и неизменным, Пуруша чужд страдания. Благодаря обретению знания своего истинного «Я», Пуруши, человек достигает освобождения. Пуруша — это и есть Атман, тождественный Брахману.

Учение древней Санкхьи инкорпорировано в эпос «Махабхарата», что свидетельствует о значительном авторитете этой мировоззренческой системы. Традиция классической Санкхьи возникла позднее — она восходит к базовому тексту «Санкхья-карика» Ишваракришны, относящемуся к IV—V в. н. э.

Важно подчеркнуть, что ни в древней, ни в классической Санкхье не присутствует идея сотворенности мира Ишварой — Божественным Зодчим. Более того, санкхьяики развивали учение о несуществовании Ишвары (ниришвараваду).

Система Йога тесно примыкает к Санкхье. Эта даршана развивала теоретическое истолкование практических методов обретения освобождения и в данной своей задаче опиралась на философию Санкхьи. Базовым текстом Йоги являются «Йога-сутры» Патанджали, намечающие контуры системы, а ее детальная проработка обнаруживается в комментарии Вьясы («Вьяса-бхашья») — трактате, тесно соединяющем положения Санкхьи и Йогу. «Вьяса-бхашья» запечатлевает слияние этих двух традиций в рамках одной школы — Патанджала-даршаны, называемой также объединенной Санкхья-Йогой.

Йога ввела в учение санкхьяиков идею существования Ишвары — Владыки Вселенной. Первоначально Ишвара (Высший Пуруша) не толковался в Патанджала-даршане как Божественный Зодчий, творящий мир. Но позднее теистическая тенденция значительно углубилась в дискурсе этой школы.

«Йога-сутры» получили известность как самый старый и авторитетный учебник йоги. Именно такая интерпретация целевого назначения текста Патанджали и пробудила к нему широкий интерес, выходящий далеко за пределы круга академической индологии.

Но было бы неправомерно усматривать в авторе «Йога-сутр» создателя практики йоги или ее единственного теоретика. Виднейший историк классической индийской философии С. Дасгупта характеризовал Патанджали как теоретика именно санкхьяистского направления в йоге. Он, подчеркивал Дасгупта, «не только собрал различные формы йогических практик и выделил разнообразные идеи, которые были или могли быть связаны с йогой, но и пересадил их на метафизику Санкхьи и придал им тот вид, в котором они и дошли до нас»².

Сразу отметим, что, говоря о роли «метафизику Санкхьи» в процессе оформления Санкхья-йоги, необходимо иметь в виду известные ограничения и не отождествлять систему, закрепленную в «Йога-сутрах» Патанджали и «Вьяса-бхашье», с классической Санкхьей.

Безусловно, здесь следует говорить о двух ветвях дерева, имевшего один корень — древнюю Санкхью, дидактическое изложение которой обнаруживается в некоторых разделах эпоса «Махабхарата» (например, в «Беседах Маркандеи», в «Анугите»). Санкхья-йога и классическая Санкхья — это две несовпадающие школьные традиции, каждая из которых сформировала свой угол зрения на исходные идеи древнего учения.

Задача датировки текста Патанджали и комментария Вьясы до сих пор не получила однозначного решения. Так, создание «Йога-сутр» датируется в очень широких пределах — от II в. до н. э. до IV в. н. э. Ранняя датировка мотивируется посредством отождествления автора «Йога-сутр» и ученого-грамматиста Патанджали. Такая точка зрения сформирована внутри индийской культурной традиции.

Дж. Вудс, автор наиболее авторитетного английского перевода «Йога-сутр» и «Вьяса-бхашьи», относит сочинение Патанджали к IV в. н. э. Его позиция основана на сравнительных историко-философских исследованиях той контраргументации, которую разрабатывала Санкхья-Йога в процессе полемики с буддийскими школами.

Однако господствующий в науке взгляд на датировку «Йога-сутр» относит их к периоду «не позднее III в. н. э.», что мотивируется ссылкой на этот текст в джайнском трактате Умасвати «Таттвартха-адхигама-сутра» (III в. н. э.).

Комментарий Вьясы обычно принято датировать IV в. н. э., поскольку его содержание свидетельствует о детальном знакомстве автора с буддийскими трактатами, относящимися к IV—V вв.

Буддийские философские школы начали складываться исторически параллельно с брахманистскими, но как неортодоксальное направление индийской религиозно-философской мысли. Буддийское учение принципиально отрицало авторитет вед, опираясь на свой собственный свод канонических текстов, восходящих к первоначальной проповеди Учителя — Будды Шакьямуни. Неприятие брахманской ортодоксии имело и вполне отчетливый социальный оттенок. Основатель буддизма происходил не из брахманской варны, а из воинской аристократии и создал доктрину, отвергавшую идеологическое господство жречества.

Буддийский канон — Трипитака («Три собрания») — состоит из трех разделов: Сутра-питака, Виная-питака и Абхидхарма-питака.

В Сутра-питаке собраны проповеди и беседы Учителя Истины. Они оформлены в виде повествований, начинающихся словами «так я слышал». Этой формулировкой подчеркивается особый авторитет устной передачи религиозного знания и статус буддийских канонических сутр как «услышанного». Сутры — «услышанное» от Будды — противостояли в индийской культуре ортодоксальному шрути — ведам, отвергая идею их вечности и несотворенности.

Виная-питака — это свод религиозно-дисциплинарных правил, регламентирующих жизнедеятельность последователей Шакьямуни — мирян, послушников и монахов, объединенных в буддийскую общину. Как и Сутра-питака, этот раздел канона приписывается авторству Учителя.

Абхидхарма-питака представляет собой собрание наиболее ранних буддийских философских трактатов, разъясняющих терминологию первого и второго разделов канона и доктринальные положения. Относительно авторства текстов Абхидхарма-питаки различные буддийские школы придерживались неодинакового мнения. Одни признавали их творением Будды, другие считали трактаты Абхидхармы результатом интеллектуальной деятельности его личных учеников, старейшин первых буддийских сообществ.

В полном объеме буддийский канон сохранился только на языке пали (так называемый Палийский канон). Долгое время палийская версия канона считалась единственной. Но исследования середины XX в. показали, что наряду с ней существовала и санскритская, с которой по преимуществу и выполнялись переводы канонических текстов на китайский и тибетский языки. Различия между обеими версиями обнаруживаются именно в третьем разделе — в Абхидхарма-питаке.

В историю буддийской культуры канонические тексты вошли на особом статусе Слова Будды (Буддха-вачана). Вся дальнейшая постканоническая традиция представляет собой философскую интерпретацию этого Истинного знания, преподанного Учителем.

Следует, однако, отметить, что в постканонический период буддийская идеология развивалась в Индии по трем направлениям: школы Абхидхармы — Сарвастивада и Саутрантика, Махаяна и Ваджраяна. Махаяна (Великая колесница) — направление, претендовавшее на широкую популярность среди мирян и «открытие» сутр, которые Учитель сокрыл до времени, подходящего для их обнародования. Эти сутры вошли в так называемый махаянский канон, который так и не был завершен. Великую колесницу представляли школы Мадхьямика и Виджнянавада.

Ваджраяна (Алмазная колесница) развивала по преимуществу не философский, а ритуально-культовый аспект буддизма, известный как буддийская тантра.

Последователи Махаяны назвали Сарвастиваду и Саутрантику «Малой колесницей» (Хинаяной), поскольку эти школы признавали принятие монашества абсолютно необходимым этапом на пути достижения высшей религиозной цели. Именно монашествующие мыслители раннего Средневековья и разработали фронтальную философскую интерпретацию всех без исключения положений Трипитаки, заложив традицию постканонической Абхидхармы.

Буддизм в своих идеях определенным образом связан с учением упанишад. Как и в брахманизме, в учении Шакьямуни присутствуют базовые для индийских религий идеологемы «сансара», «карма», «нирвана». Но в то же время опровергается существование Атмана — вечного и неизменного «Я», тождественного Брахману.

Существование Атмана, согласно буддийской позиции, не может быть удостоверено посредством чувственного восприятия, ибо ни зрение, ни слух, ни обоняние, ни вкус, ни осязание его не воспринимают. Существование Атмана не может быть доказано и посредством умозаключения, поскольку отсутствует чувственно воспринимаемый признак, указывающий на реальность вечного «Я». Следовательно, существование Атмана — это предмет фанатической веры. Буддийская доктрина в отличие от брахманизма не признавала такого источника истинного знания, как ведийские высказывания, свидетельствующие об Атмане, ибо отвергала сакральность вед.

А если Атмана как носителя свойств (дхарм) не существует, то живые существа — это всего лишь индивидуальные потоки элементарных моментальных состояний, причинно обусловленных свойств. Тот факт, что эти индивидуальные потоки предстают в круговороте рождений в различных формах существования — как люди, боги-небожители, животные, голодные духи, обитатели адв, объясняется кармой — законом причинно-следственной зависимости.

Существование — это причинно обусловленное прохождение сознания сквозь время, сквозь каждый его момент. В этой наименьшей единице времени и проявляются все конкретные свойства живого существа — дхармы, обусловленные прошлой деятельностью. Они ни от чего, кроме причин и условий, не зависят — ни от какой субстанции, будь то первоматерия или Атман. В этом отношении дхармы «пусты» (шунья) и пустота (шуньята), т. е. отсутствие «Я» как вечной субстанции, — реальный способ существования дхарм.

Дхармы классифицировались по пяти группам. Это, во-первых, материальные дхармы, т. е. телесный субстрат сознания, включающий органы чувств и соответствующие способности. Во-вторых, дхармы чувствительности, регистрирующие взаимодействия индивидуального потока психосоматической жизни с внешней средой как приятные, неприятные либо нейтральные. В-третьих, дхармы «понятий», ответственные за отождествление связи слов и обозначаемых ими объектов. В-четвертых, дхармы сознания как такового и конкретных «явлений сознания». И наконец, в-пятых, дхармы — формирующие факторы, т. е. те элементарные факторы, которые ответственны за непрерывность и целостность индивидуального потока.

Именно эти пять групп причинно обусловленных состояний, согласно буддийской концепции, и есть «личность» — «Я», которое лишь метафорически можно именовать Атманом. К новому рождению «идут» только четыре нематериальные группы дхарм, возглавляемые сознанием. Моментальность дхарм в этой непрерывной последовательности указывает на принципиальную безличность всего причинно обусловленного, образующего круговорот рождений.

Догматические положения буддизма именуются благородными истинами. Их четыре: все причинно обусловленное есть страдание (Истина страдания); у стра-

дания есть причина, приводящая к возникновению нового рождения в сансаре (Истина возникновения); страдание может быть прекращено (Истина прекращения); есть путь, прекращающий страдание (Истина пути).

Первая истина указывает на тот факт, что в индивидуальном потоке причинно обусловленных дхарм нет ничего вечного, все изменчиво, а следовательно, в сансаре отсутствует перспектива обретения полного неколебимого счастья и блаженства. В этом смысле все причинно обусловленные дхармы страдают.

Вторая истина свидетельствует о причинной обусловленности рождения в мире страдания. Каждое новое рождение в сансаре — это следствие какого-либо действия (кармы), совершенного в прошлых рождениях. Действие, чреватое таким следствием, — это поступок преднамеренный, осознанный и мотивированный определенным аффектом (клеша). Таким образом, действия (карма) и аффекты (клеши) выступают причиной блуждания индивидуального потока дхарм в круговороте рождений, т. е. причиной страдания.

Третья истина утверждает принципиальную возможность прекращения страдания — устранения аффектов и соответственно несовершения действий, приводящих к новому рождению. Согласно канонической позиции, в человеческой психике есть предпосылки к искоренению аффектов — абсолютные дхармы, причинно необусловленные. Это акаша — пространство психического опыта, «месторождение» сознания. Акаша — пространство, в котором разворачивается поток сознания, его содержания (образы объектов, формулировки суждений и т. п.) и состояния. Кроме акаши, существуют два типа абсолютных дхарм, именуемых «прекращениями», — состояния абсолютной устранимости аффектов.

«Прекращения» актуализируются благодаря практике йоги, но не брахманистской, а буддийской. Йога не является причиной этих дхарм, она — лишь технология обретения знания, что каждый из аффектов устранен и больше никогда уже не возникнет. «Прекращения», т. е. дхармы, навсегда исключают аффекты из индивидуального потока, возникают благодаря знанию (первый тип) и посредством устранения условий возникновения аффектов. Этому соответствуют специальные йогические практики — знание обретается посредством «видения Благородных истин», а условия возникновения аффектов устраняются методами йогического сосредоточения на «увиденном».

Четвертая истина фиксирует реальность пути, ведущего из сансары в нирвану, к состоянию полного, абсолютного и совершенного покоя сознания, освободившегося от аффектов и причиняемых ими новых рождений в мире страдания. Буддийская йога и есть путь к этому покою. Достигший его становился архатом — победителем черного зла аффектов.

В чем же различие брахманистской и буддийской традиций йоги? В самом общем виде, если не говорить о конкретных практиках психофизической регуляции сознания, этих различий три. Во-первых, эти традиции опираются на принципиально разную религиозную идеологию.

Во-вторых, они направлены на достижение различных идеалов святости — пребывающий в блаженстве брахман и архат, чей духовный покой неколебимо возвышается над любым блаженством. Счастье, блаженство — это фрагмент сансары, а нирвана не имеет с ней ничего общего.

И наконец, в-третьих, в брахманистской и в буддийской традициях йоги выдвигались различные идеалы знания. Брахманистская йога обозначала свой идеал формулой «ятхартха». В данной формуле слово «артха» (букв. «цель», «объект, существующий реально») обозначает Атман, ибо именно он существует реально во всех объектах — органических и неорганических, одушевляя их. Как реально существующая «личность» он одновременно тождествен безличному Брахману. Формула «ятхартха» предписывает йогину, т. е. религиозному подвижнику, видеть артху (т. е. Атман) так, как она есть. Вся совокупность познания — чувственного, рационального, религиозно-доктринального, философского и созерцательного — обращена в брахманизме именно к этой цели — во всем видеть Атман, постигая его тождество Брахману.

В буддийской йоге идеал познания формулируется как «ятхабхутам» — видеть как есть то, что существует в абсолютном смысле. Это означает, что не все, предстающее перед глазами, существует в высшем смысле. Существование объектов, имеющих свои наименования в обыденном языке, является условным, поскольку любой из таких объектов может быть разрушен физически или подвергнут разложению в процессе интеллектуального анализа. Только дхармы не подвержены уничтожению подобным образом. Их нельзя разрезать ножом, ибо это состояния. Их невозможно разделить аналитически на что-то иное, поскольку каждая дхарма выступает носителем своего собственного неделимого признака, она своеприродна.

Дхармы — это предел в анализе бытия. Именно поэтому учение Шакьямуни и называлось Дхарма (и лишь европейцы назвали его буддизмом). Формула «ятхабхутам» подразумевает видение реальности как потока дхарм, ибо реальность предстает в познании как образ мира, воссозданный средствами психики, т. е. дхармами. Эта истинная реальность открывается йогину в практике видения Благородных Истин, устраняющей моментально и мягко большинство аффектов и тем самым очищающей сознание.

Буддийская йога детально изложена в трактате «Абхидхармакоша» («Энциклопедия Абхидхармы» Васубандху, IV—V в. н. э.). Среди трактатов буддийской постканонической традиции творение Васубандху — один из наиболее значительных памятников философской мысли. «Энциклопедия Абхидхармы» создана крупнейшим теоретиком и систематизатором воззрений буддийских школ на проблематику третьего раздела Трипитаки.

«Энциклопедия Абхидхармы» принадлежит к избранному, классическому кругу философских первоисточников, которые вплоть до наших дней изучаются в тех странах, где господствует буддийская традиционная культура. Этот трактат составляет базу высшей философской образованности для просвещенных буддистов всех школ и направлений, поскольку его знание позволяет понять взаимосвязь трех уровней функционирования буддизма — религиозной доктрины, психотехники (т. е. буддийской йоги) и собственно философии.

Сочинение Васубандху было дважды переведено на китайский язык — Парамартхой (VI в. н. э.), а затем Сюань-цзаном (VII в.), а также на тибетский и уйгурский языки.

Относительно дат жизни Васубандху точных сведений не сохранилось. В научной литературе присутствуют несколько точек зрения на данный вопрос, однако наибольшего внимания заслуживают две. Французский ученый Ноэль Пери относит годы жизни Васубандху к IV в. н. э. (320—400), а японский буддолог Такакусу — к V в. н. э. Эта последняя датировка основана на материалах «Жизнеописания Васубандху», составленного Парамартхой.

Парамартха опирается, по-видимому, на устное предание, бытовавшее в Гандхаре, где Васубандху создавал свои произведения. Согласно этому преданию, Васубандху родился в Пурушапуре (ныне г. Пешавар, Пакистан), в семье брахмана Каушики. Из той же семьи вышел и Асанга, с именем которого связан важный этап в развитии Виджнянавады — влиятельной религиозно-философской школы махаянского направления. Парамартха называет Асангу старшим братом Васубандху, но, согласно тибетской легенде, Асанга был не родным, а сводным его братом, происходившим от отца-кшатрия.

Парамартха утверждает, что Васубандху еще в ранней юности принял монашество, сделавшись последователем школы Сарвастивада (Вайбхашика). Философские идеи вайбхашиков опирались на третий раздел канона, т. е. на трактаты Абхидхармы. Эти трактаты — наравне с текстами первых двух разделов канона — рассматривались ими как Слово Будды.

Сторонники школы Вайбхашика в северо-западной Индии, к которым, согласно «Жизнеописанию», и принадлежал первоначально Васубандху, полностью разделяли данную трактовку. Лучшим истолкованием абхидхармистских сочинений, смысловым ядром буддийской философии они полагали «Махавибхашу» — сводный комментарий на трактаты третьего раздела канона, разработанный их кашмирскими единомышленниками. «Махавибхаша» выполняла роль программного документа школы Сарвастивада, чем и объясняется наличие другого названия данной школы — Вайбхашика.

К первому периоду творчества Васубандху «Жизнеописание» относит небольшой трактат «Парамартха-саптатика», в котором с позиций классической кашмирской Вайбхашики опровергаются положения брахминистской школы Санкхья-Йога. История создания этого трактата следующая. Буддхамитра из Кашмира, учивший Васубандху, участвовал в диспуте с прославленным санкхьяиком Виндхьявасином (многие ученые считают, что речь идет об авторе «Санкхья-карик» Ишваракришне) и был побежден. Когда об этом узнал временно отсутствовавший в Гандхаре Васубандху, он решил составить трактат с целью опровержения концепции Санкхьи и доказательства превосходства теоретических позиций Вайбхашики. Так и возникла «Парамартха-саптатика».

Прекрасный знаток философии Вайбхашики, Васубандху, как это указывается в «Жизнеописании», впоследствии переходит на точку зрения другой абхидхармистской школы — Саутрантики. Ее сторонники, в отличие от вайбхашиков, рассматривали тексты Абхидхармы не в качестве Слова Будды, а как творения его прямых последователей.

Ученики Сюань-цзана — Пу-гуан и Фа-Бао (VII в. н. э.) — излагают, однако, эволюцию теоретических воззрений Васубандху несколько иначе и связывают

свою версию с историей создания основного произведения Васубандху — «Энциклопедия Абхидхармы».

Васубандху, согласно этой версии, изначально принадлежал к Саутрантике. Желая изучить «Махавибхашу» с целью последующей критики, он отправился в Кашмир, где, воспользовавшись псевдонимом, сделался учеником вайбхашика Скандхилы, знатока «Махавибхашы». Со временем тайное намерение Васубандху все же обнаружилось, и он был вынужден вернуться в Гандхару. Здесь в буддийском университете он начинает читать лекции, представлявшие собой критический анализ «Махавибхашы».

Согласно версии учеников Сюань-цзана, каждая лекция Васубандху завершалась стихотворным афоризмом (карикой), где в мнемотехнически пригодной форме обобщалось содержание изложенной темы. По завершении курса лекций Васубандху объединил все карик в одном тексте под названием «Абхидхармакоша-карика». Этот компендиум, включавший шестьсот карик, представлял собой полный конспект системы воззрений кашмирских Вайбхашиков.

Позднее Васубандху составляет на этот текст автокомментарий (в жанре бхашья), где подвергает критике ряд концепций Вайбхашики с позиций Саутрантики. «Абхидхармакоша-карика» в совокупности с автокомментарием («Абхидхармакоша-бхашья») и образуют текст «Энциклопедии Абхидхармы», в которой с исчерпывающей полнотой изложены результаты всего предшествующего развития философии Вайбхашики и Саутрантики. Что же касается конкретно Саутрантики, то трактат Васубандху служит единственным систематическим источником для реконструкции ее воззрений, ибо школьные тексты Саутрантики не сохранились.

Подробное и добросовестно аргументированное изложение концепций как Вайбхашики, так и Саутрантики в «Энциклопедии Абхидхармы» заставляет думать, что Васубандху рассматривал воззрения обеих школ как единое русло базового философского дискурса. В пользу этого косвенно свидетельствует и такой факт: Сангхабhadра, автор обширного трактата «Ньяяанусара», предложил ему провести публичный диспут с целью окончательного определения философских и догматических установок как Вайбхашики, так и Саутрантики. Васубандху, однако, отклонил этот вызов, сославшись на свой преклонный возраст. Автор «Энциклопедии Абхидхармы», единственный среди индийских корифеев буддийской учености обладатель титула Второго Будды, по-видимому, сознательно избегал схоластического размежевания, сохраняя принципиальное единство абхидхармистского мировоззрения — Экаяну (Единую колесницу).

«Энциклопедия Абхидхармы» состоит из восьми разделов:

I раздел — «Анализ по классам элементов». В нем излагается сумма представлений о человеческой природе как потоке дхарм — элементарных моментальных состояний — и рассматриваются три первые абхидхармистские классификации дхарм — по пяти группам, двенадцати источникам сознания и восемнадцати классам элементов.

II раздел — «Учение о факторах доминирования в психике». Он посвящен анализу психических способностей, а также причин и условий, благодаря которым возможно обретение Нирваны. В основе анализа лежит список двадцати

двух психических способностей (индрий) и классификация дхарм по пяти категориям: материальные дхармы; сознание; явления сознания; дхармы, не связанные с сознанием, но и нематериальные; абсолютные дхармы.

III раздел — «Учение о мире» — представляет собой полное изложение буддийской космологии. Оно основано на идее соотношенности сознания с космическими сферами его существования: чувственным миром, миром форм и миром не-форм.

IV раздел — «Учение о карме» — разъясняет абхидхармистскую концепцию человеческой деятельности и рассматривает осознанное действие, мотивированное аффектами, как причину нового рождения. Здесь же дается философская интерпретация буддийского учения о воздержании от безнравственной деятельности.

V раздел — «Учение об аффектах». Он посвящен изложению учения об аффектах, являющегося теоретической основой буддийского подвижничества — суммы практик, приводящих к вступлению в Нирвану.

VI раздел — «Учение о пути Благородной личности» — представляет полное теоретическое описание буддийских практик, ведущих к вступлению в Нирвану, и типологию буддийских подвижников.

VII раздел — «Учение о чистом знании». В нем рассматривается природа знания, свободного от притока аффектов.

VIII раздел — «Учение о йогическом созерцании».

«Энциклопедия Абхидхармы» завершается Приложением, имеющим вспомогательный характер. Таким образом, содержание трактата Васубандху представляет собой полное теоретическое обоснование буддийского религиозного опыта.

Долгое время только китайские и тибетские версии трактата являлись достоянием науки. Санскритский его оригинал вплоть до середины 30-х гг. XX в. считался безвозвратно утраченным. Первые исследования «Энциклопедии Абхидхармы» были предприняты японскими учеными Дж. Такакусу (1904 г.) и С. Ямаками (1912 г.). Однако начало массивной атаки на источники и проблематику постканонической Абхидхармы связано с Россией. В 1917 г. глава Санкт-Петербургской буддологической школы академик Ф. И. Щербатской разработал международный проект изучения «Энциклопедии Абхидхармы».

К осуществлению проекта он привлек выдающихся западноевропейских буддологов Л. де ла Валле Пуссена, С. Леви, а также Д. Росса и авторитетного японского текстолога У. Огихару. Российская сторона была представлена самим Ф. И. Щербатским и его ближайшим учеником О. О. Розенбергом.

Исторические обстоятельства помешали Ф. И. Щербатскому полностью реализовать это грандиозное международное научное предприятие, хотя многое из намеченного удалось сделать. Свою программу в рамках проекта завершил лишь Л. де ла Валле Пуссен, выполнивший перевод на французский язык китайской версии «Энциклопедии Абхидхармы». Огромный вклад внес и О. О. Розенберг, чья монография «Проблемы буддийской философии» (1918 г.) вплоть до нашего времени не утратила своего научного значения.

Обнаружение в 1935 г. санскритского оригинала трактата Васубандху и его первая публикация в 1967 г. открыли новые, исключительно плодотворные воз-

возможности для изучения теоретического наследия постканонической Абхидхармы и, в частности, той проблематики, которая непосредственно связана с йогой³.

В письменном наследии древней и раннесредневековой Индии традиции брахманистской и буддийской йоги представлены соответственно «Йога-сутрами» Патанджали вкупе с «Вьяса-Бхашьей» и «Энциклопедией Абхидхармы».

Однако проблемы йоги широко рассматривались и в ряде других авторитетных трактатов. Это прежде всего «Таттвавайшаради» Вачаспати Мишры (IX в. н. э.) — сочинение, раскрывающее смысл «Вьяса-бхашьи», и буддийские шастры — «Спхутартха-Абхидхармакоша-вьякхья» Яшомитры (IX в. н. э.), комментарий к произведению Васубандху, написанный с позиций школы Саутрантика, махаянский трактат «Абхидхармасамуччая» Асанги (IV в. н. э.) и «Абхидхарма-хридая-шастра» (другое название — «Абхидхарма-сара») Дхармашри (III в. н. э.). Последний является сводом проблематики канонической Абхидхармы школы Сарвастивада, точнее, того ответвления этой школы, которое развивалось в Гандхаре — одном из важнейших буддийских культурных центров раннего Средневековья.

Об авторах этих произведений достоверных сведений не сохранилось. Так, о Яшомитре не известно ничего, кроме школьной принадлежности и приблизительной датировки его произведения.

О Дхармашри, чья «Абхидхарма-хридая-шастра» осталась только в китайском переводе, можно сказать лишь то, что он, по-видимому, принадлежал к «бахирдешакам» — буддийским учителям, проповедовавшим «западнее Кашмира». Его трактат состоит из 250 стихов, сопровождающихся прозаическим комментарием, сгруппированных по 10 главам. В нем выделены четыре крупных раздела, соответствующие четырем базовым положениям буддийской догматики (четырем Благородным истинам) — Страдание, Возникновение страдания, Прекращение страдания, Путь, ведущий к полной победе над ним.

Несколько больше известно об Асанге и Вачаспати Мишре. Трактат «Абхидхармасамуччая» («Компендиум Абхидхармы») по праву считается важнейшим для изучения буддийской классической философии махаянского направления. В этом сочинении, возникшем в русле постканонической традиции, представлены основные концепции Махаяны, восходящие в своем генезисе к третьему разделу Трипитаки — канонической Абхидхарме.

Автор трактата — Асанга — получил широчайшую известность не только в Индии, но и в Тибете и Китае, где его трактат в соответствующих переводах вошел в канонизированные собрания буддийских текстов (так называемую китайскую трипитаку и тибетский буддийский канон).

Как говорилось выше, Асанга, согласно сочинению Парамартхи «Жизнеописание Васубандху», приходился автору «Энциклопедии Абхидхармы» старшим сводным братом. Об этом же упоминают в своих хрониках тибетские буддийские историографы Будон (1290—1364 гг.) и Таранатха (1575—1634 гг.).

Биографий, реально документирующих жизненный путь Асанги, не существует. Из различных источников известно, что родился он в Пурушапуре (совр. г. Пешавар, Пакистан). Его мать — брахманка Прасаннашила — первым браком была замужем за мужчиной из варны кшатриев, родным отцом Асанги. Овдовев, она

вступила в новый брак с высокородным брахманом, принадлежавшим к многочисленному и влиятельному клану Каушика. В этом союзе Прасаннашила родила еще двух сыновей. Отчим Асанги дал семейное мужское имя Васубандху не только своим родным детям, но и пасынку. Однако сохранил это имя лишь средний из братьев — прославленный автор «Энциклопедии Абхидхармы».

Старший и младший получили известность под своими буддийскими религиозными именами — Асанга и Виринчиватса. Оба они приняли обеты монашества и, посвятив себя подвижничеству, как йогины достигли архатства — прижизненной нирваны. О дальнейшем пути Виринчиватсы не упоминается ни в китайских, ни в тибетских источниках.

В апологетических махаянских биографиях Асанги подчеркивается его неудовлетворенность сарвастивадинским учением. Он «был наделен характером бодхисаттвы», т. е. в прошлых рождениях практиковал парамиты — «запредельные добродетели», которые особенно культивировались последователями Великой колесницы. Пребывая на пути Сарвастивады, Асанга испытывал затруднения — он не мог ни постичь хинаянскую интерпретацию учения о «пустоте» (шуньяте) дхарм, ни реализовать это учение в практике йогического созерцания. Он погрузился в отчаяние и оказался на грани самоубийства.

От осуществления этого бессмысленного деяния Асангу удержал архат Пиндола, обладавший методическим мастерством ясного изложения учений, трудных для понимания. Пиндола дал Асанге необходимые теоретические и практические наставления, и тот сумел воплотить их в своем подвижничестве. Но тем не менее интерпретация буддийской религиозной доктрины, которая была принята в школьной традиции Сарвастивады, его не удовлетворила.

Пользуясь йогическими сверхспособностями, обретенными благодаря предшествующей практике йоги, Асанга взмог на небо Тушита, где обитает бодхисаттва Майтрея — Будда грядущего времени, чтобы получить более глубокие наставления. Встретившись с Майтреей, Асанга познал от него учение о пустоте, изложенное в соответствии с принципами Махаяны. Вернувшись на землю, он продолжил практику постижения этого учения с помощью методов, преподанных ему Майтреей, и в итоге обрел свет полного постижения.

Стремясь проповедовать Махаяну, Асанга снова совершил восхождение на небо Тушита, желая воспринять непосредственно от бодхисаттвы Майтреи всю полноту доктрины Великой колесницы, изложенной в сутрах. Майтрея подробно разъяснил ему сокровенный смысл учения Махаяны, но, приступив к проповеди среди людей, Асанга не имел должного успеха. Его слова не вызывали веры в учение Великой колесницы. Тогда Асанга уговаривает бодхисаттву Майтрею самолично сойти на землю ради проповеди.

Майтрея в течение четырех месяцев каждую ночь спускался к желающим внимать новому учению, и они слушали проповедь, собравшись в огромном зале. А днем Асанга разъяснял слова Майтреи, стремясь действовать для блага всех живых существ, как это и подобает бодхисаттве. Благодаря комментариям Асанги люди обрели способность слушать наставления Майтреи и веру в махаянское учение — сокровенную интерпретацию Слова Будды, провозглашенную в должное время.

В первую ночь проповеди Майтрея разъяснил учение о семнадцати ступенях созерцания. Это учение — «Сутры о семнадцати ступенях» — составило разделы главного труда Асанги, положенного в основу школьной традиции Виджнянавада (Йогачара). Его название — «Йогачарабхуми» («Ступени Йогачары»).

Согласно махаянскому преданию, именно бодхисаттва Майтрея, или Майтреянатха, является учителем Асанги. Этим подчеркивается, что религиозное знание Асанга получил не от людей, но от грядущего буддийского мессии, и традиция, заложенная философскими трудами Асанги, ведет в будущее. А это, в свою очередь, означает, что сторонники Великой колесницы рассматривали теоретическую деятельность и религиозное подвижничество последователей ранних буддийских школ и классической Сарвастивады лишь как предшествующую стадию понимания Истин, изложенных Буддой Шакьямуни.

Парамартха указывает, что Асанга обратил в Махаяну своего брата Васубандху, когда тот уже был прославленным ученым, автором великой «Энциклопедии Абхидхармы», и убедил его в необходимости направить свои дарования на благо разъяснения нового учения.

Труды, в которых разрабатываются идеи Виджнянавады, приписываемые авторству Васубандху, в совокупности с «Энциклопедией Абхидхармы» сделались со временем теоретической основой высшей буддийской образованности.

Согласно Таранатхе, Асанга в течение всей своей жизни проповедовал Дхарму, укрепляя махаянские позиции. Тибетский историограф приписывает ему создание 84 буддийских монастырей, сеть которых охватила всю Индию.

Дошедшее до нашего времени философское наследие Асанги исключительно обширно. Он является автором в высшей степени содержательных комментариев к большинству махаянских сутр, причем проблемам йоги, религиозного опыта в трудах Асанги уделяется большое внимание. Трактат «Абхидхармасамуччая», однако, играет особую роль — это своеобразное резюме всех остальных его сочинений.

Брахманистский трактат «Таттвавайшаради» создан на закате раннего Средневековья выдающимся индийским мыслителем Вачаспати Мишрой, одним из наиболее глубоких знатоков брахманистской религиозно-философской традиции, с целью разъяснения воззрений школы Санкхья-Йога. Этот трактат написан в жанре подробного концептуального комментария к «Вьяса-бхашье», последовательно вскрывающего смысл емкого в своей лаконичности текста Вьясы.

Вачаспати оставил весьма значительное и разностороннее теоретическое наследие, являющееся богатейшим источником для изучения индийской классической философии. Авторитет, которым пользовался Вачаспати в среде брахманской ученой элиты, запечатлен в титуле Мишра («Тот, кому подобает почет»), присоединенном к его имени.

О жизни этого выдающегося средневекового ученого известно ничтожно мало. Дату его рождения принято относить к 842 г. н. э., хотя, согласно другой хронологической версии, она может быть сдвинута к 976 г. Вачаспати происходил из Митхилы (совр. штат Бихар, Индия) — культурного центра, прославившегося благодаря деятельности многих поколений индийских интеллектуалов раннего и среднего Средневековья, принадлежавших к митхильским брахманским родовым кланам.

Предки Вачаспати по мужской линии слыли первоклассными знатоками Веданты, опытными интерпретаторами упанишад. Традицию своей учености они возводили к умозрению древнеиндийского мыслителя Бадараяны (II—III в. н. э.), создателя «Брахма-сутр» (другое название — «Веданта-сутры»). Бадараяна был первым систематизатором мудрости упанишад на основе представления о всеединстве — недвойственной природе реальности, положив тем самым начало учению Адвайта-веданты. Важно подчеркнуть, что в традиционной истории индийской религиозно-философской мысли Бадараяну нередко отождествляют с Вьясой — прославленным комментатором «Йога-сутр» Патанджали. Возможно, такой версии придерживался и Вачаспати, приступая к созданию «Таттвавайшаради».

Когда великий Шанкара (VIII—IX в. н. э.) окончательно утвердил классическое учение Адвайта-веданты, создав свой комментарий к «Брахма-сутрам» ради укрепления брахманистских воззрений, пошатнувшихся под разрушительными ударами буддийской контраргументации, митхильские брахманы сделали его последователями. Вачаспати выступил основателем одной из четырех школ, опиравшихся на учение Шанкары (три другие школы были соответственно основаны Манданамишрой, Сурешварой и Падмападой). Базовым текстом для школы Вачаспати служил его трактат «Бхамати» (букв. «Блистательный»), представляющий собой последовательное рассмотрение идей Шанкары, заложенных в комментарии к «Брахма-сутрам».

С трактатом «Бхамати» связана легенда, проливающая некоторый свет на личность Вачаспати Мишры. Название трактата происходит от имени дочери мыслителя, посвятившего ей свое произведение. Среди чадолюбивых современников, преклонявшихся перед ученостью Почтенного Вачаспати, его желание сохранить в веках имя своего дитяти нашло отклик, и они назвали в честь девочки деревню. Поселение Бхама, расположенное близ непальской границы, существует и по сей день.

Эта легенда удивительна, ибо факт посвящения женщине, дочери, серьезнейшего философского труда, ставшего «корневым», основополагающим текстом школьной традиции, не характерен для классического брахманизма. Брахманизм был сугубо «мужским» религиозно-философским направлением, в значительной степени дискриминировавшим духовный потенциал женщин. В семьях «дваждырожденных» абсолютный приоритет отдавался сыновьям — ведь дочери не имели права на «второе рождение», т. е. на ритуальную инициацию, открывающую доступ к изучению вед и наследованию семейно-родовых профессиональных занятий. Матери, родившие лишь девочек, считались «бездетными». На этом фоне увековечивание имени дочери в названии трактата — жест, заслуживающий особого внимания. Ни красота, ни совершенные добродетели, ни исключительный интеллектуализм, которыми, возможно, и обладала дочь Вачаспати, не объясняют подобный жест, ибо традиция равнодушна к уникальным свойствам человека. Но, может быть, почтенный митхильский брахман, проникнутый мировоззрением Адвайта-веданты, видел в своей блистательной дочери одно из бесчисленных проявлений Шакти — женской творящей энергии, силы, присущей единому и вечному Божественному Зодчему.

Вачаспати Мишра вошел в историю индийской философии как автор обширных комментаторских трудов, трактующих различные брахманистские религиозно-философские системы. В своих произведениях он отнюдь не стремился опровергать воззрения ортодоксальных школ, развивавших иные, нежели Адвайта-веданта, идеи. Его цель, по-видимому, была иной — показать, что любая система мысли, опирающаяся на авторитет вед, обладает причастностью к вечному, истинному знанию, услышанному древними мудрецами и дарованному брахманам.

Дата кончины Почтенного Вачаспати и место, где его прах был предан кремационному огню, неизвестны.

Ф. И. Щербатской, крупнейший российский исследователь индийской философии, характеризуя вклад Вачаспати Мишры, говорил, что этот мыслитель «является, может быть, наиболее выдающейся личностью среди всех брахманских философов. Его знания были поистине энциклопедическими, осведомленность его всегда основывалась на материалах, полученных из первых рук; даже наиболее трудные и сложные для понимания теории в его изложении становятся ясными и понятными, а его беспристрастность всегда является образцовой. Сам Вачаспати-мишра не был создателем новых философских теорий, он был историком философии, проникнутым истинно научным духом»⁴.

Подводя итог обзора двух традиций йоги в культуре и письменном наследии древней и раннесредневековой Индии, отметим следующее.

Йога как практика традиционных школьных методов обуздания сознания и как объект теоретической рефлексии выступала неотъемлемой составляющей жизни и теоретической деятельности религиозных мыслителей — последователей брахманистской и буддийской идеологий, противостоявших друг другу. В пользу этого свидетельствуют биографические сведения об авторах классических трактатов и структура философской проблематики.

Цель практики йоги в обеих традициях определялась фундаментальными положениями религиозных доктрин — о страдании как атрибуте круговорота рождений, в котором блуждает сознание, не познавшее истинной реальности, о причинах страдания (природе неведения и действии, основанном на неведении), о принципиальной возможности устранения этих причин, о методах, ведущих к уничтожению страдания. Базовые идеологемы, которыми оперировали обе религиозные доктрины (Атман, сансара, Нирвана, карма), вводятся в текстах упанишад.

Истинная реальность (то, что существует в абсолютном смысле, независимо от причин и условий) понималась по-разному в брахманизме и буддизме. Для брахманистов истинная реальность представляла как тождество личной одушевленности (Атман) и одушевленности безличной (Брахман), и эта трактовка восходила к «тайному знанию» упанишад. Собственно практика йоги была направлена на постижение этого тождества — обретение знания, уничтожающего неведение. Цель йоги — освобождение от неведения и блаженство.

Для буддистов, не признававших священный ведийский канон (и упанишады как его завершающий раздел), истина представляла в виде знания о безличной

природе реальности. «Личность» (Атман) рассматривалась как метафора, обозначающая пять групп причинно обусловленных состояний, образующих индивидуальный поток психосоматической жизни и актуализирующихся в силу причин и условий. Причины — аффекты (клеша) и провоцируемые ими действия (карма). Условия — сменяющие друг друга формы существования сознания, неизменно связанные с определенными космическими сферами Вселенной. Уничтожение аффектов благодаря практике йоги приводило к исчерпанию причин и устранению условий страдания сознания в космических местопребываниях, т. е. к полной остановке развертывания причинно обусловленного потока сознания.

Йога, будучи объектом теоретической рефлексии, предполагала предварительный анализ существования многообразия вещей и явлений на плане языка. Философия в этом контексте наделялась в обеих традициях функцией путеводной нити, помогающей адепту совершить интеллектуальный переход от общеупотребительного языка (конвенционального по своей природе) к теоретически выверенному вербальному аппарату, регистрирующему лишь то, что существует реально в предельном смысле, т. е. не может быть сведено в процессе анализа (либо практического действия) к чему-либо иному. Таким образом, овладение теоретическим дискурсом предшествовало в индивидуальном познании обретению мудрости — знания, даруемого практикой йоги.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В отечественной науке лидером в изучении ведийского периода истории культуры Индии является Т. Я. Елизаренкова. Ею, в частности, выполнен комментированный перевод Ригведы, сопровождающийся подробным и глубоким исследованием «Ригведа — великое начало индийской литературы и культуры». См.: Ригведа. Мандалы I—IV / Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. М., 1989. С. 426—543; Ригведа. Мандалы V—VIII. Издание второе, исправленное / Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. М., 1999; Ригведа. Мандалы IX—X / Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. М., 1999; *Елизаренкова Т. Я.* Слова и вещи в Ригведе. М., 1999.

² *Dasgupta S.* Yoga Philosophy in Relation to other Systems of Indian Thought. Calcutta, 1930. P. 51.

³ Обнаружение санскритского оригинала «Энциклопедии Абхидхармы» и его публикация П. Прадханом послужили стимулом к возрождению проекта Ф. И. Щербатского по изучению этого величайшего памятника буддийской философской мысли. Задача полного перевода санскритского оригинала трактата на европейский (русский) язык была впервые поставлена в отечественной науке. Начало ее решения ознаменовалось выходом в свет комментированного русского перевода и исследования первого раздела памятника: Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый. Анализ по классам элементов / Пер. с санскрита, комм. и историко-философское исследование В. И. Рудого. М., 1990. К настоящему времени изданы комментированные переводы четырех разделов, сопровождающиеся детальной реконструкцией представленных в тексте философских воззрений: Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы, или Абхидхармакоша. Раздел I. Дхату-нирдеша, или Анализ по классам элементов. Раздел II. Индрия-нирдеша, или Учение о факторах доминирования в психике / Издание подготовили В. И. Рудой, Е. П. Островская.

М., 1998; Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы, или Абхидхармакоша. Раздел III. Лока-нирдеша, или Учение о мире. Раздел IV. Карма-нирдеша, или Учение о карме / Издание подготовили В. И. Рудой, Е. П. Островская. М., 2001.

Работа по сопоставительному анализу брахманистской и буддийской традиций йоги нашла свое отражение в исследовании текстов «Йога-сутр» Патанджали и «Вьяса-бхашьи». См.: Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / Пер. с санскрита, введение, комментарий и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М., 1992.

⁴ Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 102.