

В. М. Мешков

**ГЕНЕЗИС
ДРЕВНИНДИЙСКОГО ДУХА
В I ТЫСЯЧЕЛЕТИИ
ДО НОВОЙ ЭРЫ**

ТОМ I

*Становление и развитие индуистского
религиозно-мыслительного
комплекса брахманов*

Полтава 2023

УДК 130.3+233
ББК 87.21+86.33
М55

Рецензенты:

П. А. Кравченко – доктор философских наук, профессор
(Полтавский национальный педагогический университет
имени В. Г. Короленко)

В. Н. Леонтьева – доктор философских наук, доцент
(Востоchnoукраинский национальный университет
имени Владимира Даля)

М55 **Мешков В. М.** Генезис древнеиндийского Духа в I тысячелетии до новой эры. Том I. Становление и развитие индуистского религиозно-мыслительного комплекса брахманов. – Полтава: Астрая, 2023. – 228 с.

ISBN

В книге показано ценностно-мыслительное развёртывание древнеиндийского мышления и мировоззрения в ходе становления и развития индуистского дискурса, представленного в Ригведе, Атхарваведе, Упанишадах и Махабхарате. Исследование основывается на изучении первоисточников.

Книга адресована как философам, историкам, культурологам, так и всем тем, для кого история древнеиндийской культуры представляет жизненно важный интерес.

ISBN
УДК 130.3+233
ББК 87.21+86.33

© Мешков В. М., 2023
© Шлафер М. Л., макет обложки 2023
© Астрая, 2023

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ -----	7
ИСТОРИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ -----	9
ГЛАВА 1 НАТУРАЛИСТИЧЕСКИ-СИЛОВОЙ ДИСКУРС ГИМНОВ РИГВЕДЫ В ЭПОХУ АРХАИЧЕСКОЙ ИНДИИ -----	13
1.1. Методологическая оценка гимнов Ригведы -----	13
1.2. Могучий Индра – милосердный покровитель древних индийцев -----	15
<i>Индра, превосходящий всех силой</i> -----	15
<i>Душевное почитание индийцами милосердного Индры</i> -----	17
<i>Сердечная мистика добряка Индры</i> -----	20
1.3. Мистическая сила Агни -----	22
1.4. Таинственный, пьянящий Сома-----	27
1.5. Мистическое покровительство «всех богов» -----	31
1.6. Фундаментальное значение темы «вселенского закона» -----	33
1.7. Тема «чистой силы духа» – высшее достижение духовности архаической Индии -----	37
1.8. Перестроечный дух десятой мандалы «Ригведы»-----	40
<i>Эрозия харизмы ведийских богов</i> -----	41
<i>Первые шаги от мифологического мышления к спекулятивному дискурсу</i> -----	42
ГЛАВА 2 АТХАРВАВЕДА – МАГИЧЕСКИЙ КОМПЛЕКС ДОСТИЖЕНИЯ МОГУЩЕСТВА БРАХМАНОВ В ИНДИИ -----	57
<i>Методологическая оценка текста</i> -----	57
2.1. Концептуальное ядро «Атхарваведы»-----	58
2.2. Ведийские боги в магической подтанцовке брахманов -----	72
<i>Функциональные трансформации могучего Индры</i> -----	73
<i>Агни – убийца ракшасов</i> -----	74
<i>Всевидящий Варуна</i> -----	77
<i>«Все Боги» на службе брахманов</i> -----	79
2.3. Колдовская сила заговора – главное средство брахманов-магов в достижении главенства в древнеиндийском социуме -----	81
2.4. Социально-политическая победа брахманов в древнеиндийском обществе в конце I тысячелетия до н.э.-----	89
ГЛАВА 3 УПАНИШАДЫ – МЫСЛИТЕЛЬНЫЙ «КОКОН» БРАХМАНОВ ВСЕГО СУЩЕГО-----	97

3.1. Становление мыслительной «мантии» брахманов в древнеиндийской философии в VII–V веках до н.э.-----	98
<i>Брихадараньяка-упанишада – древнейший комплекс индийской философии</i> -----	98
<i>Адаптация новых философских представлений к ритуалу в Чхандогья-упанишаде</i> -----	110
<i>Айтарея-упанишада – «мир ведам познанием»</i> -----	114
<i>Каушитаки-упанишада: «Знание Атмана даёт превосходство над всеми существами»</i> -----	116
<i>Кена-упанишада: «Знание Атмана-Брахмана даёт бессмертие»</i> -----	118
<i>Тайттирия-упанишада: «Брахман, скрытый в тайнике сердца»</i> -----	119
3.2. Развитие древнеиндийского философского знания в V–III веках до н.э. -----	121
<i>Катха-упанишада: «Атман: Это – То»</i> -----	121
<i>Классическая зрелость мистически-метафизического мышления Шветашватары</i> -----	124
<i>Мыслительный синтез дискурса подвижника риши в Майтри-упанишаде</i> -----	127
<i>Опыт систематизации мистически-метафизического знания в Мундака-упанишаде</i> -----	132
<i>Ваджрасучика-упанишада о верховенстве брахманов в древнеиндийском обществе</i> -----	134
<i>Маханараяна-упанишада о «высших истинах» аскетов риши</i> -----	134
ГЛАВА 4 «МАХАБХАРАТА» – МИФОЛОГИЧЕСКИЙ КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ СИНТЕЗ ИНДУИЗМА -----	137
4.1. Синтетическая роль «Махабхараты» в интеграции древнеиндийского Духа-----	139
<i>Методологическая оценка комплекса «Махабхараты»</i> -----	139
4.2. Двуликий образ брахмана – гневливого мага-колдуна и святого риши-----	141
<i>Гневливый высокомерный брахман-маг – владыка древнеиндийского социума</i> -----	141
<i>Образ брахмана как святого риши</i> -----	147
<i>Моделирование мифологического конструкта «святых риши» в «Мокшадхарме» и «Нараянии»</i> -----	149
4.3. Синтетическая роль учения о дхарме-----	152
<i>Дхарма как метафизическая реальность</i> -----	153
<i>Дхарма как основной закон мировой истории</i> -----	154
<i>Жизненный мир человека под управлением дхармо-кармической реальности</i> -----	158
4.4. Концептуальный религиозный синтез индуизма в «Бхагавадгите» ---	162
<i>Двойственная природа мыслительного конструкта бога «Кришны»</i> --	164
<i>Многотрудный Путь практического делания – главное средство духовно-нравственного очищения подвижника</i> -----	166
<i>Мистическое созерцание Брахмо – непреходящее блаженство и подлинное освобождение</i> -----	170

<i>Завершение мистически-метафизического учения брахманов в «Анугите»</i> -----	172
ГЛАВА 5 МИСТИЧЕСКИЕ МЫСЛИТЕЛЬНЫЕ КОНСТРУКТЫ БОГОВ «ШИВЫ» И «ВИШНУ» В ПУРАНАХ -----	181
5.1. «Шива-пурана» – Священное Писание шиваистов -----	181
<i>Всемогущий бог Шива – творец и вседержитель всего сущего</i> -----	182
<i>Чувственная любовь Шивы и Сати</i> -----	185
<i>Шива-Лингам</i> -----	187
<i>Бесовская сила иллюзии Шивы Майя</i> -----	191
<i>Бунт «косматых аскетов»-шиваистов и преображение бога Шивы</i> --	192
5.2. «Вишну-Пурана» – вишнуистская версия концептуального синтеза индуизма-----	197
<i>Вишнуистская концептуальная модель мироздания</i> -----	198
<i>Мыслительно-образный конструкт «бога Вишну»</i> -----	200
<i>Космическая энергия шакти бога Вишну</i> -----	202
ГЛАВА 6 КРИСТАЛЛИЗАЦИЯ ДРЕВНЕИНДИЙСКОГО ДУХА, КУЛЬТУРЫ И СОЦИУМА В КОНЦЕ I ТЫС. ДО Н.Э. -----	205
6.1. «Манавадхармашастра» – императивное закрепление построения древнеиндийского общества-----	205
<i>Завершающая версия творения</i> -----	206
<i>Всё проистекает из Веды</i> -----	209
<i>На протяжении жизни всеми силами следует накапливать дхарму</i> ---	210
<i>Аскетизм – основополагающая универсалия древнеиндийского Духа</i> ----	212
<i>Молитва «Ом» – главное средство мистически-метафизической связи с Богом</i> -----	214
<i>Не убивай животных – сохраняй всё живое</i> -----	215
<i>Завершение праведной жизни в лесу</i> -----	216
6.2. Жёсткая кастовая структура древнеиндийского общества-----	217
<i>«День и ночь жёщины должны находиться в зависимости от своих мужчин»</i> -----	220
6.3. Систематизация любовных отношений в «Камасутре»-----	222
6.4. «Артхашастра» – всеобъемлющий закон социальной жизни древних индийцев-----	223
ЗАКЛЮЧЕНИЕ -----	225
БИБЛИОГРАФИЯ -----	226
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ -----	228

ПРЕДИСЛОВИЕ

В многовековой истории индийской культуры I тысячелетие до новой эры имеет ключевое значение, в ходе которого сформировалась сложная система мировосприятия, образа жизни, социально-политическая структура общества, которые практически сохранялись в последующие столетия вплоть до настоящего времени. В ходе этого периода представляется целесообразным выделить архаический этап, ментальность которого запечатлена в Ригведе, этап глубоких ценностно-мыслительных перестроек (Атхарваведа, Упанишады, Трипитака) и этап образно-мыслительного синтеза индуизма (Махабхарата, Пураны). Эти культурно-исторические процессы являются предметом исследования автора в представленной книге.

Я прошу читателя книги быть снисходительным к грамматическим погрешностям в тексте. Поскольку все свои книги мне приходилось издавать за свой счёт, то мои ограниченные финансовые ресурсы не позволяли обратиться к профессиональным редакторам. Я исхожу из того, что главным в книге является её мыслительное содержание. Сильные и красивые идеи ведут и направляют творческое исследование и приносят духовное наслаждение и удовлетворение их автору.

Я искренне и глубоко признателен рецензентам, моим добрым и верным друзьям, доктору философских наук, профессору Петру Кравченко и доктору философских наук Веронике Леонтьевой (г. Харьков) за позитивную оценку моего замысла, за внимательное прочтение текста, за конструктивные и ценные замечания, которые способствовали существенному улучшению текста, моей книги.

*21 сентября 2023 года
г. Полтава*

ИСТОРИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ

Согласно современной философии и методологии науки, всё имеющееся знание является гипотетическим. Абсолютно достоверного знания, абсолютной *Истины* нет и быть не может. Это означает, что естественно-научный, гуманитарный и религиозный виды знания представляют собой упрощённые концептуальные модели более сложной природной, культурно-исторической или религиозной объективных реальностей, потому что объект исследования всегда имеет гораздо больше свойств, связей и отношений в объективном мире, чем субъект познания может их воспринять и осмыслить с помощью самой чувствительной и сверхточной аппаратуры. Поэтому самые развитые современные космологические, биологические, физиологические, психологические, историко-культурные и другие теории представляют собой более или менее продуктивными гипотетическими построениями. Это в полной мере относится и к религиям и их священным текстам в Торе, Библии и Коране.

Исследователю культуры Древней Индии доступны достаточно объёмные письменные источники, относящиеся к трём важнейшим периодам её истории: 1) архаическому – до VI в. до н.э. («Ригведа»), 2) эпохе древнеиндийской ментальной революции VI–IV в. до н.э. («Упанишады», «Атхарваведа», «Трипитака») и 3) эпохе великого синтеза, или постреволюционного периода III–I вв. до н.э. («Махабхарата», «Пураны», «Манавадхармашастра» и др.). Целью настоящего исследования является проследить и теоретически осмыслить ценностно-мыслительное развитие древнеиндийского *Духа* в I тыс. до н.э.

Собрание гимнов Ригведы (далее – РВ.) содержит богатый материал, в гимнах которого представлена экзистенциальная реальность священного ритуала. Научно-религиозный анализ творений выдающихся поэтов-брахманов позволяет приоткрыть картину сокровенного действия мистического общения древних индийцев с богами архаического периода развития древнеиндийской культуры. Во всём многообразном комплексе древнеиндийских письменных источников собрание дошедших до нас Упанишад (далее – У.) занимает центральное положение, потому что в них исследователю доступна многотрудная работа древнеиндийских брахманов-риши по мистически-метафизическому осмыслению всего сущего. Практически все последующие тексты, по сути, представляют собой художественные произведения («Махабхарата», Пураны и др.), которые нередко нагружены спекулятивными философскими рассуждениями. Важным достижением древнеиндийского *Духа* предстают йогические

тексты, среди которых выделяется произведение йога Патанджали, в котором представлен наиболее развитый дискурс йогов.

В середине I тыс. до н.э. древнеиндийские мудрецы были устремлены преимущественно к духовному освобождению и бессмертию, что воспрепятствовало становлению и развитию философских представлений о материальном мире и обществе и их историческом развитии. Важной особенностью древнеиндийского дискурса является отсутствие в нём формально-логического научного, социального и исторического мышления. Поэтому исторические и социальные науки не получили развитие в Древней Индии. Практически все экскурсы в историческое развитие народов Древней Индии (Махабхарата, Пураны и др.) представляют собой умозрительные мыслительные конструкции, которые к реальной древнеиндийской истории имеют весьма отдалённое отношение. Учёным с большими трудностями приходится по косвенным и фрагментарным сведениям в многочисленных письменных источниках восстанавливать общую картину исторического развития древнеиндийского общества и культуры.

В исследовании исторического развития древнеиндийской культуры важно исходить из представлений, которые являются достаточно очевидными. Нередко начало древней истории Индии относят в глубь тысячелетий до н.э. Представляется продуктивным начало древнеиндийской истории рассматривать с завоевания ариями на полуострове Индостан местных народов дасьев в середине II тыс. до н.э. **Дáса, дасью** (санскр. *dāsa*, «враг», позднее «слуга») – название коренного населения полуострова Индостан, которое отличалось тёмным цветом кожи и составило угнетённую часть древнеиндийского населения. В Ригведе врагов называли «дасью», неарийское местное население (*anārya* – «неарий», «варвар»).

Арии (др.-инд. *árya-*, авест. *airya-*, др.-перс. *ariya-*; «благородный», «свои люди») – самоназвание народов Древнего Ирана и Индии II–I тыс. до н.э. Близость языков Ригведы и Гат Авесты проявляется в морфологии и лексике, и даже в устойчивой поэтической фразеологии. В Ригведе этноним арий упоминается 36 раз в 34 гимнах.

Арии были полукочевым народом, в хозяйстве которых ведущую роль играло скотоводство, коровы, быки, а также овцы, козы и верблюды, обеспечивавшее их жизненное благополучие. Арии пахали землю плугом и выращивали ячмень. Кони и подвижные колесницы составляли основу их войска. В ведийский период происходило формирование социальной структуры древнеиндийского общества, которое впоследствии получит разделение на варны. Ведущую роль в древнеарийском социуме играли жрецы брахманы, среди которых выделялись творцы гимнов поэты (санскр. «хотары»), а также обладавшие властью воины-правители «кшатрии» (санскр. «властный, благородный»). Скотоводы-земледельцы «вайшьи» (санскр. «преданность, зависимость»; «простой люд») состав-

ляли большую часть арийского населения. Три варны назывались «дваждырождёнными», потому что в возрасте 8–12 лет отроки проходили обряд посвящения упанаяна, символизировавший второе рождение, который давал право участвовать в религиозных обрядах и читать Веды. Женщины и шудры к обряду упанаяна не допускались, что, по сути, приводило к социальной и религиозной изоляции мужской части древнеиндийского общества.

Основополагающим методологическим представлением научно-религиозного анализа культуры Древней Индии должно быть понимание существенной социально-экономической и культурной неоднородности народов, проживавших на полуострове Индостан. Видный государственный и политический деятель, первый премьер-министр Индии **Джавахарлал Неру** (Пандит (Учёный) Неру; 1889–1964) в своей книге «Открытие Индии» убедительно показал значительную социокультурную неоднородность народов, проживавших на территории Индийского государства. «Многообразие Индии огромно, – отмечал он, – оно очевидно; оно явно, и всякий может его видеть. Это относится как его физическому облику, так и к духовным его особенностям и чертам. При внешнем наблюдении мало общего можно усмотреть между патаном северо-запада и тамилом крайнего юга. Их происхождение неодинаково, хотя, быть может, в них и имеются общие черты; они различаются по внешности, пище и одежде, и, конечно, по языку. В Северо-Западной пограничной провинции уже ощущается широта Средней Азии, и, подобно Кашмиру, она многими своими обычаями напоминает страны, расположенные по той стороне Гималаев. Народные танцы патанов удивительно напоминают пляски казаков в России... Патан и тамил – это два полюса. Представители прочих национальностей занимают место где-то между ними» [26, I, с. 90–91]. Обращаясь к исследованию ментального пространства древнеиндийской культуры, следует учитывать, что в многочисленных письменных источниках оно предстаёт существенно ограниченным, в котором преимущественно изображается жизненный мир брахманов и воинов ариев. Жизнь и представления большей части населения Древней Индии не получили освещения в древнеиндийской литературе.

Второй, в определённом смысле ключевой, период древнеиндийской истории, в ходе которого произошли существенные социокультурные преобразования, установившие на многие века социально-политическое построение и религиозную и духовную жизнь древних индийцев, продолжался приблизительно с VII по III века до н.э. Поскольку в этот период истории Древней Индии определяющее значение имели существенные ценностно-мыслительные преобразования, то представляется целесообразным называть его великой древнеиндийской ментальной революцией. Многотрудную подвижническую и мыслительную работу осуществляли суровые аскеты брахаманы-риши и подвижники, которая запечатлена в Упанишадах.

Ментальность третьего периода, когда происходила структуризация и кристаллизация древнеиндийского общества, религии и культуры, происходил приблизительно в III–I вв. до н.э., отображают «Махабхарата», Шива- и Вишну-Пураны и др.

ГЛАВА 1

НАТУРАЛИСТИЧЕСКИ-СИЛОВОЙ ДИСКУРС ГИМНОВ РИГВЕДЫ В ЭПОХУ АРХАИЧЕСКОЙ ИНДИИ

1.1. Методологическая оценка гимнов Ригведы

Веды (véda – «знание», «учение») – собрание древнейших священных писаний индуизма. Первоначально священное знание воплощали три веды: «Ригведа» (собрание гимнов; далее – РВ.), «Самаведа» (собрание песнопений; далее – СВ.) и «Яджурведа» (собрание жертвенных формул; далее – ЯВ.). Впоследствии к ним была присоединена четвертая веда – «Атхарваведа» (собрание магических заклинаний; далее – АВ.). В дальнейшем к каждой из четырёх самхит были добавлены тексты (брахманы, араньяки и упанишады), в совокупности с которыми они образуют сложную систему ведического знания. Смысловое значение текстов СВ. и ЯВ. в большой степени определяется ритуальными действиями брахманов во время жертвоприношения, поэтому оно не имеет логически связанного, самостоятельного характера. Гимны РВ. на протяжении многих веков существовали только в устной традиции. Создатели гимнов жрецы-поэты в древнеарийском обществе были носителями мудрости как непосредственного созерцания божественной реальности. Формирование собрания гимнов РВ. началось в середине II тыс. до н.э. РВ. состоит из 1028 гимнов, посвящённых древнеиндийским богам. В древнеиндийской традиции они рассматривались как знание, данное мудрецам (риши) непосредственно богами.

Санскрит («обработанный, совершенный») – литературный язык Древней Индии, имеющий сложную грамматику и стилистически многообразную лексику. Исследователи относят распространение санскрита к середине I тыс. до н.э. среди высших слоёв древнеиндийского общества. На санскрите написаны произведения религиозной, философской, художественной, юридической и научной литературы, которые оказали влияние на культуры народов Юго-Восточной и Центральной Азии. За длительный период своего развития санскрит претерпевал изменения. По-

этому лингвисты выделяют «древневедийский» (язык Ригведы), «средневедийский» (язык Упанишад) и «нововедийский» (язык Патанджали) языки. В XIX в. санскрит был вытеснен из литературы национальными языками Индии.

Ригведа представляет собой архаический текст, которого не касалась рука редактора более позднего времени. Поэтому исследователю открывается редкая возможность изучения аутентичного мировосприятия индийских ариев приблизительно XVII–VII вв. до н. э. от завоевания ариями местного населения «дасьев» до начала древнеиндийской ментальной революции из действительного первоисточника. При этом следует иметь в виду, что в гимнах РВ. представлена далеко не полная картина жизненного мира архаической Индии. Вместе с тем, нам доступна её важнейшая часть – ментальная реальность ритуала. В гимнах РВ. проявляются самые главные, самые важные ценностно-мыслительные устремления древних индийцев, поддерживавшиеся на протяжении почти тысячи лет и уходящие своими истоками в более древние, тёмные времена.

Мифология ведического периода выражала религиозные воззрения мужской части населения «дваждырождённых» индийских ариев, что делает её уникальной среди развитых мифологий архаического времени. Поскольку к совершению священных ритуалов женщины не допускались, то ведические боги обслуживали лишь мужественных арийских воинов, что существенно ограничивало характер мистического общения между ними. Запросы воинов-ариев к богам преимущественно сводились к призывам помочь в битвах с местными дасьями в захвате добычи, богатства, коров, быков и коней. Жизненно важные семейные (матери, жёны, дети), хозяйственные проблемы оставались вне поля религиозного общения. В гимнах РВ. образы ведийских богов лишены красочных описаний.

РВ. есть преимущественно мистический письменный источник, в гимнах которого жрецы-поэты стремились установить непосредственную связь с ведийскими богами, которых они нередко представляли сидящими на жертвенной соломе у огня-Агни и вкушающими пьянящий напиток бога Сомы. На читателя гимнов РВ. непрерывно изливается мистика древнеиндийского ритуала. Задачей этой главы является реконструкция своеобразного архаического мистического мышления поэтов-брахманов.

Своеобразию РВ., как письменного источника архаического периода развития древнеиндийской культуры, выражается также в том, что в ней наиболее ярко выражена натуралистически-силовая система мировосприятия, определяющие жизненные устремления которой составляли доминирующие темы «натуры», «добычи» и «силы».

1.2. Могучий Индра – милосердный покровитель древних индийцев

Одной из важнейших осей ментальных пространств культур архаического времени была доминирующая тема «силы» (физической силы), которая составляла своеобразную ценностно-мыслительную вершину архаической культуры. Выше, величественнее её ничего не мыслилось. Поэтому у архаического человека ни что не вызывало большего почитания, поклонения, чем сила и мощь бога, мифологического героя, правителя, главы патриархальной семьи.

В древнеиндийской мифологии бог грома и молнии **Индра**, «царь богов», «царь всей вселенной» [РВ., III. 46, 2; VI. 46, 6]. Прежде всего Индра воплощал воинственную функцию. Он, мужественный и воинственный, – бог битвы, в которых он неизменно побеждал. Сражающиеся стороны взывают к Индре, прося победы, славы и добычи. Он породил солнце, небо и зарю, убил демона Вритру, освободил реки, повелевает потоками, пробивает каналы. Вместе с тем Индра приносил процветание, урожай, долголетие, мужскую силу, богатства, скот. По отношению к взывающим к его милосердию ариям Индра всегда был готов прийти на помощь, был благим и щедрым.

Индра, превосходящий всех силой

В Индре были собраны все силы: «Один, ты несешь всю силу, собранную воедино» [РВ., I. 57, 6]. «Никогда... никто не превосходил Индру героической силой» [РВ., I. 80, 15]. Всепобеждающая мощь Индры наделялся различными оттенками: она и «колдовская сила» [РВ., I. 51, 5], и «жизненная сила» [РВ., I. 10, 12], и «чистая сила действия» [РВ., I. 23, 4], и «стойкая» [РВ., I. 16, 9].

«Этот бог, рожденный силой» [РВ., VI. 44, 22].

«Проламывающий крепости, юный поэт,

Он родился с непомерной силой» [РВ., I. 11, 4].

«Великий, превосходящий (всех) силой!» [РВ., I. 9, 1].

«Вся сила сосредоточена в тебе для одной цели» [РВ., I. 51, 7].

Бесконечная мощь и физическая энергия Индры раздвинула и заполнила все миры:

«Кто с силой своей протянулся через все (миры)» [РВ., VII. 23, 1].

«...силу – силой,

Могущество (твое) мощно раздвинуло два мира» [РВ., I. 51, 10].

«Твоя знаменитая сила, о щедрый,

Мощью (и) разрушительностью (стала) равной небу.

По ту сторону (видимого) пространства, неба

Ты, о сильный по своей природе, (приходящий) на помощь, о дерзкий мыслью,

Сделал землю противовесом (своей) силы.

Охватывая воды, солнце, ты идешь на небо.

Ты стал противовесом земли.

Ты стал господином высокого (неба) с великими героями.

Все воздушное пространство ты заполнил (своим) величием.

Ведь поистине никто другой не равен тебе» [РВ., I. 52, 11–13].

«Еще (выше,) чем небо, далеко распространилась его громадность.

Даже земля по (своей) величине – не противо(вес) Индре.

Страшный, исполненный силы, опаляющий людей,

Он точит ваджру, как бык (рога), – для остроты» [РВ., I. 55, 1].

Ты, о Индра, рожден от силы,

От могущества, от мощи.

Ты, о бык, бык и есть» [РВ., X. 153, 2].

Если сравнить по силе и мощи древнеиндийского Индру с древнегреческими богами Ураном, Кроносом и Зевсом, то последние существенно уступали первому в физической мощи, потому что древние греки не знали таких разрушительных тайфунов, какие регулярно обрушивались на Индию, застилая всё небесное пространство. Отголоски этого обстоятельства находят отражение в поэтической форме в гимнах РВ.:

*«Ты велик, о Индра: ведь (ты – тот,) кто порывами неистовства,
(Едва) родившись, небо и землю поверг в ужас,*

Когда все чудовища (и) даже твердые горы,

Из страха перед тобой задрожали, как былинки» [РВ., I. 63, 1].

«Ты потряс вершину высокого неба» [РВ., I. 54, 4].

«Это его величие выходит за пределы

Неба, земли, воздушного пространства.

Индра-самодержец в доме (своем), всеми воспетый,

Прекрасный (убийца) врагов, неистовый, он усилился для битвы...

Это в страхе перед его рождением

Дрожат твердые горы, небо и земля» [РВ., I. 61, 9, 14].

«Этот Индра раздвинул (своим) величием две половины вселенной»

[РВ., VII. 23, 3].

«Индра, который велик благодаря силе,

Словно грозовая туча, несущая дождь» [РВ., VIII. 6, 1].

«Велик Индра. И еще большее

Величие да будет (уделом) громовержца!

Словно небо шириной, сила (его)!» [РВ., I. 8, 5].

Не выделявший себя из окружающей среды индиец полагал, что перед грозной, неотвратимой, завораживающе-сокрушительной силой урагана-Индры «в страхе дрожат горы, небо и земля». Впоследствии это чувственное восприятие бесконечной силы тайфуна, сопровождая всякое представление бога Индры, стало атрибутивной характеристикой могучего бога. Бесконечная сила иудейского бога Яхве порождала чувство

страха у древнего еврея. Поэтому от последнего требовалась абсолютная покорность, беспрекословное выполнение заповедей и указаний таинственного бога. Доминантой в отношении верующего иудея к богу была не любовь, а жуткий страх. Господь говорил Моисею: «Ужас Мой пошлю пред тобою, и в смущение приведу всякий народ, к которому ты придешь» [Исх 23:27]. «...скажи сынам Израилевым: вы народ жестоковыйный; если Я пойду среди вас, то в одну минуту истреблю вас» [Исх 33:5]. «Господа, Бога твоего, бойся, и Ему одному служи, ... ибо Господь, Бог твой, Который среди тебя, есть Бог ревнитель; чтобы не воспламенился гнев Господа, Бога твоего, на тебя, и не истребил Он тебя с лица земли» [Втор 6:13, 15]. «Господь, Бог твой, среди тебя, Бог великий и страшный» [Втор 7:21]. В отличие от древних иудеев индийские арии всей душой любили верховного бога Индру и всемерно стремились к его почитанию.

Душевное почитание индийцами милосердного Индры

Множество гимнов, посвященных Индре, убедительно показывают, что ведущим чувством верующего индийца к богу была искренняя, глубокая любовь, которая проявлялась в непрерывно изливаемом на него восхищении красотой его силы. Согласно этим гимнам, древний арий не испытывал леденящего страха перед могучим Индрой, который, по его представлениям, нередко сидел рядом с ним на жертвенной соломе, и с удовольствием слушал восхваления в свой адрес и вкушал любимый напиток сомы.

*«И вот я к этому дарителю богатств, неотразимому (богу),
Лечу, словно сокол – к излюбленному жилью,
Прославляя Индру самыми высокими песнями» [РВ., I. 33, 2].
«Индра, прекрасный спаситель, прекрасный помощник со (своей) помощью
Пусть будет очень милостив (к нам) (он,) всеведущий!
Пусть прогонит он ненависть, пусть создаст безопасность!» [РВ., VI. 47, 12].
«Победитель, герой, мужественный, прозорливый,
Тот, кто слышит зов воспевателя, далеко простирая поддержку,
Великолепный, хвала мужей, кормилец певца,
Прославленный как добытчик награды, он дает награду на жертвенной раздаче» [РВ., VI. 24, 2].
«Приходи к нам, выжавшим (сому),
На наши прекрасные восхваления!
Напейся хорошенько соку, о прекрасногубый!» [РВ., VIII. 17, 4].
«В дружбе с тобой, о Индра, награждающий,
Нам, о повелитель силы, (ничего) бояться.
Мы ликуем навстречу тебе,
Победителю, непобежденному» [РВ., I. 11, 2].*

Если древнегреческие боги Уран и Кронос порождали ужасные чудовища, их действия имели преимущественно разрушительный, негативный характер, то могучая сила Индры имела позитивную для ариев направленность. Подвиги Индры неизменно вызывали у жрецов-брахманов восхищение и благодарность:

«Ты, поразительный громовержец» [РВ., VI. 46, 2].

«От века этот боец вызывает восхищение (своей) силой» [РВ., I. 55, 2].

«Индры героические деяния сейчас я хочу провозгласить:

Те первые, что совершил громовержец,

Он убил змея, он просверлил (русла) вод,

Он рассек недра гор» [РВ., I. 32, 1].

«Неисчерпаемое добро ты несешь в руках.

Неодолимую силу заключает в (своем) теле прославленный (бог)» [РВ., I. 55, 8].

«...о удивительный, ты раскрыл

Мрак вместе с утренней зарей, солнцем, коровами.

Ты распространил, о Индра, поверхность земли.

Ты укрепил нижнее пространство неба.

А самое поразительное его деяние,

Лучший удивительный подвиг удивительного состоит в том,

Что в излучине, внизу, он наполнил

Четыре реки, струящиеся сладкими потоками» [РВ., I. 62, 5–6].

Физическая сила Индры выступала в качестве преобразующего, созидательного начала. Безграничная мощь Индры обеспечивала ему неизменный успех:

«Именно тот, кто благодаря своей мощи перерос

Все миры, делая себя властелином, он, очень сильный,

Этот возница протянул тут свет через оба мира!

Он свергнул мрак, зашивая его.

Он укрепил своей силой горы, обращенные вверх,

Деятельность вод он направил вниз,

Он поддержал все кормящую землю,

Волшебной силой он укрепил небо, чтобы оно не упало» [РВ., II. 17, 4–5].

В посвящённых Индре гимнах постоянно повторяются его главные победы: «Он убил змея, он просверлил русла вод, он рассек недра гор» [РВ., I. 32, 1]. Наполненный восхвалениями и жреческими жертвенными возлияниями, восхитительный Индра направлял свою сокрушительную силу на дасьев – врагов ариев:

«Сколько натиска, сколько силы –

Дубиной грома ты убил врага, рвущегося сражаться!» [РВ., I. 33, 12].

«Ты разбил девяносто крепостей» [РВ., I. 130, 7].

*«Завоевывающему все, завоевывающему добычу, завоевывающему небо,
Завоевывающему всегда, завоевывающему мужей, завоевывающему пашню,
Завоевывающему коней, завоевывающему коров, завоевывающему воды –*

*Индре, достойному жертв, принеси желанного сому!
Превосходящему (всех), проламывателю, покорителю,
Не осиленному, (но) осиливающему, распорядителю,
Мощному пожирателю, вознице трудноодолимому,
Всегда осиливающему Индре провозгласите поклонение!
Всегда осиливающий, поглощающий людей, осиливающий людей,
Сотрясатель, боец, выросший в свое удовольствие,
Собирающий войско, известный среди племен как воинственный арья, –
Я хочу провозгласить совершенные подвиги (этого) Индры!» [РВ., II. 21, 1–3].*

*«Убей врагов, отшвырни прочь противников,
И затем создай нам повсюду состояние бесстрашия!» [РВ., III. 47, 2].
«Ты, о Индра, недругов обоего рода:
Врагов из дасов и из ариев, о герой,
Убивай, как (рубят) деревья, с помощью хорошо сложенных гимнов.
Разбей (врагов) в битвах, о самый мужественный из мужей!» [РВ., VI. 33, 3].*

«Индра убивал врагов, не имеющих себе равных!» [РВ., VI. 44, 14].

«Он (тот,) кто силой разбивает крепости.

Когда прекрасногубый опьяняется соком» [РВ., VIII. 33, 7].

Если в системе архаического мировосприятия доминирующая тема «силы» определяла высшую шкалу ценностей, то доминирующая тема «натуры» целенаправляла основные жизненные интересы к насущным материальным потребностям. Тема «добычи» возглавляла список наиболее важных из них. В гимнах «К Индре» поэты демонстрировали весьма ограниченный набор целей-ценностей – это коровы, реже кони и, в целом, богатство. Согласно представлениям древних ариев, эти главные жизненные потребности столетиями неизменно и в полном объеме удовлетворялись, благодаря прославлениям, Индрой. Поэтому брахманы и все арии называли Индру самым щедрым богом.

*«Жаждающий коней, коров, колесниц, добра,
Индра один владеет богатством как даритель (его)» [РВ., I. 51, 14].*

*«О Индра, дай нам самые лучшие богатства,
Постижение силы действия, благополучие,
Процветание богатств, невредимость (наших) тел,
Сладость речи, счастливое протекание дней!» [РВ., II. 21, 6].*

*«Дай воду, растения, неядовитые деревья,
Коров, коней, мужей, чтобы (тебя) восхваляли!» [РВ., VI. 39, 5].*

«Ты для нас, о Индра, – приносящий добычу,

*Ты – приносящий коров, о стоумный,
Ты - приносящий золото, о благой» [РВ., VII. 31, 3].
«Чьи подвиги неизмеримы,
(Чью) щедрость не превзойти,
(Чьё) вознаграждение пронизывает все, как свет» [РВ., VIII. 24, 21].
«С силой раздавая большие сокровища,
Все сокровища – с силой» [РВ., I. 130, 7].
«Я приношу молитву самому щедрому высокому (Индре),
С высоким богатством, с истинным пылом, сильному,
Чью щедрость трудно сдержать, словно в стремнине вод,
(Щедрость) открытую весь век, чтобы (показать) силу» [РВ., I. 57, 1].
«Много у Индры даров,
Не иссякают (его) милости» [РВ., I. 11, 3].*

Сердечная мистика добряка Индры

В гимнах РВ., посвящённых Индре, могучий и грозный бог, царствующий в заоблачных высотах мироздания, в ответ на искренние призывы любящих его брахманов-риши и индийцев мог запросто прийти во время жертвенного ритуала и, восседая среди ариев на соломе, вкушать любимый им пьянящий напиток сомы. Подобные вдохновенные рассуждения поэтов брахманов не были их впечатляющими фантазиями. В архаическом ведийском ритуале жизненно важным было установление, поддержание и укрепление мистической связи с божественной реальностью, действенность которой проверялась и подтверждалась на протяжении столетий множеством совершённых обрядов. Все участники сакрального жертвенного ритуала верно знали и чувствовали мистическое присутствие Индры, приехавшего к ним на своих роскошных конях и колеснице.

Судя по гимнам РВ., мистических свидетельств о восхитительном и милосердном Индре было так много, что никто, от царя до самого последнего шудры, не сомневался в его существовании. Мистическое присутствие благословенного бога воспринимали непосредственно и многократно.

*«О Индра, приди! Опьяняйся напитком
Все дни приношения сомы,
Великий, превосходящий (всех) силой!..
Опьяняйся, о прекрасногубый, пьянящими
Восхвалениями, о принадлежащий всем народам,
На этих выжиманиях (сомы)!» [РВ., I. 9, 1, 3].
«Приди на это наше восхваление,
На этот праздник выжатого (сомы)!
Пей, как бык, мучимый жаждой!
Эти соки сомы, выжатые
Капли – на жертвенной соломе.
Пей их, Индра, для силы!» [РВ., I. 16, 5–6].*

«Ты всегда был для нас поддержкой, о стократно помогающий» [РВ., VII. 21, 8].

«Опьяняйся, о герой, на этом выжимании!» [РВ., VII. 23, 5].

«Он покорил силу силой,

Мощью сломил ярость.

Все желающие сразиться, о юный Индра,

Оцепенели перед тобой, как деревья» [РВ., VIII. 4, 5].

Некоторые гимны указывают, что почитание Индры распространилось среди других народов:

«Перед его яростью склоняются вместе

Племена, все народы,

Как реки перед морем» [РВ., VIII. 6, 4].

«За тобой устремились все народы вместе,

Как колеса (телеги – за конем).

Ты прослыл великим во всем» [РВ., IV. 30, 2].

В своих гимнах поэты подчеркивали главенство Индры среди всех богов:

«Никто не превосходил Индру героической силой.

Мужество и силу духа – все силы

Соединили в нем боги» [РВ., I. 80, 15].

«Тебя мы зовем первым среди богов» [РВ., I. 102, 9].

«Индру все боги единодушно

Поставили впереди (себя)» [РВ., I. 131, 1].

«Ведь даже все боги никак

Не могут побороть тебя, о Индра,

Потому что ты рассек дни ночью» [РВ., IV. 30, 3].

Таким образом, мифология громовержца Индры воспроизводила натуралистически-силовую систему координат архаического ментального пространства древнеиндийской культуры, в котором доминирующие темы «силы», «натуры» и «добычи» служили основными осями.

В ходе изучения гимнов, посвященных Индре и другим богам, открываются два примечательных обстоятельства. Первое – абстрактность и непроработанность образов Индры и других богов ведийского пантеона. Могучий Индра предстает перед нашим взором «прекрасногубым» и с роскошными усами, несколько раз в доспехах (описание непроработано) с ваджрой (описание отсутствует) или дубиной, на колеснице, запряженной парой красивейших коней. Небогатый набор созерцательных зацепок. Однако силовая сторона образа грозного бога была прописана в высшей степени детально и тщательно. Та же история просматривается и в отношении других ведийских богов. Второе – неполнота мифологического образа Индры. Лишь две черты составляли стержень его характера – сила и щедрость. Можно добавить, что он, в отличие от других богов, предпочитал хмельной напиток сомы. Большое количество гимнов «К

Индре» практически ничего не сообщает о его жене и детях. Сексуальные устремления и, в целом, его «сексуальная мифическая жизнь» в этих гимнах отсутствует, когда, после тем «силы» и «натуры», третьей основной осью системы координат ценностно-мыслительного пространства архаической древнеиндийской культуры была доминирующая тема «эроса».

В те далекие времена в начале III тысячелетия, ментальное пространство было перенасыщено эротическими ценностно-мыслительными устремлениями. В архаическую эпоху эротические устремления имели только позитивную оценку, были основополагающей ценностно-мыслительной ориентацией. Лишь во второй половине I тыс до н.э., когда происходила переоценка прежних натуралистически-силовых ценностей с точки зрения разума («Премудрости») и высокой морали, возникло негативное отношение к эросу, которое и закрепилось в последующей истории.

В гимнах РВ. не нашла должного отражения осеобразующая тема жизненного мира архаической Индии – доминирующая тема «рода». Родовые связи и отношения имели первостепенное значение в архаическом обществе. При отсутствии детерминистского дискурса посредством родового мышления осмысливались процессы происхождения и взаимосвязи в материальном мире и обществе.

1.3. Мистическая сила Агни

Одним из главных богов в ведийской мифологии был бог огня домашнего очага, жертвенного костра **Агни́** («огонь»). Бог Агни стоял в центре экзистенциальной реальности жертвенного ритуала. Агни был главным посредником между людьми и богами, огонь которого возносил в небо жертвенные приношения богам. По количеству гимнов в РВ. и, соответственно, по статусу в ведийском пантеоне бог огня Агни занимал второе место после Индры (около 200 гимнов). Для ариев Агни, с одной стороны, был самым молодым богом, который всякий раз рождался *здесь*, и *сейчас* непрерывно горел в домашнем очаге или во время жертвоприношения. С другой – он был самым древним, потому что арийские племена активно мифологически осмысливали его благотворное влияние ещё до завоевания коренного населения Древней Индии. Изучение мифологии огня, записанной в гимнах «К Агни» в РВ., открывает возможность более глубокого изучения мифологии древних ариев – от скифов на Украине до арийцев в Индии. Гимны РВ., посвященные богу огня, дают живую картину происходившего.

В характеристике бога Агни в полной мере раскрывается его физическая мощь как священной реальности, составляющей суть стихии огня: *«Когда он пребывал в недрах вод, распределённый по разным местам, он*

сосал собственные силы, которыми он движется» [РВ., I. 144, 2]. Агни – «*тот, в ком черпают силы могучие покровители»* [РВ., II. 2, 11]. Агни часто называли «сыном силы» [РВ., I. 143, 1], «юным сыном силы» [РВ., I. 141, 10], «рожденным от силы» [РВ., I. 141, 1], «возвращенным силой» [РВ., I. 36, 2], «созданным силой» [РВ., I. 45, 9]. Мысль древних ариев отталкивалась от реального способа добывания огня посредством физических усилий. Однако сам факт добывания огня в мифологическом сознании древних ариев мыслился как извлечение силы из наполненного ею мирового пространства. Это какая-то комплексная жизненная сила, которая питает всё, может всё уничтожить:

*«И все те бессмертные вкушают жизненную силу,
Жертвенные возлияния для богов – жизненную силу.
Ты, о Агни, самый сильный по силе,
Самый неистовый, рождаешься для службы богам»* [РВ., I. 127, 8–9].

Посвященные Агни гимны приоткрывают мистическую природу любимого бога, как чистую силу духа:

*«Ты, о Агни, самый сильный по силе,
Самый неистовый, рождаешься для службы богам,
Словно богатство, для службы богам:
Ведь твое опьянение – самое неистовое,
А сила духа – самая блистательная»* [РВ., I. 127, 9].
*«Тысячерогий бык, обладающий такой силой,
О Агни, мощью ты превосходишь всех других»* [РВ., V. 1, 8].
«...он рожден от силы» [РВ., I. 141, 1].

В пожарищах во время штурма крепостей, захвата городов арийские воины воочию видели свирепую поддержку огня-Агни. «*Агни разогнал полностью этих дасью. (Вывавшись) вперед, он отбросил назад (их,) не жертвующих... (Он,) самый мужественный, – Я воспеваю этого Агни... не-сгибаемого, укрощающего противников»*. Он «*(своим) смертельным оружием заставил склониться (крепостные) валы»* [РВ., VII. 6, 3, 4, 5]. «*Он господин добычи, буйной силы»* [РВ., I. 145, 1].

Охваченные жаждой добычи арии страстно зывали к мощному Агни:

*«При(неси) нам, Агни, (по) доброй воле
Богатство, дающее процветание весь век!»* [РВ., I. 79, 9].
*«Этот Агни повелевает обилием прекрасных мужей...
Он повелевает богатством из прекрасного потомства, коров,
Он повелевает убийствами врагов.
Направь ты нас на богатство...
О мощно сверкающий, на высшее богатство, награждающее потомством,
Дающее безболезненность, неистовое!»* [РВ., III. 16. 1, 3].

Мистика Агни имела свои особенности, отличные от мистики других ведийских богов. Для ариев огонь и в домашнем очаге, и в жертвенном ритуале означал его мистическое присутствие *здесь*, совсем рядом. Для них он был таинственной, чувственно воспринимаемой реальностью. Тайна и мистика возникала каждый раз во время добывания огня из сухого дерева. Современное восприятие огня профанизировано научными знаниями о его природе. Огнепоклонник-арий в вечно живой реальности огня, возникающего из мертвого сухого дерева, каждый раз видел рождение священной реальности. Поэтому брахманы называли Агни «сыном силы».

*«Тут возрадовались все они твоей силе духа,
Когда ты, о бог, родился живым из сухого (дерева).
Все приобщились к божественной сути, к имени
Бессмертному, соблюдая по обычаю вселенский закон»* [РВ., I. 68, 3–4].
*«(Никем) не принуждаемый на старые (дрова), трепеща, как птица,
В полете этого пылающего чернокрылого (бога),
Чисторожденного, пересекающего без дорог пространство (удивительная красота).
Словно двинувшаяся колесница, созданная умелыми мастерами,
Двигается он к небу со своими красными членами.
Вот эти его черные (клубы дыма), – гори! – направляющиеся к небу»*
[РВ., I. 141, 7–8].
*«(Агни), заполнившего все светлые пространства неба...
Нестареющий, вечно юный (так) пребывает, огромный.
Ноги (свои) он ставит на спину широкой (земли).
Его алые языки пламени лижут вымя (неба)»* [РВ., I. 146, 1, 2].

Чистый, живой, сверкающий во тьме, Агни вызывал лишь восхитительные ощущения и представления. Жрецы также называли его «духом силы» и «чистым духом». Самое главное в боге огня Агни то, что он приучал не только поэтов-брахманов, но и всех древних индийцев к мистике присутствия бога, который всегда здесь, рядом. Нужно было всеми силами стремиться установить с ним сокровенную связь, бережно её поддерживать, чтобы она не оборвалась. Лишь тогда открывается самое важное – появляется мистическое *ведение*.

*«... Он движется. Он ведает.
К нему обращаются как к знатоку...
С ним бывают связаны указания, с ним – поиски...
Агни, ведун, постигший (вселенский) закон, истинный (бог)»* [РВ., I. 145, 1, 5].
«Мудрые поэты ведут по следу (Агни)» [РВ., I. 146, 4].
*«Ежеминутно воспеваемый бык, громко ревущий, (изливая) семя,
Громко ревущий, изливая семя;
Смотрящий сотней глаз»* [РВ., I. 128, 3].
«Пронизывающий весь мир, мудрый» [РВ., I. 31, 2].

«Бог среди богов, о безупречный, бодрствующий» [РВ, I. 31, 9].

«(Ты,) поэт, ведающий больше (всех)» [РВ., I. 71, 10].

«Агни, ведун, постигший (вселенский) закон, истинный (бог)» [РВ., I. 145, 1, 5].

«Агни... всезнающего, очень умного» [РВ., I. 12, 1].

Агни «работал» преимущественно в режиме реального времени: он *сейчас* «рождается», *сейчас* переносит жертвенные возлияния богам; вспыхивая, сам кормится этими возлияниями; неистовыми пожарами уничтожает крепости и жилища врагов; вздымаясь высоко в ночное небо, призывает богов и передает им восхваления.

*«Я кроплю Агни жертвенным возлиянием, жиром,
(Того,) кто находится во всех существах,
Широкого в поперечнике, высокого благодаря жизненной силе,
Больше всех охватывающего, выглядящего неистовым благодаря (поглощаемой) пище.*

Я кроплю его, (ликом) обращенного во все стороны:

Да возрадуется он этому, невраждебный мыслью?» [РВ., II. 10, 4–5].

«Лучший жертвователь, лучший возница, ярко пылающий,

Избавь нас от всех проявлений ненависти!» [РВ., IV. 1, 4].

«Взойди сегодня, о сверкающий Агни, на сверкающую

Колесницу вместе с достойными жертвы (богами)!

Знаток путей, (через) широкое воздушное пространство

Привези сюда богов для вкушения жертвы!» [РВ., V. 1, 11].

«Принеси жертву богам, высокому (космическому) закону,

О Агни, принеси жертву своему дому!» [РВ., I. 75, 5].

«Зажженный Агни направил к небу (свое) пламя.

Он ярко светит далеко навстречу Ушас.

Неся все желанные дары, сопровождаемая поклонениями, движется на восток,

Призывая богов, (жертвенная ложка,) полная жира с жертвоприношением» [РВ., V. 28, 1]

«Знаток путей, (через) широкое воздушное пространство

Привези сюда богов для вкушения жертвы!» [РВ., V. 1, 11].

«Возлияние возлит в твой рот, о Агни» [РВ., X. 91, 15].

Не из каких-либо умозрительных размышлений, которых в те далекие времена не было, а из реальной практики жертвенного ритуала главной сущностной характеристикой мистической природы Агни стала не физическая сила, а мистическая «чистая сила духа». «Силу духа» жрецы мыслили, как объективную, телесную, мистическую реальность, целенаправляющую всё сущее. Надо полагать, затем брахманы стали экстраполировать представления об этой потаённой реальности и на образы других богов.

«Самый выдающийся силой духа, (бог) племен» [РВ., I. 65, 9–10].

«Агни силой духа превзошел бессмертных...

Агни владеет обильной силой жизни» [РВ., VII. 4, 5, 6].

«Мы хотим раздуть проникновенную силу духа!» [РВ., VII. 4, 10].

«Ты – создатель жизненной силы» [РВ., I. 31, 10].

Из гимнов «К Агни» становится вполне очевидным, как в душе поэта возникало высшее вдохновение, высшие поэтические чувства и созерцания, чего не было в отношении других богов, кроме бога Сомы. Для поэтов-жрецов бог огня Агни был самым возвышенным богом. Высшие поэтические достижения РВ. следует искать в гимнах, посвящённых богу Агни.

«По вспышкам вдохновения он превосходит любого искушенного (жреца)» [РВ., I. 72, 1].

«Даже если она идет окольными путями, молитва достигает цели» [РВ., I. 141, 1].

«Я приношу Агни более сильное, более новое стихотворение, Мысль, облеченную в слова, сыну силы» [РВ., I. 143, 1].

«Ты – изобретатель блистательной речи!» [РВ., II. 9, 1, 4].

«Он водворился как поэт среди не-поэтов, (этот) прозорливец. Агни, как бессмертный среди смертных» [РВ., VII. 4, 4].

Для поэта-жреца огонь-Агни был высшим воплощением красоты и совершенства. Ни один из ведийских богов не удостоивался подобных оценок:

«Агни, я славлю твою красоту» [РВ., V. 28, 4].

«Он облекся во все красоты» [РВ., II. 8, 5].

«Он, рядящийся в красоту, бессмертный, прозорливый, Достойный украшения, достойный славы победитель» [РВ., II. 10, 1].

«Когда он появляется, чистый, как сверкающий топор, (Все) своим телом сияя красотой» [РВ., VII. 3, 9].

Красота Агни – особого рода, она не человекоразмерна. Если красота классических древнегреческих богов представляла собой гармонично сбалансированное телесно-разумно-добродетельное совершенство, то красота древнеиндийского Бога огня мыслилась, как мистическое совершенство огненной стихии. В священной стихии огня всё большее значение приобретала не её физическая, а мистическая сила. Бог Агни был единственным мистическим возницей жертвенных возлияний, молитв и восхвалений ведическим богам:

«Зажженный, о Агни, (и) политый (жиром)

Принеси жертву богам, о прекрасно исполняющий обряд!

Ведь ты возница жертв» [РВ., V. 28, 5].

«Пылая, он, извивающийся, приближается к небу» [РВ., I. 68, 1].

«Обладая прекрасной силой духа, он измерил воздушное пространство, Вайшванара своим величием коснулся небосвода» [РВ., VI. 8, 2].

«Агни проходит через две половины (вселенной), умащая (их)» [РВ., X. 80, 1].

Среди ведийских богов Агни приобретал своеобразную мистическую власть:

*«Агни царит среди богов,
Агни среди смертных, проникнув (к ним).
Агни наш возница жертв.
Агни почитайте (вдохновенными) мыслями!» [РВ., V. 25, 4].
«Словно странствующее кругом (солнце), ты правишь, о (бог) с чудесным блеском» [РВ., VI. 13, 2].
«Агни – глава неба, пуп земли.
Вот он стал посланником двух миров.
Таким богом тебя породили боги» [РВ., I. 59, 2].
Даже милость Агни имела мистический оттенок:
«От тебя, о милостивый, все милости
Исходят, о Агни, словно ветви от дерева» [РВ., VI. 13, 1].
«Ты, несущий счастье, посеял все доброе» [РВ., I. 31, 9].*

В характеристике Агни следует отметить своеобразие его чувственного образа. Он лишен внешних антропоморфных характеристик. Есть лишь чувственно воспринимаемый огонь-Агни. Внутри огня «не прячется» могучий и красивый дядька. Есть лишь мистическая реальность стихии огня. Подобно Индре, Агни лишен и семейно-бытовых характеристик. Применительно к мистике огня-Агни можно говорить об архаической предметафизике как одной из предпосылок древнеиндийской философии.

Существует ли различие мистики огня бога Агни РВ. и Ахура-Мазды Заратуштры? Безусловно, да, и весьма существенное. Мистика Агни носила преимущественно натуралистически-силовой характер, у которой не было нравственной составляющей. Если таковая и присутствовала, то в зародышевом состоянии. Мистика Ахура-Мазды имела духовно-нравственную природу, которая устремляла верующего зороастрийца к освобождению от телесного. В живом пламени огня Заратуштра и благочестивые верующие видели священную реальность чистого духа разума и морали совершенного Ахура-Мазды и сопровождавших его шестерых божеств.

1.4. Таинственный, пьянящий Сом

Сом (от глагола «выжимать») божество священного напитка. По числу упоминаний в РВ. среди богов Сом стоит на третьем месте после Индры и Агни. По своей мистической природе Агни и Сом весьма близки.

Поэтому древние индийцы называли их «родными братьями». Своими действиями брахманы способствовали «рождению» Сомы посредством давящих камней выжимали сок, который цедили с помощью

овечьей шерсти, и очищенный сливали в деревянные или металлические ёмкости. Чувственно воспринимаемый, он также «работал» в режиме реального времени, *здесь и сейчас*. Чистый Сوما блестел в сосуде. Выпитый Сوما также вызывал поэтическое вдохновение и также был носителем возвышенных мыслей и молитв богам ведийского пантеона. Сущностное отличие Сомы от Агни – его внутренний мистический характер действия. Пьянящий Сوما действовал на поэта и богов изнутри. **Жрец пьет Бога!**

«Когда ты проник внутрь, ты становишься безграничностью, ...

Мы выпили сому, мы стали бессмертными,

Мы пришли к свету, мы нашли богов...

Выпиты эти славные (соки сомы,) уносящие вширь:

Как ремни - колесницу, вы связали меня в суставах...

Как огонь, добытый трением, зажги меня!

Дай (нам) озарение! Сделай нас лучше!

Да, это ведь только в опьянении тобой, о сома, я кажусь себе

Будто бы богатым. Иди вперед к процветанию!..

Играет сила действия и страсть, о сок сомы...

Ты осел в каждом члене (его)...

Я хочу соединиться с мягкосердечным другом,

Который, когда выпит, пусть не причинит мне вреда,

Этот сома, который вложен в нас...

...сома, повсюду (будь) наделителем жизненной силы!

Ты войди (в нас), создавая солнечный свет, о (бог) со взглядом героя!»

[РВ., VIII. 48, 2, 3, 5, 6, 9, 10, 15].

«Надели ты нас долей в солнце

С помощью твоей силы духа, твоих поддержек

И сделай нас лучше!» [РВ., IX. 4, 5].

«Наделенный прекрасной силой духа, о сома,

Следи, чтобы нам была дана жизненная сила!» [РВ., X. 25, 8].

«Очищайся, давая нам самую замечательную телесную силу!» [РВ., IX. 68, 10].

Своеобразие мистики бога Сомы выражается в том, что технология приготовления пьянящего напитка сомы мыслилась жрецами как воссоздание, творение бога! Посредством давящих камней, а затем очищающей овечьей шерсти **происходило рождение таинственной божественной реальности здесь и сейчас!** С шумом она текла в сосуды и таилась в них!

«Очищайся, о сома, приглашающий богов,

В быстром беге через цедилку!

Как бык войди в Индру, о капля!» [РВ., IX. 2, 1].

«Этот бог бессмертный

Летит, словно крылатая птица,

Чтобы сесть в деревянных сосудах.

Этот бог, созданный вдохновением,

Мчится сквозь препоны» [РВ., IX. 3, 1–2].

*«Сома, который помещен
Внутри кувшинов, в цедилку, –
Его держит сок в объятиях.
Сок (сомы) подает голос,
(Достигающий) поверхности океана,
Оживляя сосуд, сочащийся сладостью» [РВ., IX. 12, 5–6].*

*«Сома течет, очищаясь,
В тысячу струй, (пройдя) сквозь сито,
На свидание с Ваю (и) с Индрой» [РВ., IX. 13, 1].*

*«Сок (сомы), текущий тысячей потоков,
Неистошимый, поддерживающий небо» [РВ., IX. 26, 2].*

*«Очищайся, о очень подвижный,
Наполни обе великие половины вселенной,
Как Ушас (и) Сурья (своими) лучами!» [РВ., IX. 41, 5].*

*«Он сел на (свое) ложе, вытесанное железом,
На (свое) место из дерева.
Будь лучшим открывателем просторов» [РВ., IX. 1, 2–3].*

*«Когда он течет кругами, поэт,
Облекаясь в поэтические дары (и) силы мужества,
(Этот) завоеватель награды стремится покорить солнце» [РВ., IX. 7, 4].*

«Принеси, струясь, тысячные улады!» [РВ., IX. 61, 3].

По мере вкушения сока сомы **в жреца входила мистическая реальность Бога**, которая не тривиально опьяняла поэта, а душевно возвышала его, несла мистическое ведение, глубинное знание сокровенной тайны.

«Ты вдохновенный, ты поэт» [РВ., IX. 18, 2].

*«Разумом ты охватываешь все.
Ты очищаешься мыслью» [РВ., IX. 20, 3].*

*«Ко мне приблизилась молитва...
Не напился ли я сомы?» [РВ., X. 119, 4].*

*«Поэт неба, помещенный между двух внучек,
Выжатый, проходит кругами любимые
Формы жизни, (он) с силой духа поэта» [РВ., IX. 9, 1].*

Соединение двух священных стихий – огня и сомы – в ходе жертвенного возлияния обеспечивало не только мистическую трансляцию священной реальности, но и сокровенность текста-восхваления. При этом вся эта мистика переживалась, как некая чувственно-телесная реальность – своеобразное единство субъективного, телесного и божественного, которые мышлением в описываемое время ещё не различались.

*«Этот (бог) мчится на небо
Сквозь пространства со (своим) потоком,
Павамана, громко ревуций.
Этот пролетел по небу
Сквозь пространства, непокоренный,*

Павамана, чей образ прекрасен» [РВ., IX. 3, 7–8].
«Все боги, единокровные,
Получили твое питье...
Кто сразу же обтекает обе
Половины вселенной со (своими) наградами, –
В опьянениях ты даешь все» [РВ., IX. 18, 3, 6].
«Этот необузданный хлынул
В воздушное пространство к Индре,
Бык золотистый, очищающийся сок (сомы)» [РВ., IX. 27, 6].
«Благодаря этому приглашению растекайся вокруг (для Индры),
Который в опьянениях тобой, о сок
Разбил девяносто девять
Крепостей за один день» [РВ., IX. 61, 1–2].
«Принимая все облики,
Очищаясь, движется желанный (туда),
Где сидят бессмертные» [РВ., IX. 25, 4].
«Довольный молитвой, посланный поэтической мыслью,
Спешит сома в дальние края
С потоком (слов) вдохновенного, (этот) поэт» [РВ., IX. 44, 2].

Подобно красоте бога огня Агни, красота Сомы также носила преимущественно мистический характер. Его красота – это красота пьянящей «силы духа»:

«Ты, Сома, по силам духа, прекрасен силой духа,
Ты по силам действия, прекрасен силой действия, всеведущ...
Глубока твоя суть, о Сома.
Ты чистый, как милый Митра,..
Ты – счастливая сила духа» [РВ., I. 91, 2, 3, 5].
«Далеко смотрящий на пупе неба,
Он красуется в сите из овечьей шерсти,
Сома, который поэт с прекрасной силой духа» [РВ., IX. 12, 4].

Вместо вывода. Если бы мы оказались современниками создателей этого гимна, то из уст служителя культа вполне могли бы услышать: «Сома – благословенный, всеми любимый бог, уникален. Я, жрец, приготовил, создал самого бога Сому! Он, сверкающий своим величием, затаился в приготовленном для него священном серебряном сосуде! В присутствии таинственно пылающего огня-Агни в возвышенной ночной тишине я раздаю (как жертву!) по чашам напитков-тело Сомы участникам жертвенного возлияния! Мы вкушаем бога и таким образом приобщаемся к его священной красоте, мощи и силе духа. Вот Агни возрадовался от возлияния и понес благословенного Сому и наши молитвы в бесконечное ночное Небо на радость Брихаспати, Митры, Рудры и другим. Сидящий на самом почетном месте жертвенной соломы с самым большим кубком Индра мерно вкушал пьянящий напиток бога. Мы словно погрузились в причудливое, потаённое пространство, в котором всё было совершенно. Мы ви-

дели прекрасные миры. Все, охваченные священным трепетом, слушали мои гимны к Индре, к Агни и к Соме. Весь мир замер и остановился. Из глубины сердца мы выдохнули молитву: «Ом!» И она белым лебедем полетела в высокую темную даль».

1.5. Мистическое покровительство «всех богов»

Обычно индийцы, отвечая на вопрос о количестве ведийских богов, начинали с тридцати трёх. Когда они достигали тридцати трёх тысяч, то не могли остановиться. Между тем, в ритуальной жизни архаической мифологии эпохи РВ. число активных субъектов божественной деятельности было меньше количества древнегреческих олимпийских богов. В действительности основное бремя «общения» с людьми несли всего три бога – Индра, Агни и Сомы. В РВ. им посвящена большая часть гимнов. Этим трём богам «помогали» Рудра, Варуна, Митра и другие. Остальные боги ведийской мифологии выступали, чаще всего, в функции декорации. Если древнегреческие боги имели красивые, глубокомысленные мифологические легенды о своём происхождении и деятельности, то мифологические истории ведийских богов практически отсутствовали. Их чувственные образы не были проработаны. Все они представляли собой единую полуабстрактную реальность, в которой они проявлялись лишь фрагментарно. Поэтому у древних индийцев отсутствовало стремление к идолопоклонству. Лишь в эпоху великого синтеза в III–I вв. до н.э. развернется пластически-созерцательная работа по детализации образов и историй богов индуистского пантеона.

К *богиням-сестрам Ночи и Ушас* (утренней зори) у брахманов было преимущественно созерцательно-поэтическое отношение. В гимне «К Ушас и Ашвинам» читаем:

*«Она увешивает себя украшениями, как танцовщица.
Она обнажает грудь, словно корова - вымя.
Создавая свет для всего мира,
Как коровы – загон, Ушас раскрыла мрак...
Она распространяется (и) гонит черное чудовище...
Озирая все существа, богиня,
Обращенная навстречу (любому) взору, сияет далеко (вокруг).
Пробуждая к движению все живое,
Она встречает речь (каждого) преданного (поэта)» [РВ., I. 92, 4, 5, 9].*

Гимн X, 127. «К Ночи»:

*«Ночь, приближаясь, стала смотреть
Во все стороны, богиня, множеством глаз.
Она надела на себя все украшения.*

*Бессмертная богиня заполнила
Широкое (пространство), низины (и) высоты.
Светом она вытесняет мрак...
Ко мне подступил разукрашенный
Мрак, черный, сверкающий (звездами)» [РВ., X. 127, 1–2, 7].*

Поскольку в архаическом натуралистически-силовом ценностно-мыслительном пространстве древнеиндийской культуры норму и идеал задавали доминирующие темы «физической силы» и «натуры» («добычи»), то ведийские боги преимущественно мыслились в соответствии с заданным стандартом. Автор гимна воспевал бога Брахманаспати, покровителя молитвы и жертвоприношения:

*«Кто силой согнул гнущееся,
Яростью проломил (крепости) Шамбары,
(Этот) Брахманаспати сотряс несотрясаемое,
И прошел насквозь богатую добром гору» [РВ., II. 24, 2].*

В эпоху архаики в образе **бога Вишну** также преобладали силовые характеристики:

*«Вот прославляется Вишну за героическую силу,
Страшный, как зверь, бродящий (неизвестно) где, живущий в горах,
В трех широких шагах которого
Обитают все существа» [РВ., I. 154, 2].*

Могущественные **Митра и Варуна** выступали преимущественно в роли надзирателей за сохранением вселенского закона, мирового порядка:

*«Этих двоих всеведущих, очень могущественных,
Мать для асурского достоинства
Родила, великая Адити, преданная закону.
Великие Митра-Варуна,
Вседержители, два бога-асуры,
Преданные закону, громко провозглашают закон...
Два отпрыска великой силы...
(Те) двое, которые с высокого неба
Наблюдают (за людьми), как за стадами,
(Эти) преданные закону вседержители созданы для поклонения» [РВ., VIII. 25, 3–4, 5, 7].*

Они не принимали активного участия в людских делах. Поскольку нравственные оценки в мифологии РВ. практически отсутствовали, то стиралась грань между богами и асурами (демонами). Поэтому Митра и Варуна рассматривались и как боги, и как асуры.

От Митры, Варуны, Вишну и других ведийских богов не отставали и Маруты – боги грозового дождя и ветра, сыновья Рудры:

*«Маруты, любящие потоки (дождя), обладающие дерзкой силой,
Страшные, словно звери, своею мощью, поющие (боги),
Сверкающие, словно огни, пьющие выжимки (сомы)» [РВ., II. 34, 1].*

В РВ. достаточно большую группу составляют гимны под названием «Ко всем богам», в которых поэты обращались с просьбами о помощи к различным группам ведийских богов:

*«Вы, о боги, – забота, вы – сила.
Отодвиньте вы далеко (от меня) враждебность!
Милосердные, будьте же милостивы,
И пожалейте нас сегодня и в будущем!..
Обратитесь сегодня в мою сторону, о достойные жертв!
Боясь, да спрячусь я в вашем сердце!
Спасите нас, о боги, от волка, чтобы не сожрал!
Спасите нас от ямы, чтобы не упасть, о достойные жертв!» [РВ., II. 29, 2, 6].*

*«Я хочу воспеть скот, землю, лесные деревья,
Утро и Ночь, (целебные) растения.
А вы все, о Васу всеведущие,
Будьте поощрителями наших поэтических мыслей!..
На(правьте), о Маруты, о Митра, на жертвоприношения
Ваши милые табуны коней, на которых вы (обычно) приезжаете!
Пусть Индра, Варуна, могучие мужи
Адити усядутся у нас на жертвенную солому!..
О боги, безобманные, распространите
Над нами непрерывный щит» [РВ., VIII. 27, 2, 6, 9].*

Таким образом, в натуралистически-силовом ценностно-мыслительном пространстве древнеиндийской культуры пребывали не только боги Индра и Агни, но **все** боги ведийского пантеона. Они были его носителями и творцами, в котором приоритетными целями и ценностями были физическая мощь и сила, натуралистические устремления, добыча (богатство, кони, коровы и др.).

1.6. Фундаментальное значение темы «вселенского закона»

Тема «вселенского закона» представляет собой сложный, во многом ещё не раскрытый мыслительный конструкт. Надо полагать, формирование представлений о законе, как основополагающем принципе порядка всего существующего, мироздания в целом, проистекало из наблюдения циклических закономерностей явлений природы, необходимости упорядочивания социальной жизни, строгого соблюдения ритуала, – в целом,

из натуралистического образа жизни. Усмотрение в основании происходящих процессов универсальной закономерности «вселенского закона» является важным показателем углублённого мышления поэтов-брахманов.

Т. Я. Елизаренкова пишет: «Слово *rta* (причастие прошедшего времени от глагола *ṛ* – «двигать(ся)» как имя существительное обозначало: «вселенский закон», «божественная, вечная истина», «право», «правда», «святость», «благочестивое дело», «жертвоприношение», «жертвенный костер», «жертвенный напиток», «жертвенное место» и т. д. Скорее всего, здесь имело место одно общее значение вселенского закона и всего, что ему соответствует, а отсюда уже значение правильности и праведности, приложимое к разным сферам деятельности богов и людей» [17, с. 513]. Получается, что первичное проистекание смыслов «вселенского закона» исходило из экзистенциальных переживаний жертвенного ритуала. В определённом смысле вся древнеиндийская мифология, философия, поэзия произошли из исходной, первичной экзистенциальной реальности ритуала. Всё остальное в древнеиндийской культуре было вторичным, производным.

Таинственная реальность «вселенского закона» составляла уникальную особенность архаической древнеиндийской мифологии. Подобного представления в мифологиях других народов мира не встречается. Для поэтов-жрецов «вселенский закон» был очевидной, наперед заданной реальностью, которую они не пытались осмыслить. Поэтому прояснять её природу приходится на основе отрывочных упоминаний в гимнах.

Бог, как творец всего сущего, с необходимостью мыслится как универсальная, предельная, фундаментальная, первосущностная реальность, за которой ничего нет и быть не может, что в полной мере просматривается и в древнееврейской мифологии. Что может ограничить еврейского бога Яхве? Лишь Он может ограничить что-либо. Господь выступает исходным, универсальным, божественным принципом порождения, регуляции и ограничения всего сущего. Эта мысль понятна, справедлива, не вызывает каких-либо возражений. В архаической древнекитайской мифологии в качестве предельной божественной реальности выступало Небо, которое строго следило и контролировало всё происходящее в Поднебесной. В философии Конфуция божественное Небо задавало универсальный, гармонично сбалансированный, добродетельный миропорядок Дао-Путь в человеке, семье и государстве.

В определённом смысле тема «вселенского закона» являлась одним из истоков древнеиндийской метафизики. Ход спекулятивной мысли шёл от представления о повторяемости, регулярности, некоторой упорядоченности происходивших процессов к осознанию существования универсальной фундаментальной реальности «космического закона», которая управляет мирами богов, людей и вещей. Когда жрецы в своих гимнах стали петь об очищающей силе «вселенского закона», то это свидетель-

ствуует о наличии представления о фундаментальной реальности, которая выступает в качестве универсального принципа порождения и управления. Тема «вселенского закона» была попыткой древнеиндийской архаической мысли найти натуралистическое дно и опереться на него в осмыслении мифологической системы мироздания. Логика становления мифологического пространства РВ. позволяет допустить, что гимны, развивающие тему «вселенского закона», были более поздними в религиозном комплексе.

Из гимнов РВ. следует, что поэты-брахманы мыслили существование некоей предельной объективной реальности, выше или глубже которой ничего не было. Она задавала некую универсальную, предельную границу, которую никто, даже боги, не мог переступить. Все ведийские боги, даже сверхмогучий Индра, подчинялись ей – смиренно и безусловно. Таким образом, согласно архаической древнеиндийской мифологии, «вселенский закон» обеспечивал течение универсального миропорядка. Он как бы надстраивался над материальным миром, состоящим из неба и земли и разделяющего их пространства, внутри которого действовали боги. Ничто не могло изменить, каким-либо образом повлиять на ход «вселенского закона». Rta – универсальный, самодовлеющий, объективный, природный и, вместе с тем, священный процесс. Действие «вселенского закона» было выше воли могучих богов Индры, Агни, Варуны и других. При этом была не понятна природа и механизм этой таинственной регуляции: указания на какие-либо механические, физические или нравственные воздействия отсутствуют.

*«Ведь много есть вознаграждений у закона:
Познание закона разбивает все хитросплетения.
Зов закона пронзил глухие уши
Человека, пробуждая, пылая.
У закона есть твердые основы,
Много ярких чудес на удивление.
Благодаря закону давно приводятся в движение жизненные силы.
Благодаря закону коровы вступили на путь истины.
Придерживающийся закона, от закона и получает.
Напор закона стремителен и приносит коров.
Для закона – земля (и небо) просторны, глубоки.
Для закона доятся они как две превосходные дойные коровы» [РВ.,
IV. 23. 8–10].*

В гимнах «К Агни» достаточно часто стихия огня рассматривалась во взаимосвязи с потаенной, фундаментальной реальностью «вселенского закона»:

*«Когда же (Агни), набухший от влаги (вселенского) закона,
(Двигается) самыми прямыми путями закона, направляя (эту влагу),
Арьяман, Митра, Варуна, находящийся (повсюду) вокруг,*

Смачивают шкуру (земли) в лоне нижнего (пространства)» [РВ., I. 79, 3].

Мистическая реальность Агни двигалась в русле потока «вселенского закона»:

*«Кто достиг потока, вселенского закона,
Кто распутывает (тайну), почитая космический закон,
Тому за это он провозгласил блага» [РВ., I. 67, 7–8].*

Потаенная реальность «вселенского закона» порождала божественного Агни:

*«Боги последовали обетам вселенского закона.
(Агни) был замкнут, как небо (закрывает) землю.
Воды возвращают его, крепнущего на удивление,
Прекрасно рожденного в утробе - в лоне закона» [РВ., I. 65, 3–4].
«Тут возрадовались все они твоей силе духа,
Когда ты, о бог, родился живым из сухого (дерева).
Все приобщились к божественной сути, к имени
Бессмертному, соблюдая по обычаю вселенский закон» [РВ., I. 68, 3–4].
«О Агни, будет жить в мире, храня закон, рожденный в законе» [РВ., VI. 3, 1].*

Аналогичное мистическое *в́идение* просматривается по отношению к богу Соме. Созерцая движение божественных соков Сомы, поэт представлял в их основании священную реальность «вселенского закона»:

*«Выпущены соки по пути (закона)
В соответствии с законом, прекрасные,
Знающие его протяженность» [РВ., IX. 7, 1].
«О сома, глядя вниз на оба (мира),
Взметнувшись, словно зверь, мчишься ты,
Усаживаясь на лоно закона» [РВ., IX. 32, 4].
«Возбуждающий опьянение живет в сидении (закона)
В волне реки, (этот) прозорливец
Сома, покоящийся на (шкура) буйвола» [РВ., IX. 12, 3].*

«Вселенский закон», как высшая, предельная реальность, обеспечивал благостное, всеобъемлющее русло течения процессов всего сущего в наперед заданном, позитивном направлении. Поэтому для достижения успеха нужно было всячески стремиться встроиться в этот мерно текущий священный поток. Подтверждением тому являлась плодотворная деятельность богов, следующих его логике:

*«Оба мира я очищаю законом.
Я сжигаю великие силы лжи, лишённые Индры» [РВ., I. 133, 1].*

*«Вы подавили все беззакония.
О Митра-Варуна, вы следуете закону» [РВ., I. 152, 1].*

«Реки движутся по (вселенскому) закону Варуны» [РВ., II. 28, 4].

«(Таковы) устремления вселенского закона, (такова) мудрость вселенского закона:

Весь век все исполняли (благочестивые) дела» [РВ., I. 68, 5–6].

Таким образом, в структуре архаического Духа древнеиндийской культуры онтологическая реальность «вселенского закона» мыслилась как фундаментальная, первосущностная, которая задавала логику движения мироздания, всего сущего. Ведийские боги безропотно служили и подчинялись «вселенскому закону». Примечательна ещё недостаточно изученная эволюция этого важного представления по мере развития древнеиндийской ментальности в эпоху древнеиндийской ментальной революции VII–IV вв. до н.э. В Упанишадах она практически отсутствует, может быть потому, что в исследованиях «косматых аскетов» добуддистского периода первичной реальностью для них была священная реальность ритуала, а затем её место заняло трансцендентное бытие Атмана-Брахмана. В этой системе мировосприятия «вселенскому закону» как бы не было места. Однако, по свидетельству гимнов АВ. («Брахман» [АВ., IV. 1, 4, 5], «Скамбхе» [АВ., X. 7, 1], «Гимн Скамбхе» [АВ., X. 8, 31]), эта тема продолжала занимать важное место в мифологических представлениях древних индийцев. Как будет показано в главе 5, в эпоху великого синтеза тема «вселенского закона» претерпит существенные трансформации. Она будет мыслиться как вечная, совершенная эйдетическая реальность «дхармы».

1.7. Тема «чистой силы духа» – высшее достижение духовности архаической Индии

Появление этой темы в гимнах РВ. представляет собой, надо полагать, результат более поздней работы жрецов с текстом, когда доминирование натуралистических устремлений было уже подорвано. Если в эпоху ранней архаики рефлексивная деятельность поэтов-жрецов была сосредоточена на совершенствовании образной структуры гимна, которая должна была наиболее точно выражать натуралистическую мистику ритуального действия (того, что непосредственно происходило), то в её поздний период древнеиндийская мысль углублялась до поиска основной существующей священной реальности.

В архаическое время своеобразная природа индивидуально-психической реальности была неизвестна, которая мыслилась как объективная. Поэтому не следует модернизировать смысл терминов «вселенского закона», «чистой силы духа», «мудрости» и других, придавая им ду-

ховный и даже метафизический характер. Коррекция жрецами натуралистического образа бога Индры придала ещё больше таинственности его облику, вмещающему две несовместимые природы:

*«Неисчерпаемое добро ты несешь в руках.
Неодолимую силу заключает в своем теле прославленный бог.
Как в колодцах, прикрытых теми, кто их сделал,
В телах твоих, о Индра, – богатые силы духа» [РВ., I. 55, 8].*

По мысли брахманов-певцов, основу природы бога Агни составляла некая «чистая сила духа». Именно она придавала ему особую силу и преимущество. Получается, что экзистенциально во время ритуала жертвоприношения древние индийцы за чувственно воспринимаемой реальностью огня мыслили реальность «чистого духа»:

*«Его спрашивают. Он движется. Он ведает.
К нему обращаются как к знатоку. Только к нему обращаются.
С ним бывают связаны указания, с ним – поиски.
Он господин добычи, буйной силы.*

*Это его спрашивают. Сам он не расспрашивает о том,
Что схватил, мудрый, своим собственным умом.
Он не забывает ни первого, ни последующего слова.
С его силой духа сообразуется тот, кто не безумен» [РВ., I. 145, 1–2].*

*«Ведь это благодаря тебе, о Агни, Варуна, чей обет крепок,
Митра, Арьяман с прекрасными дарами набрались силы,
Когда ты родился, распространяясь всячески силой духа,
Охватывая вселенную, как обод – спицы колеса» [РВ., I. 141, 9].*

Агни «самый выдающийся силой духа, бог племен» [РВ., I. 65, 9–10].

Жрец восклицает во время жертвоприношения:

*«Ни бог, ни смертный
Не превосходит силой духа тебя, великого.
С Марутами приди, о Агни!» [РВ., I. 19, 2].*

Фундаментальная реальность натуралистического жизненного мира – Сила – становилась подчиненной более глубокому бытию чистого духа. Первоначально натуралистически понимаемая чистота, при соблюдении ритуальной чистоты, т. е. поддержании в обряде чистого – без дыма – огня, постепенно наполнялась духовным содержанием сокровенной, духовной реальности, которая в период поздней архаики в полной мере не осознавалась. Агни – «чистый бог со своей чистой силой духа» [РВ., II. 5, 4]. «Чистая сила духа» бога Агни буквально рождается из сухого дерева:

*«Он, бог, охватывает все это своим величием.
Тут возрадовались все они твоей силе духа,*

*Когда ты, о бог, родился живым из сухого дерева.
Все приобщились к божественной сути, к имени
Бессмертному, соблюдая по обычаю вселенский закон.
Таковы устремления вселенского закона, такова «мудрость вселенского закона» [РВ., I. 68, 5].*

Как реальность «чистой силы духа» соотносилась с реальностью «вселенского закона»? Реальность последнего мыслилась как более фундаментальная. Подобного рода коррекцию в значительно меньшей степени получали и боги – Митра, Варуна и др.:

*«Истиной, о Митра-Варуна,
Умножающие истину, лелеющие истину,
Вы достигли высокой силы духа» [РВ., I. 2, 8].*

Жрец обращается к богам Митре и Варуне: *«Благодаря неодолимому духу вы достигли огромной силы»* [РВ., I. 151, 8]. С темой «чистого духа» была органически связана тема «мудрости». Если в гимнах ранней архаики мудрость понималась как хитрость (Индра *«перехитрил хитрости хитрецов»* [РВ., I. 32, 4]) или ведовство, то в более поздний период брахманы стали рассматривать богов источником мудрости, как разумно-добродетельной деятельности. *«Агни мы выбираем вестником, ... всезнающего, очень умного»* [РВ., I. 12, 1]. Агни, *«пронизывающий весь мир, мудрый»* [РВ., I. 31, 2]. Из лютых хищников боги превратились в милосердных проводников добра и добродетели. Жрец взывает к Агни:

*«Бог среди богов, о безупречный, бодрствующий.
Стань певцу родителем и заступничеством!
Ты, несущий счастье, посеял все доброе» [РВ., I. 31, 9].*

«Все – Боги» становятся *«беспорочными, желанными, благосклонными»* [РВ., I. 3, 9]. Грозный бог ветра Варуна предстает в некоторых гимнах мудрым и милосердным: *«Ты царишь надо всем, о мудрый: над небом и землей»* [РВ., I. 25, 20]. *«Хвалебными песнями, о Варуна, мы хотим развязать твою мысль для милосердия»* [РВ., I. 25, 3]. В этих строках просматривается ослабление натуралистически-силовой системы мировосприятия и возрастание разумно-добродетельных представлений.

Таким образом, в архаической Индии жизненный мир древних индийцев носил натуралистически-силовой характер, в котором приоритетное значение имели Сила, Насилие, Богатство, родовые отношения. Гимны РВ. отображают тысячелетний период с XVI по VII вв. до н.э. архаического мифологического дискурса поэтов брахманов, который предстаёт весьма ограниченным. Основу жизненного мира брахманов священное экзистенциальное пространство ритуала, в котором принимали участие даже ведийские боги Агни, Сома и Индра. В гимнах РВ. не нашли отражение представления ни о космосе, природных процессах, хозяйственной деятельности, семейных отношениях и др., чего не скажешь о мифологии

Древнего Египта, Месопотамии и Греции. Египетские жрецы активно занимались изучением природных условий разливов Нила, математическими исследованиями построения космоса. Вавилонские жрецы добились больших успехов в построении календаря, в астрономии умели рассчитывать время солнечных затмений. Они построили карту звёздного неба, в которой насчитывалось 71 звезда. В архаической Индии брахманы жили преимущественно в священном пространстве ритуала. Отсюда следует, что другие сферы жизнедеятельности древних индийцев развивались стихийно, самостоятельно.

1.8. Перестроечный дух десятой мандалы «Ригведы»

Методологическая оценка текста. Значение десятой мандалы РВ. (далее – М-10) определяется тем, что она занимает особенно важное место в изучении исторического развития древнеиндийской культуры, ментальное пространство которой она отображает. Гимны, входящие в её состав, являются свидетельствами как традиционной архаической ментальности, так и ростков нового разумно-добродетельного мировосприятия, и достаточно зрелого философского мышления, что составляет уникальность этого письменного источника. Предметом настоящего исследования будут лишь гимны, в которых фиксировались новые воззрения древнеиндийской ментальной революции. Значимость этого древнего источника заключается в том, что он позволяет проследить самые истоки движения из натуралистически-силового жизненного мира архаики в разумно-добродетельное бытие древнеиндийского Духа.

М-10 целесообразно рассматривать в единстве с мыслительным генезисом, запечатлённым в Упанишадах. Если, как будет показано ниже, Брихадараньяка упанишада (далее – Бр.) представляет собой своеобразную хронику становления умозрительного философского знания в потоке аскетического движения, то М-10 выступает в качестве обрывочной записи ментальных сдвигов до и во время создания первых брахман Бр. брахманами-риши и отшельниками.

По структуре М-10 представляет собой мозаичное произведение. Входящие в её состав гимны писались различными авторами по различным поводам. Гимны разделяют временные интервалы, что позволяет проследить изменения древнеиндийской ментальности. Эта неоднородность содержания гимнов, с одной стороны, усложняет исследование, а с другой, – открывает возможность из фрагментов, осколков целостного ментального пространства частично восстановить утраченное ценностно-мыслительное бытие архаической Индии. В целом гимны М-10 запе-

чатлели ментальность жрецов-брахманов накануне древнеиндийской ментальной революции. М-10 представляет собой своеобразную хронику «первых секунд Большого взрыва» архаического ценностно-мыслительного пространства древнеиндийской культуры. Отдельные гимны являются собой фрагменты этого непростого эволюционного процесса, изучение которых позволяет частично восстановить логику ценностно-мыслительных преобразований в древнеиндийской культуре.

Эрозия харизмы ведийских богов

Если в предыдущих девяти мандалах тема «физической силы» имела самодовлеющее абсолютное значение, то в М-10 она постепенно утрачивает свои мощь и энергию, представлявшиеся бесконечными. Если ранее Индра, Агни и другие боги выступали в качестве высшей инстанции, абсолютного и совершенного образца, вызывая только искреннее восхищение своей силой и мощью и благодарностью за неизменную щедрость, то в М-10 в их облике появляются характеристики, их уничижающие, обнаруживаются некие высшие по бытийному статусу обстоятельства, их порождающие, что свидетельствует о ценностно-мыслительной трансформации представлений о пантеоне ведийских богов. Жрец-поэт обращается к ещё недавно безгранично могучему Индре: *«Неужели такой, как ты, будет сидеть привязанный за мошонку!»* [РВ., X. 38, 5]. В гимне *«К Индре»* (РВ., X. 73) просматривается дискредитация могучего бога:

*«Ты родился грозным для победной силы,
Радующим, самым мощным, очень заносчивым.
И Маруты усилили тут Индру,
Когда мать учила бегать героя как лучшая бегунья.
Вот уселась она обманным образом – настоящая распутница! –
(А) они много раз усиливали Индру восхвалением.
Эти (миры) словно накрыты (его) огромной стопой.
По выходе из мрака они возникли как потомки...
Когда говорят: Он произошел от коня,
Я полагаю, что он рожден от силы.
От гнева он произошел: он был в заточении.
Откуда он родился, это знает (только) Индра»* [РВ., X. 73, 1–2, 10].

Почти тысячу лет жрецы-поэты усердно воспевали Индру. Для древних ариев в Индии выше и совершеннее Бога грозы ничего быть не могло, что для всех было извечно задано и не подлежало обсуждению. Столетиями ни у кого не возникала мысль заглянуть за всемогущую реальность Индры. Согласно этому гимну, «грозный», «самый мощный» и в то же время *«очень заносчивый»* Индра оказался весьма ограниченным. Он рожден матерью – *«настоящей распутницей»* – или *«произошел от коня»*, т. е. ограничен во времени. К тому же *«он был в заточении»*. Физическая мощь Индры приуменьшается. При этом поэт высказывает идею

о том, что Индра произошел от силы (космической энергии) и гнева. Таким образом, Индра утрачивает священный ореол главного бога ведийского пантеона.

В другом гимне «К Индре» (РВ., X. 153) могучий бог предстает совершенно беспомощным:

*«Деятельные (женщины,) покачивая
Новорожденного Индру, ухаживают (за ним)»* [РВ., X. 153, 1].

Начиная с VII в. до н.э. в древнеиндийской культуре происходила ценностно-мыслительные перестройки, в которых была порушена значимость ведийских богов.

Первые шаги от мифологического мышления к спекулятивному дискурсу

Гимны 71, 72, 90, 121, 125, 129, 130, 136, 151 и 190 определённо показывают существенные изменения в представлениях древних ариев в VII–VI вв. до н.э., в архаическом мировосприятии которых начало распадаться нерасчленённое, синкретическое единство божественной, материальной и субъективной реальностей. Гимны М-10 создавались, когда брахманы-риши и отшельники записывали результаты своей напряжённой религиозно-мыслительной работы в Упанишадах, по мере усиления и расширения деятельности которых мыслительно-созерцательная активность поэтов-брахманов затухала. Приток достойных гимнов в М-10 прекратился на 191-м гимне.

Гимн «Познание» [РВ., X. 71]. Когда брахманы-риши приступили к изучению жизненного мира, который их окружал, они обладали объективистским мировосприятием, согласно которому зрительные, слуховые, вкусовые и другие субъективные восприятия человека, мыслились как внешняя, объективная реальность. Поскольку жрецам-поэтам природа познавательного процесса была не известна, то они мыслили речь, как объективную, телесную реальность «Речь». Поскольку брахманы-риши не знали механизма причинно-следственных связей, не выделяли себя как субъектов деятельности из окружающей среды, то они не предполагали существования в себе особого рода духовной субъективной реальности. Не было понятий, не было даже слов для выражения мысли. В ходе творения гимна перед брахманом встал вопрос: что такое «Речь»? В своём творении автор стремится прояснить таинственную реальность «Речи».

*«Первое начало Речи (возникло),
Когда они пришли в действие, давая имена (вещам).
Что было у них лучшего, незапятнанного,
Это тайно сокрытое в них проявилось с помощью любви.
Когда мудрые мыслью создали Речь,
Очищая (ее), как муку через сито»* [РВ., X. 71, 1, 2].

Жрецы-поэты полагали, что первые мудрые брахманы создали *Речь*, «давая имена вещам». Они понимали «Речь» как особого рода священную, объективную реальность. Различения духовного и материального не было. Всё было телесно, но и понимания этого обстоятельства также не было. Важно было, что «Речь» как «тайно сокрытое», создавалась из «лучшего», «незапятнанного», посредством чистой «любви». Все духовные силы жреца были направлены на «Её» тщательное просеивание и «очищение».

*«С помощью жертвы пошли они по следу Речи.
Они обнаружили, что она вошла в слагателей гимнов.
Принеся ее, они разделили (ее) между многими»* [РВ., X, 71. 3].

«Речь», как священная реальность, мыслилась в мистическом бытии жертвенного ритуала, из которого «Её» черпали слагатели гимнов, а затем транслировали среди людей.

*«Кто-то, глядя, не увидел Речь,
Кто-то, слушая, не слышит ее.
А кому-то она отдала (свое) тело...
Когда брахманы (как) друзья вместе приносят жертву,
А в сердце отточены порывы духа»* [РВ., X, 71, 4, 8].

Не всякому сокровенная реальность «Речи» доступна: лишь подготовленному «Она» «отдает своё тело». «Речь» жила в чистом пространстве сердца брахмана.

В гимне «**К священной Речи-Вач**» [РВ., X, 125] представлена существенно иная интерпретация объективной реальности «Речи». В этом гимне богиня речи Вач сама открывает слушателю свою потаенную природу.

*«Я двигаюсь с Рудрами, с Васу,
Я – с Адитьями и со Всеми-Богамии.
Я несу обоих; Митру и Варуну,
Я – Индру и Агни, я – обоих Ашвинов.
Я несу сому, бьющего через край...
Я создаю богатство возливающему жертвенный напиток,
Очень ревностному жертвователю, выжимающему (сому)»* [РВ., X, 125, 1, 2].

Автор гимна стремился поэтическими средствами провести мысль о глубинной движущей силе языковой реальности богини Вач, а также священного напитка сомы, потому что последний возносился в небо в сопровождении жреческих восхвалений.

*«Я – повелительница, собирательница сокровищ,
Сведущая, первая из достойных жертв.
Меня такую распределили боги по многим местам,
(Меня,) имеющую много пристанищ, дающую многому войти (в жизнь)...
Не отдавая себе отчета, они живут мною»* [РВ., X, 125, 3, 4].

«Речь», как языковая реальность, мыслилась как собрание знаний, как само знание, которое широко распространено в мире. Помимо воли богов и людей «Речь» полагалась в качестве их важнейшего жизненного начала.

*«Я пропитала (собой) небо и землю...
Мое лоно в водах, в океане.
Оттуда расхожусь я по всем существам
И касаюсь теменем того неба.
Я ведь вею, как ветер,
Охватывая все миры:
По ту сторону неба, по ту сторону этой земли –
Такая стала я величием» [РВ., X. 125, 6, 7–8].*

Таким образом, основная мысль этого гимна – божественная «Речь» есть универсальное, субстанциальное, священное, сущностное, движущее живое начало.

Гимн «К Веру» [РВ., X. 151] посвящён одной из важнейших реальностей жизненного мира брахмана и каждого индийца – религиозной вере. Начало осевого времени было эпохой преимущественно таких вопросов, на которые не было ответов. Открывающееся новое бытие требовало всестороннего рационального анализа. Автор гимна избрал объектом осмысления постоянного спутника своего существования – религиозную *Веру*, которая мыслилась не как субъективное сокровенное переживание, а как некоторая священная, объективная реальность в человеке, в огне, в жертве, в речи...

*«С Верой огонь зажигается,
С Верой возливается жертва,
Веру на вершине счастья
Мы выражаем (своей) речью» [РВ., X. 151, 1].*

Подлинная священная реальность начинается с веры. С неё всё начинается, и она составляет высшее душевное счастье ария.

*Боги создали себе
Веру среди грозных асуров...
Веру почитают боги
(И люди,) приносящие жертвы, хранимые Ваю,
Веру – с сердечной склонностью.
С помощью веры находят добро.*

Древние индийцы мыслили веру не сокровенным субъективным переживанием, а пришедшей от богов сердечной склонностью и несущей добро.

*Веру рано утром мы призываем,
Веру – около полудня,
Веру – при заходе солнца.*

О Вера, сделай (так,) чтобы нам здесь верили!» [РВ., X. 151, 3, 4–5].

Священную реальность *Веры* «боги создали себе» и «почитают» её. Вера с утра до вечера всегда рядом. Она животворит всё сущее?

Среди гимнов М-10 особое место занимает гимн «**К богам**» [РВ., X. 72], который, по-видимому, представлял собой один из первых опытов мыслительно-созерцательной работы брахманов посредством мифологических образов. Надо полагать, для архаической ментальности этот гимн имел созидательно-разрушительное значение. Сам опыт мифологического размышления о происхождении богов разрушал девственную чистоту непосредственного мистически-мифологического мировосприятия. Вместе с тем, в этом гимне запечатлено самое начало становления философского мышления в Древней Индии. По-видимому, поэт-риши творил гимн «К богам» во второй половине VII в. до н.э. Согласно индийской традиции, автором этого гимна был сам бог молитвы Брихаспати. Если приблизительно в это же время в далекой Греции Гесиод из Беотии посредством ярких мифологических образов рисовал впечатляющую картину противоборства древнегреческих богов, то автор этого гимна, преодолевая устоявшиеся традиции мифологического мышления, попытался разобраться в первых истоках или последних основаниях ведийских богов.

*В первом поколении богов
Из небытия бытие родилось.
Следом за ним стороны света родились.
Это (бытие родилось) от (существа) с ногами, простертыми кверху.
Земля родилась от (существа) с ногами, простертыми кверху.
От земли родились стороны света.
От Адити родился Дакша,
От Дакши же Адити.
Ведь (это) Адити родилась,
О Дакша, которая дочь твоя.
Вслед за ней родились боги,
Счастливые, бессмертию сродни.
Когда, о боги, там в воде
Вы стояли, крепко держась друг за друга,
То от вас, как от танцующих,
Исходила густая пыль.
Когда, о боги, как Яти,
Вы сделали набухшими (все) миры,
То спрятанное в море
Солнце вы извлекли наружу» [РВ., X. 72, 3–7].*

Этот гимн был одним из первых теогонических мифов в древнеиндийской мифологии. Адити («безграничность», «бесконечность») рассматривалась древними индийцами как мать главных богов, называемых Адитьями. Она породила одну из первых Адитьев – дочь Дакшу («усерд-

ную», «волевою»), которая впоследствии будет отождествляться с Праджапати, как универсальным принципом порождения. Согласно этому гимну, первичное бытие представляло собой мировой океан. Всё было в воде. Даже Солнце пришлось «извлекать наружу» из воды.

Надо полагать, в конце VII – начале VI вв. до н.э. для поэтов и мудрецов самой значимой была проблема первоначала, что нашло отражение в гимнах М-10 и Бр. Они всемерно стремились упорядочить хаотическое многообразие стихий и объектов мироздания посредством установления последовательности их возникновения и взаимного влияния.

Автор гимна Мурдханват в гимне «К Сурье и Агни-Вайшванаре» [РВ., X. 88] осмыслил происхождение гимнов и бога Агни в истории становления мироздания:

*«Боги создали сначала исполнение гимнов,
Затем – Агни, затем – жертвенное возлияние.
Он стал их жертвой, защитником (наших) тел.
Его (такого) знает небо, его – земля, его – воды.
Этот Агни, которого породили боги,
В которого совершили возлияния все существа,
Своим пламенем согрел землю
И это небо – (своим) величием, (он,) распрямляющийся.
Ведь под восхваление боги на небе породили
Агни, (своими) силами заполнившего мир.
Они сделали его таким, что он стал трояким.
Он помогает созреть различным растениям»* [РВ., X. 88, 8–10].

Мурдханват полагал, что Агни породили некие неизвестные боги. Кто они, и кто породил их? В эти три строфы ему удалось вложить нестандартный миф-концепцию первотворения, согласно которому таинственные боги сначала создали не гимны, а сразу исполнение гимнов, затем Агни, после чего – жертвенное возлияние. По его мнению, не материальные стихии, а составляющие ритуала (пение гимнов, огонь и жертвенное возлияние) являются первосущностными реальностями в мироздании.

Небольшой гимн «Космогония» [РВ., X. 129]. Связь этого гимна с первым стихом второй брахманы Бр. представляется достаточно очевидной. Читаем Бр.: «Вначале здесь не было ничего. Все было окутано смертью или голодом, ибо голод – это смерть» [Бр., I. 2, 1]. В определённом смысле гимн «Космогония» выполняет функцию поэтического комментария проблематики первотворения. Авторство гимна связывают с Праджапати Парамештхин (букв.: самый высший). Из трех генеалогических списков первых древнеиндийских мудрецов, приводимых в Бр., в первых двух начинается философскую традицию Парамештхин, в третьем – Праджапати. Текст гимна спекулятивно продвинутый и не связан с ритуалом. По сути, в нём обсуждается фундаментальная проблема первотворения: «что было до “Большого взрыва”»?

*«Не было не-сущего, и не было сущего тогда.
Не было ни воздуха, ни небосвода, за его пределами.
Что двигалось туда-сюда? Где? Под чьей защитой?
Что за вода была бездонная, глубока?
Не было ни смерти, ни бессмертия тогда.
Не было ни признака дня (или) ночи.
Дышало, не колебля воздуха, по своему закону Нечто Одно,
И не было ничего другого, кроме него» [РВ., X. 129, 1–2].*

Что означает высказывание «не было не-сущего, и не было сущего тогда»? Брахман располагал лишь арсеналом объектов-образов, посредством которых он мог мыслить. Поэтому он из существующей картины мироздания изымает основные образы-объекты «воздух», «небосвод», «признаки дня и ночи», «смерть» и «бессмертие». Что осталось? – Закон мироздания (рита) и «Нечто Одно». По мысли поэта, должно быть что-то, что должно обеспечить дальнейший процесс первотворения.

*«Мрак был сокрыт мраком в начале.
Неразличимая пучина – все это.
То жизнедеятельное, что было заключено в пустоту.
Оно Одно было порождено силой жара!
В начале на него нашло желание,
Что было первым семенем мысли.
Происхождение сущего в не-сущем открыли
Мудрецы размышлением, ища в сердце (своем)» [РВ., X. 129, 3–4].*

В третьей строфе уточняется происхождение «Оно-Одно». Жизнедеятельное «Оно-Одно» было порождено в пустоте силой жара! Впоследствии, в древнеиндийской философии онтологическая реальность тапаса (жара) получит продуктивное концептуальное развитие. Первым мгновением первотворения было «желание», породившее затем «сущее-мысль». Не будем забывать, что брахман был абсолютным объективистом. Он не знал существования духовной субъективной реальности. Поэтому, по его представлениям, из объективной, телесной, динамичной реальности «желания» возникают, проистекают «первые семена» (зачатки) мысли! Мысль, как объективная реальность, настолько привлекала жреца-брахмана, что в своей концепции первотворения он поставил её на первое место, раньше земли, неба и других. Откуда это стало известно поэту? – Мудрецы (аскеты-отшельники) посредством размышления нашли знание об этом в своем сердце!

*«Откуда родилось, откуда это творение?
Далее боги (появились) посредством сотворения этого (мира).
Так кто же знает, откуда он возник?
Откуда это творение возникло,
Было ли оно создано или же нет –
Кто надзирает за этим (миром) на высшем небе.*

Только он знает или же не знает» [РВ., X. 129, 6–7].

Гимн «Космогония» передает атмосферу напряжённой мыслительской работы, вдохновенного поиска ответов на фундаментальные вопросы мироздания. Все течёт. Ничего устоявшегося нет.

Гимн «Создание жертвоприношения» [РВ., X. 130]. В этом гимне объектом осмысления стала мистическая реальность жертвоприношения. В аннотации к гимну сообщается: «Автор, по анукрамани, – Яджня Праджапатья (Yajna Prajapatya – Жертва, происходящая от Праджапати)». Получается, что Праджапати, как универсальный порождающий принцип, является первоисточником жертвоприношения, о происхождении и природе которого он якобы сам и сообщает.

*«Жертва, которая во все стороны протянута (своими) нитями,
Распространена сто одним действием, (служащим) богам, –
(Ее) ткут эти отцы, которые пришли.
Они сидят возле протянутой (жертвы, говоря) так: Тки вперед! Тки
назад!
Муж тянет ее (и) прядет,
Муж дотянул (ее) до этого небосвода» [РВ., X. 130, 1–2].*

В ходе жертвенного ритуала жрецы «ткуют», «тянут» священное, телесное пространство до «небосвода».

*«Что было образцом? (Что) подражанием?
Какова связь (между ними)?
Жертвенным маслом что было? Оградой что было?
Что было поэтическим размером, речью жрецов, что гимном,
Когда Все-Боги принесли в жертву бога?» [РВ., X. 130, 3].*

Когда у истоков аскетического движения (на мыслительном уровне первой – третьей брахман Бр.) аскеты-брахманы и жрецы-брахманы весьма активно обсуждали проблему первотворения, автор этого гимна дошел до истоков мистической реальности ритуала, который мыслился первосушностной реальностью. Самая сокровенная тайна раскрывается в четвертой, пятой и шестой строфах:

*«(Размер) гаятри был сопряжен с Агни;
С (размером) ушних был связан Савитар;
С (размером) ануштубх – Сома, возвеличенный гимнами;
Речь Брихаспати подкреплял (размер) брихати.
(Размер) вирадж – преимущество Митры-Варуны;
(Размер) триштубх – здесь дневная доля Индры;
(Размер) джагати вошел во Всех-Богов...
Сообразывались с этим риши людские,
Отцы наши древние, когда родилась жертва» [РВ., X. 130, 4–6].*

В мистическом пространстве ритуала непосредственную, живую связь с богом задавал ритм стиха.

*Я считаю, что вижу мыслью-взором тех,
Кто первыми пожертвовал эту жертву» [РВ., X. 130, 6].*

По сути, поэт утверждал, что его творение есть результат не умозрительного размышления, а прозорливого созерцания далёкого первотворения жертвенного ритуала. Это искреннее, сокровенное признание поэта служит ярким свидетельством архаических корней древнеиндийской философии.

*«Повторяющиеся действия (обрядов) соответствуют восхвалениям,
соответствуют размерам.*

Семеро божественных риши соответствуют (древнему) образцу.

Мудрые, озирая путь древних,

Взяли в руки вожжи, словно колесничие» [РВ., X. 130, 7].

Получается, что после того, как сам Праджапати создал стандарт жертвенного ритуала как образец, его освоили «семь божественных риши», а все последующие поколения жрецов, как «колесничие», строго следуют образцу. Автор этого гимна призывал брахманов всеми силами держаться за традицию жертвенного ритуала.

Содержание гимна «Пуруша» [РВ., X. 90] носит преимущественно мифо-умозрительный характер. В нём не просматривается связь с ритуалом. По-видимому, это творение было создано в ответ на последние философские разработки аскетов-брахманов и отшельников. Гимны 90 и 121 М-10 существенно дополняют Бр., в которой представления о «пуруше» и «Праджапати» в третьей и четвертой брахманах ещё не были проработаны. Поскольку в четвертой брахмане Бр. мышление аскетов вышло на уровень обсуждения природы Атмана и Брахмана, опираясь на представление о «пуруше» как известное, то создание гимна «Пуруша» можно отнести примерно к первой половине VI в. до н.э.:

«Пуруша – тысячеглавый.

Тысячеглазый, тысяченогий.

Со всех сторон покрыв землю,

Он возвышался (над ней еще) на десять пальцев» [РВ., X. 90, 1].

Первая строфа рисует яркий и, вместе с тем, трудно представимый мифологический образ Пуруши. Если посредством слов «тысячеглавый», «тысячеглазый», «тысяченогий» поэт мыслил его как всезнающего, всевидящего и самого быстрого, то образно представить, как Пуруша «со всех сторон покрыв землю» и на две ладони возвысился над ней, достаточно сложно. В этом суждении важен был не столько образ, сколько его символический смысл: то, что Пуруша полностью «покрыл» землю и «возвышался» означает установление его полного господства.

«В самом деле, Пуруша – это вселенная,

Которая была и которая будет.

Он также властвует над бессмертием.

*Потому что перерастает (все) благодаря пище.
Таково его величие,
И еще мощнее этого (сам) Пуруша.
Четверть его – все существа.
Три четверти его – бессмертие на небе.
На три четверти взошел Пуруша вверх.
Четверть его возникла снова здесь.
Оттуда он выступил повсюду,
(Распространяясь) над тем, что ест (пищу) и что не ест» [РВ., X. 90,
2–4].*

Автор гимна развивает мысль об универсальности, величии Пуруши, который своими тремя четвертями покрывает «бессмертную» реальность неба и «властвует над бессмертием». Ни богов, ни людей ещё не было.

*«Когда боги предприняли жертвоприношение
С Пурушей как с жертвенным даром,
Весна была его жертвенным маслом,
Лето – дровами, осень – жертвенным даром.
Его как жертву кропили на жертвенной соломе,
Пурушу, рожденного в начале.
Его принесли себе в жертву боги
И (те,) что садхья и риши» [РВ., X. 90, 6–7].*

Для мистиков брахманов начальной фазы древнеиндийской ментальной революции первой половины VI в. до н.э. (мыслительного уровня 1-й – 3-й брахман главы I Бр.) исходной, первосущностной реальностью мироздания был ритуал. Поэтому размышления о первоначалах, перво рождении осмысливалось причастным священной экзистенциальной реальности ритуала. Автор гимна рисует впечатляющую картину космического жертвоприношения Пуруши, когда безразмерную жертву Пуруши «поместили на жертвенной соломе». Примечательно, что до всеобъемлющего и первосущностного Пуруши существовали боги и риши (первые мудрые брахманы). Идея об участии брахманов-риши в первотворении свидетельствует о существенном повышении священного статуса брахманов.

*«Из этой жертвы, полностью принесенной,
Было собрано крапчатое жертвенное масло.
Он сделал из него животных, обитающих в воздухе,
В лесу и (тех,) что в деревне.
Из этой жертвы, полностью принесенной,
Гимны и напевы родились,
Стихотворные размеры родились из нее,
Ритуальная формула из нее родилась.
Из нее кони родились
И все те (животные), у которых два ряда зубов,*

*Быки родились из нее,
Из нее родились козы и овцы.
Когда Пурушу расчленили,
На сколько частей разделили его?
Что его рот, что руки,
Что бедра, что ноги называются?
Его рот стал брахманом,
(Его) руки сделались раджанья,
(То,) что бедра его, – это вайшья,
Из ног родился шудра.
Луна из (его) духа рождена,
Из глаза солнце родилось.
Из уст – Индра и Агни.
Из дыхания родился ветер.
Из пупа возникло воздушное пространство,
Из головы развилось небо,
Из ног – земля, стороны света – из уха.
Так они устроили миры.
У него было семь поленьев ограды (костра),
Трижды семь были сделаны как дрова (для костра),
Когда боги, совершая жертвоприношение,
Привязали Пурушу как (жертвенное) животное.
Жертвою боги пожертвовали жертве.
Таковы были первые формы (жертвоприношения)» [РВ., X. 90, 8–16].*

Напряженная мыслительная работа мудрецов-аскетов способствовала созреванию спекулятивного мышления. Поскольку брахманы и отшельники продолжали жить в священном пространстве жертвенного ритуала, для которых он был первоначальным, то в своих теогонических построениях они придавали ему первосущностное значение. Поэтому в качестве универсального «принципа-механизма» порождения всего сущего, источником движения и развития выступает не Пуруша, а жертвенный ритуал расчленения его тела, разные части которого порождали сначала гимны, стихотворные размеры, жертвенные формулы, а затем коней, быков, сословия людей, ведических богов и другие составляющие бытия.

Гимн «К неизвестному богу» [РВ., X. 121] отображает экзистенциальную ситуацию продвижения в осмыслении божественной реальности. В ходе напряжённых мистически мыслительных изысканий «косматым аскетам» открылось определяющее значение Праджапати, как всеобщей порождающей силы, от которого «произошло два вида существ: боги и асуры» [Бр., I. 3. 1]. Согласно аннотации к гимну, автор гимна «Хираньягарбха, сын Праджапати (Hiranyagarbha букв.: золотой зародыш Прајаратуа; Прајарати – букв.: господин потомства, господин существ)». Автор этого гимна стремился мифологическими средствами осмыслить новую, неведомую реальность Праджапати. Поскольку гимн есть необходимая и органическая составляющая ритуального действия, то для автора

все поэтические средства должны быть подчинены достижению живого мистического чувства, мистического единения с богом. В каждой строфе этого гимна поэт как будто пытался подобрать «мелодию», мистически соединяющую его с неведомым Праджапати.

*«Вначале он возник как золотой зародыш.
Родившись, он стал единственным господином творения.
Он поддержал землю и это небо.
Какого бога мы почтили жертвенным возлиянием?»* [РВ., X. 121, 1].

Автор гимна сообщает, что Праджапати сам некогда был рожден и сразу же «стал единственным господином» мироздания. Вопросами в конце каждой строфы поэт выражал напряжённый поиск живой мистической связи с неизвестным Богом в ходе «жертвенного возлияния».

*«Кто дает жизнь, дает силу, чей приказ
Все признают, чей (приказ признают) боги,
Чье отражение – бессмертие, чье – смерть –
Какого бога мы почтили жертвенным возлиянием?»* [РВ., X. 121, 2].

Сообщается, что Праджапати является универсальным жизненным принципом, которому подчиняются боги.

*«Кто благодаря (своему) могуществу стал единственным царем
Мира живых, (того,) что дышит и моргает,
Кто правит его двуногими и четвероногими –
Какого бога мы почтили жертвенным возлиянием?»* [РВ., X. 121, 3].

Праджапати утверждается как единственное животворящее начало «мира живых».

*«Да не причинит нам вреда (тот), кто родитель земли
Или кто породил небо, (тот,) чьи законы истинны,
И кто породил высокие сверкающие воды –
Какого бога мы почтили жертвенным возлиянием?
О Праджапати! Никто, кроме тебя,
Не охватил все эти существа.
С каким желанием мы совершаем тебе возлияния, да сбудется оно для нас!
Какого бога мы почтили жертвенным возлиянием?»* [РВ., X. 121, 9–10].

Если ранее жрецы-поэты просили могучего и щедрого Индру о защите от врагов и богатстве, то в этом гимне они просят не причинить вреда, обращаясь к таинственному богу в безличной форме. Лишь в последней строфе поэт открывает имя «неизвестного бога» «Праджапати», выражая надежду, что возлияние будет принято, а желания сбудутся.

Гимн «Космический жар» [РВ., X. 190] представляет собой поэтическое размышление жреца-поэта о проблеме первотворения. Автор гимна обладал зрелым спекулятивным мышлением. Как и в гимне «Космоло-

гия», в этом гимне в качестве исходной реальности первотворения рассматривается космический жар (тапас). В гимне «Космический жар» процесс первотворения продуман глубже, более логически последовательно.

*«Закон и истина родились
Из воспламенившегося жара.
Из него родилась ночь,
Из него – волнующийся океан.*

*Из волнующегося океана
Родился год.
Распределяющий дни и ночи,
Владыка всего, что моргает.*

*Солнце-и-луну Дхатар
Последовательно установил по порядку,
И небо, и землю,
И воздушное пространство, затем свет» [РВ., X. 190, 1–3].*

Из «воспламенившегося космического жара» «родилась ночь» (непроявленная реальность), в которой были заданы «закон» (порядок, направленность к упорядоченности) и «истина» (сущность). Эта потаённая реальность породила «волнующийся океан» (желеобразную реальность космического масштаба), которая задала «последовательно по порядку» временную структуризацию всего сущего. В самом конце оформились небо, земля и пространство между ними.

Гимн «Косматые аскеты» [РВ., X. 136] раскрывает отношение поэтов-брахманов к аскетам-брахманам и отшельникам в самом начале аскетического движения. Для внешнего наблюдателя были не ясны ни цели, ни природа аскетического движения. Однако весьма прозрачно просматривался результат:

*«Косматый (несет) огонь, косматый (несет) яд.
Косматый несет две половины вселенной.
Косматый (делает, чтоб) мир увидел солнце.
Косматый зовется светилом» [РВ., X. 136, 1].*

«Косматые аскеты» – мистические существа особого рода. Поэтому автор гимна стремился образно раскрыть их потаённую природу. Аскеты, подобно могучему Индре, приобрели силу космического масштаба. Речь идет не столько о физической, сколько о магической силе аскетов, и эта сила имела обоюдоострый характер. С одной стороны, она несла позитивное начало («огонь»), с другой, как колдовская сила, была весьма опасна («яд»). Согласно второй строке, «косматый» не буквально – физически – несёт Землю и Небо, а как бы существует в масштабной системе Вселенной, питается её энергией, выступает её агентом. В двух последних строках речь идет не о чувственно воспринимаемых «солнце» и «свети-

ле». Аскеты-брахманы и отшельники, по сути, готовили древнеиндийское общество к восходу «солнца» магического знания. Как носителя мистически-метафизического знания, надо полагать, «косматого» называли «светилом».

*«Аскеты, подпоясанные ветром,
Одеваются в коричневые грязные одежды.
Они следуют порыву ветра,
Когда боги вошли (в них)...
Он летит по воздуху,
Глядя вниз на все формы.
Аскет каждому богу добрый
Друг, готовый на благое деяние...
Ваю для него сбивал (напиток),
Кунаннама выдавливала,
Когда косматый из сосуда с ядом
Пил вместе с Рудрой» [РВ., X. 136, 2, 4, 7].*

Как магически-космические существа, аскеты породнились с богами. Получается, что для древних индийцев «косматые» были ближе к богам, чем к людям. Вместе с тем, они были тесно связаны с демоническими силами.

Таким образом, в гимне «Косматые аскеты» запечатлено начало аскетического движения в Древней Индии, охватившего часть брахманов, ставших отшельниками. Как будет показано далее, их исходной ценностно-мыслительной установкой была битва за власть – социально-политическую, мистическую и умозрительно-спекулятивную. Важно отметить, что у истоков древнеиндийских ценностно-мыслительных преобразований устремления к нравственному совершенствованию практически отсутствовали. Моральная составляющая духовного развития не бралась в расчёт.

Надо полагать, **гимн «Ко Всем-Богам»** [РВ., X. 109], написанный в IV–III вв. до н.э., выражал главные социально-политические устремления брахманов о главенстве в древнеиндийском обществе. Гимн написан в назидание для кшатриев, хотя, судя по названию «Ко всем богам», речь идет о преступлении богов против брахмана. Из текста гимна следует, что якобы бог Сوما увел жену брахмана, что вызвало большой беспорядок не только в обществе, но и на высшем небе. По требованию Варуны и Митры «царь Сوما первым отдал обратно жену брахмана, не сердясь» [РВ., X. 109. 2]. Вот вся, казалось, ничем особенно не примечательная история. Между тем, этот гимн в мифологической форме отображал социально-политическое потрясение в древнеиндийском обществе, когда брахманы-аскеты приобрели авторитет риши, обладая могущественной магической силой, значительно усилили своё влияние в обществе. Из отшельников «косматых аскетов» они превратились в новую социально-политическую силу, перед которой вынуждены были склонить головы

воины-кшатрии. Надо полагать, что во время создания гимна не только брахману, но и его жене приписывалась магическая сила космического масштаба:

*«Страшно жена брахмана, приведенная (другим),
Она вызывает беспорядок на высшем небе»* [РВ., X. 109, 4].

Цель создания и смысл гимна содержится в шестой строфе:

*«Обратно отдали (ее) боги,
Обратно (должны отдать) и люди.
Цари, держащие (свое) слово,
Пусть отдают обратно жену брахману»* [РВ., X. 109, 6].

В этом гимне брахманы указывали кшатриям, а также всем слоям древнеиндийского общества, что нужно быть почтительными к брахманам и их женам. В интерпретации этой же истории в гимне «Жена брахмана» в АВ. угрозы будут ещё более жесткие. В этом гимне нашло отражение другое ценностно-мыслительное изменение: существенно уменьшилось значение силовой составляющей ведийских богов. Если ранее «все боги» восхищали красотой своей безграничной физической силы, то в этом гимне они предстают как мирские существа, которые, как провинившиеся дети, смиренно возвращают жену брахмана. Их сила перешла к брахманам, и поэтому они утратили свое мифологическое могущество.

В жизненном мире подвижников-брахманов важное место стала занимать женщина (жена брахмана), ради которой те готовы были поставить на колени (и поставили!) кшатриев, а также царей и даже богов. В Православии строгая аскеза монахов-исихастов преследует цель умерщвления вожделенных блудливых желаний. Православные монахи, достигшие святости, обычно были девственниками. Согласно Православию, вожделенные устремления к женщине закрывает доступ к Господу. В Древней Индии «косматые аскеты» мертвой хваткой держались за женщину. Знаменитый аскет-риши Яджнявалкья имел две жены. В Бр. сношение с женщиной рассматривалось как процесс священнодействия брахманов и отшельников.

В Бр. закладывались основы древнеиндийского учения о «йони» (лоно), которое займет важное место в ментальном пространстве древнеиндийской культуры. ***Только индийцы придали женскому половому органу метафизически-космологическое значение.*** «Затем он потер [руки] и сотворил огонь изо рта, [словно] из материнского лоно. Поэтому у обоих внутренняя поверхность лишена волос – ведь лишено волос внутри материнское лоно» [Бр., I. 4, 6]. В этом фрагменте рот человека сопоставляется с лоно. Знаменитый риши Яджнявалкья имел двух жен: Майтрейи и Катьяяни. Как известно, в Православии двоеженство считается большим грехом для мирянина. В дополнительном разделе Бр. читаем: «Ее лоно – жертвенный алтарь. Волоски – трава для жертвоприноше-

ния. Кожа – давила [сомы]. Labia pudenda – огонь в середине. Поистине, сколь велик мир того, кто совершает жертвоприношение ваджапея, столь велик мир того, кто производит совокупление, зная это. Он приобретает добрые дела женщин. Но у того, кто производит совокупление, не зная этого, женщины приобретают его добрые дела» [Бр., VI. 4, 3]. Из этого стиха следует, что, когда суровый аскет-брахман подходил к обнаженной женщине, он женское лоно мыслил, как «священный алтарь», сам процесс совокупления как процесс священнодействия, во время которого он получал от женщины добрые дела, отдавая ей свои накопленные добродетели.

В Чхандогья упанишаде брахман-риши соитие с женщиной рассматривает как священнодействие: «Он призывает [ее] – это звук «хим», он просит – это прастава, он ложится с женщиной – это удгитха, он ложится на женщину – это пратихара, он доходит до цели – это нидхана, он доходит до конца – это нидхана. Это вамадевья, вытканная на соитии. Кто знает, что эта вамадевья выткана на соитии, тот совершает соитие, возрождает себя с каждым соитием, достигает полного срока жизни, живет в блеске, богат потомством и скотом, велик славой. Да не избегает он ни одной женщины – такова заповедь» [Ч., II. 13, 1–2]. Закаленные многолетними суровыми подвигами подвижничества брахманы и отшельники не видели ничего греховного в освящении соития с женщиной.

Таким образом, М-10 представляет собой письменный источник, в котором запечатлены ценностно-мыслительные трансформации в архаическом мышлении древних ариев. Девять мандал РВ. представляли собой целостный комплекс архаического Духа Древней Индии. В VII в. до н.э. началась напряжённая мыслительная работа аскетов брахманов по осмыслению всего сущего, которая нашла отражение в Атхарваведе и Упанишадах. Когда в IV–III вв. до н.э. эти преобразовательные ценностно-мыслительные процессы подходили к завершению, возникла необходимость в интеграции с архаической ментальностью гимнов РВ. Высоко умные брахманы решили создать М-10, новосозданные тексты с прежними. Поэтому М-10 представляет собой сложное произведение, в котором натурлистически-силовая ментальность представлена в единстве с философскими построениями Упанишад.

ГЛАВА 2

АТХАРВАВЕДА – МАГИЧЕСКИЙ КОМПЛЕКС ДОСТИЖЕНИЯ МОГУЩЕСТВА БРАХМАНОВ В ИНДИИ

«Атхарвавэда» (atharvan – «древний риши», veda – «знание»; «книга заклинаний»; далее – АВ.) – священный текст индуизма, четвёртая Веда ведийского комплекса. Более древние названия АВ. «Атхарва» и «Атхарваангираса» отображают этапы её становления. Индуисты приписывают создание большей части АВ. знаменитым риши Брхигу и Ангирасу, а также частично Каушике, Васиштхе и Кашьяпе. Известно две редакции АВ. «Шаунакия» и «Пайппалада». Если гимны РВ. преимущественно обращены к ведийским богам, то большая часть заговоров АВ. связана с частной жизнью древних индийцев, различными магическими заклинаниями

Методологическая оценка текста

По-видимому, бóльшая часть гимнов и заговоров АВ. творилась в VI–IV вв. до н.э. В эпоху «подведения итогов» или великого синтеза, в III–I вв. до н.э., надо полагать, интенсивность «магических исследований» брахманов-магов значительно снизилась, что позволило редакторам АВ. в целом завершить работу. Отсюда следует, что гимны и заговоры АВ. являются носителями перестроенного духа среди брахманов и отшельников в Древней Индии. Трудно переоценить значение комплекса АВ., гимны и заговоры которой существенно дополняют картину ментальных сдвигов и преобразований в древнеиндийской культуре. В гимнах М-10 нашли отражение первые ценностно-мыслительные сдвиги в архаическом ментальном пространстве древнеиндийской культуры. В Упанишадах записана религиозно-философская работа брахманов и отшельников приблизительно VI–III вв. до н.э. АВ. проясняет многие, может быть, главные моменты хода древнеиндийской ментальной революции, которые не представлены в других письменных источниках. Для брахманов АВ. представляла важнейшей самхитой – главным тайным средством, обеспечившим им победу в социально-политической борьбе. В сознании брахманов АВ. стала более мощным оружием, чем смертоносная ваджра в руках могучего Индры.

В ходе завоеваний и междоусобиц в Древней Индии сформировалось традиционное общество, запечатлённое в гимнах РВ. Власть царей и, в целом, воинского сословия была неограниченной. Приблизительно во второй половине VII в. до н.э. в древнеиндийском обществе начали происходить существенные изменения, вызванные использованием металлических орудий и др., что привело к перестройке мифологических представлений, к развёртыванию рефлексивной работы к осмыслению природы всего сущего. Мудрые брахманы обнаружили, что они практически ничего не знают о богах, о мире и о себе. Чувство мистической опеки могучего и щедрого Индры, Агни, Варуны и других богов было существенно порушено. Поэтому брахманы в своей подвижнической деятельности помимо умозрительно-спекулятивной работы начали активно заниматься практической магией. М-10 и АВ. предоставляют достаточно свидетельств этому. Когда читаешь в У. об умозрительно-спекулятивных построениях брахманов и отшельников, то следует иметь в виду, что в это же время не менее продуктивно последние овладевали чудесами практической магии.

Согласно М-10 и АВ., в VI–IV вв. до н.э. увлечение колдовством и ведовством приобрело в Древней Индии массовый характер. Для древних индийцев главными стали угрозы не внешние, а внутренние – исходящие от ведьм и колдунов. Поэты-жрецы в АВ. просили ведийских богов о защите от колдунов и ведьм. Судя по всему, в результате «естественного отбора» в магических делах победили наиболее продвинутые специалисты – брахманы. Их деятельность была настолько эффективной, а победа настолько мощной, что они практически захватили власть в древнеиндийском обществе. Цари трепетали и почтительно склоняли головы перед непомерно вспыльчивыми брахманами, боясь их проклятий.

Предметом исследования в настоящей главе являются преимущественно гимны и заговоры, в которых отображается переосмысление прежних натуралистически-силовых представлений и ценностей, ярким маркером чего является центральное положение в структуре мироздания не богов, а брахмана, его жены и даже его коровы. При этом главной целью изучения АВ. является исследование формирования колдовского дискурса брахманов, устрашающее значение которого обеспечит имладычество в древнеиндийском обществе.

2.1. Концептуальное ядро «Атхарваведы»

В самхите АВ. имеется достаточно большое количество гимнов, по содержанию не связанных ни с ритуалом, ни с заговором. Они представляют собой опыты осмысления мировоззренческих проблем, создавав-

ших общую картину мироздания, которые не найдешь даже в Упанишадах. Поэтому эти гимны можно отнести к разряду «концептуальных».

В М-10 и в АВ. имеются гимны, которые почти совпадают по содержанию. Названия этих гимнов также нередко совпадают. При сравнительном анализе этих почти одинаковых гимнов открывается возможность прояснить, из какого произведения шло заимствование и почему, а также, в каком направлении шли ценностно-мыслительные сдвиги в мышлении брахманов. Анализ пар гимнов показал, что заимствование большей частью шло из М-10 в АВ. Это означает, что гимны М-10 по времени создавались раньше гимнов АВ. Как уже отмечалось, в гимнах М-10 запечатлено самое начало ценностно-мыслительных и тематических изменений в древнеиндийском дискурсе. Когда в формирующийся свод гимнов и заговоров АВ. вносились гимны из М-10, то последние уже утратили свою «горячую новизну», почему их и приходилось немного «осовременивать», приближая к изменяющейся ментальности. Поскольку общий анализ этих гимнов был проведен в моей книге «Метафизика Пути» (2017), то в этом исследовании я ограничусь лишь отслеживанием ценностно-мыслительных и тематических изменений в дискурсе брахманов. Если исходить из того, что эти гимны М-10 создавались приблизительно в VI–IV вв. до н.э., то работа над ними в составе АВ., скорее всего в IV вв. до н.э.

Гимны «**Пуруша**» [РВ., X. 90] в М-10 и «**Пуруше**» [АВ., XIX. 6] в АВ. практически совпадают по содержанию и объёму, что показывает, что тема «пуруши» в космогонических построениях дальнейшего развития не получила. Если при жертвенном расчленении Пуруши в гимне М-10 брахманы произошли из его рта, то в АВ. «брахман был его лицом», что показывает повышение авторитета и статуса брахманов. Гимны «**К священной Речи-Вач**» [РВ., X. 125] в М-10 и «**Самовосхваление Священной Речи-Вач**» [АВ., IV. 30] в АВ. практически совпадают. Одноименные гимны «**К неизвестному богу**» в М-10 [РВ., X. 121] и в АВ. [АВ., IV. 2] также практически совпадают, с той разницей, что в последнем имя неизвестного бога Праджапати не упоминается и, таким образом, усиливается мистическая тайна великого, всё порождающего бога. В то время как для брахманов-жрецов, создававших М-10, на первом месте был ритуал: *«С каким желанием мы совершаем тебе возлияния, да сбудется оно для нас! Какого бога мы почтили жертвенным возлиянием?»* [РВ., X. 121, 10].

Таким образом, рассмотренные выше пары гимнов из М-10 и АВ. показывают преемственность и ценностно-мыслительную связь самхит РВ. и АВ. В большом массиве древнеиндийских письменных источников три священных памятника РВ., АВ. и Мхб. выполняли системообразующую функцию и, вместе с тем, отображали поступательное развитие древнеиндийского Духа. Другие письменные памятники так или иначе примыкают к какому-либо из этих комплексов. Гимны РВ. отображают ментальность архаического натуралистически-силового жизненного мира

древних индийцев (до VI в. до н.э.). Определяющими векторами развития АВ. были интенсивная философская и магическая деятельность брахманов в VI–IV вв. до н.э., воплощённая в заговорах самхиты. Многоотомный комплекс Мхб. выполнял функцию синтеза всего наработанного материала в единое целое в III–I вв. до н.э. Поскольку между выделенными основными периодами развития древнеиндийской культуры границы были весьма размыты и в письменных источниках не фиксируются, то представленные датировки следует рассматривать как приблизительные ориентиры, которые позволяют структурировать и существенно уточнить построение и развитие жизненного мира древнеиндийской культуры.

АВ. представляет собой сложную самхиту священного ведийского комплекса, гимны и заговоры которой позволяют исследовать формирование своеобразного мистически-метафизического мышления брахманов, которое не нашло отражение в других письменных источниках. Начнем с изучения запечатлённой в АВ. трансформации природы ведийских богов. После натуралистически-силового обвала боги ведийского пантеона «не умерли». Они «выжили» благодаря тесным и продуктивным связям и отношениям с брахманами-магами. Брахман, как субъект магического действия, воздействовал на объект через посредника. В сверхъестественном посреднике содержалась вся колдовская сила брахманов. В АВ. таким мистическим посредником выступали ведийские боги.

Небольшой гимн **«К разным божественным понятиям»** [АВ., VI. 41] представляет собой своеобразную молитву:

*«Духу, сознанию, силе видения,
Намерению и познанию,
Мысли, (тому), что услышано (от бога), зрению
Мы хотим выразить почтение возлиянием.
Выдоху, дыханию,
Вдоху многонасыщающему,
Сарасвати, широко раскинувшейся,
Мы хотим выразить почтение возлиянием.
Да не оставят нас риши, которые божественные,
Защищающие (нас) самих, которые самозародились из нас самих!
О, бессмертные, позаботьтесь о нас, смертных!
Дайте срок жизни, чтобы мы жили дальше!»* [АВ., VI. 41, 1–3].

Этот гимн-молитва убедительно показывает существенную ценностно-мыслительную трансформацию древнеиндийской ментальности. Автор гимна в значительной степени вышел из системы координат натуралистически-силового ментального пространства. Он уже не обращается к богам, олицетворявшим господствующие природные стихии грозы, огня, солнца, утренней зари и другим. Упоминание богини Сарасвати не должно смущать, потому что она являлась богиней Речи. Брахман просит милосердия у человеческих способностей сознания, познания, зрения, дыхания и других, которые рассматривались как внешние, объективные

реальности, задававшие новую систему координат его жизненного мира. Для брахмана-мага среди означенных понятий особенно важными были мистические средства: «дух», «сила видения», «намерение», «то, что услышано (от Бога)». Поэтому он не просил традиционных для эпохи РВ. коров, коней, добычи, богатства. Человеческие же способности наделялись высшим статусом, рассматривались как божественные, носители которых мыслились брахманы риши.

Гимн «**На мудрость**» [АВ., VI. 108] представляет собой индийский опыт осмысления одной из самых актуальных тем раннего этапа осевого времени приблизительно второй половины VI–V вв. до н.э. от Индии на востоке до Иерусалима, Афин и Кротона на западе – темы «мудрости». Её запустили в теоретическую разработку персидские мыслители-зороастрийцы, которые осмысливали «мудрость» как священную, объективную, чисто духовную реальность («Дух разума», «Правда», «Истина»), как один из главных атрибутов бога Ахура-Мазды. Грек из Эфеса Гераклит, вероятно, под влиянием зороастрийского учения сформулировал несколько глубокомысленных афоризмов о «Логосе», которые получили развитие в античной философии и даже в христианской теологии. Пифагор также под влиянием зороастризма мыслил это священное бытие как объективную, рациональную, сущностную реальность чисел. Тему «Премудрости» активно разрабатывали древнееврейские интеллектуалы в книгах «Притчи Соломона», «Екклесиаст», «Премудрости Соломона», «Премудрости Иисуса, сына Сирахова». У древнеиндийских мистиков брахманов и отшельников тема «мудрости» долгое время не вызывала живого интереса. В У. эта тема растворяется в темах «речь», «знание», «Атман» и др. По-видимому, маг брахман решил изложить собственные представления на эту тему под влиянием западных умозрительных размышлений о «мудрости».

Из этого гимна следует, что «мудрость» понималась древнеиндийским мыслителем, как своеобразная, объективная, телесная реальность, что позволяет отнести создание этого гимна ко времени до буддистского духовного прорыва.

*«Ты к нам сперва приди, о мудрость,
С коровами, с конями,
Ты – с лучами солнца!
Ты достойна почитания у нас» [АВ., VI. 108, 1].*

Автор гимна мыслил «мудрость» как объективную, телесную реальность вместе с «коровами», «конями» и «лучами солнца». Он заявляет, что она «достойна почитания у нас». При этом он погружает «мудрость» в мистическое пространство молитвы:

*«Мудрость я призываю сперва,
Полную молитвы, погоняемую молитвой, восхваленную риши» [АВ., VI. 108, 2].*

Примечательно, что во время творения гимна риши уже заняли место высшего авторитета (выше богов). Поэтому для мага поэта было важно всячески выделить это обстоятельство:

*«(Та) прекрасная мудрость, что знают риши, –
Ей мы велим войти в меня.
(Та) мудрость, что знают риши,
Создавшие существа, мудрые, –
С помощью этой мудрости, о Агни,
Сделай меня сегодня мудрым!
Мудрость вечером, мудрость утром,
Мудрость около полудня,
Мудрость с лучами солнца –
Заклинанием мы велим (ей) войти в нас» [АВ., VI. 108, 3–5].*

Автор гимна призывает бога Агни сделать мудрость постоянным спутником его жизни. Брахман-маг полагается на надежный механизм заговора для приобретения мудрости.

Важное место в АВ. занимал гимн **«Брахман»** [АВ., IV. 1], в котором возвышается статус брахманов-магов до космических масштабов. Из гимна следует, что божественная реальность *Брахмана* возникла после рождения брахмана. Брахман «рожден первым на востоке», на самом предпочтительном месте:

*«Брахмана, рожденного первым на востоке,
Выделил Вена из ярко светящейся границы.
Он вы(делил) глубинные и поверхностные его формы,
Лоно сущего и не-сущего» [АВ., IV. 1, 1].*

Одним из значимых гимнов самхиты АВ. является гимн **«Скамбхе»** [АВ., X. 7]. Слово «скамбха» комментаторы переводят от глагола skambh- «подпирать», «укреплять» (skambhâ – «опора», «столб»). «Слово skambhâ-эпитетами не определяется», – отмечает автор русского перевода АВ Т. Я. Елизаренкова [4, с. 249]. Гимн «Скамбхе», включающий 49 строф, состоит большей частью из вопросов, посредством которых автор стремится уточнить первоосновы мироздания. Он настойчиво вопрошает:

*«В каком его члене находится (космический) жар?
В каком его члене помещен (космический) закон?
Где обет, где вера в нем находится?
В каком его члене заключена правда?..
В каком его члене находится земля?
В каком члене находится воздушное пространство?
В каком члене находится помещенное (туда) небо?
В каком члене находится то, что выше неба?..
На кого опираясь, Праджапати
Поддержал все миры –
Поведай про этого Скамбху: каков же он?..*

*Где Агни, луна, солнце,
Ветер пребывают закрепленные...
Где риши перворожденные,
Гимны, напев, жертвенная формула, великая (земля),
В ком закреплен единственный риши –
Поведай про этого Скамбху: каков же он?» [АВ., X. 7, 1, 3, 7, 12, 14–15].*

Автор гимна озабочен не столько изучением природы и космоса, сколько уяснением роли таинственного Скамбхи, Праджапати, риши, которые представляли для него первичную реальность.

*«Высоки по имени те боги,
Которые родились из не-сущего.
Тот один член Скамбхи
Люди называют не-сущим, (находящимся) по ту сторону...
В Скамбхе – миры, в Скамбхе – космический жар,
В Скамбхе помещен космический закон.
О Скамбха, я знаю тебя воочию.
В Индре помещено все вместе.
В Индре – миры, в Индре – космический жар,
В Индре помещен космический закон.
О Индра, я знаю тебя воочию.
В Скамбхе все установлено» [АВ., X. 7, 25, 29–30].*

По мнению автора гимна, в Скамбхе «всё установлено» и из неё всё вышло, «космический жар» и «космический закон». Природа и космос не были предметом изучения брахманов. Из этого гимна следует, что брахманы были преимущественно озабочены мыслительным конструированием первооснов метафизического бытия, которые к онтологическим основаниям мироздания имели отдалённое отношение.

«Гимн Скамбхе» (АВ., X. 8) уточняет предыдущий. В частности, в этом гимне уточняется, что Атман был более фундаментальной реальностью по отношению к бытию Скамбхи:

*«В Скамбхе (находится) все то, (что) наделено атманом,
Что дышит и что моргает» [АВ., X. 8, 2].*

Согласно брахманам, Праджапати является первоисточком движения всего сущего.

*«Праджапати движется в утробе, внутри.
Невидимый, он рождается многократно» [АВ., X. 8, 13].*

Невидимый Праджапати как *regretuum mobile* движется в утробе метафизической реальности.

*«Все видят глазами,
Не все знают мыслью» [АВ., X. 8, 14].*

Автор гимна созерцал таинственную картину происхождения всего сущего.

*«На тысячи дней пути простерты его крылья,
Этого золотистого лебедя, летящего в небо.
Взяв всех богов к себе на грудь,
Он движется, озирая все существа.
Истиной он сжигает в высоте,
Брахманом он различает, обращенный к нам.
Дыханием он дышит крест-накрест,
(Тот), на котором покоится главное» [АВ., X. 8, 18–19].*

Гимн **«Восхваление остатка жертвоприношения»** [АВ., XI. 7] носит назидательный характер. Автор всячески стремился запугать тех верующих, кто нерадиво относился к остаткам жертвоприношения, для чего постарался максимально использовать все концептуальные ресурсы.

*«В (остатке) помещены имя и форма.
В остатке помещено мироздание.
В остатке Индра и Агни –
Все помещено вместе внутри.
В остатке небо-и-земля –
Все существование помещено вместе.
Воды, океан в остатке
Помещены, луна, ветер.
Сущее в остатке и не-сущее, оба (помещены),
Смерть, бодрость, Праджapati.
(Существа), связанные с мирозданием, опираются на остаток,
А также вра(?) и дра(?) и благополучие у меня» [АВ., XI. 7, 1–3].*

В этом гимне в сознание верующих внедряется идея о том, что малая (возможно, бесконечно малая) часть жертвоприношения содержит в себе всё (бесконечно большое) мироздание и, соответственно, оказывает на него определяющее влияние.

*«Радость, благожелательность, спокойствие,
Удовольствие, питательная сила, бессмертие, мощь –
В остатке все встречающиеся
Желания желанием удовлетворены.
Девять земель, океаны,
Небеса помещены в остатке.
Светит солнце в остатке,
День и ночь...
(Космический) закон, истина, покаяние, царствование, ...
Мужество, удача, сила в силе.
Успех, могущество, намерение, ...
Гимны, мелодии, (стихотворные) размеры,
Повествование о древнем вместе с жертвенной формулой –
Из остатка родились на небе*

Все боги, обитающие на небе» [АВ., XI. 7, 13–14, 17, 18, 24].

Согласно автору гимна, покаяние, мужество, гимны, мелодии следует мыслить, как объективированные в остатках жертвоприношения.

В гимне **«Восхваление дыхания»** [АВ., XI. 4] дыхание (prana) рассматривается, как исходная, первосушностная объективная реальность по отношению ко всем иным реальностям. Автор гимна показал универсальность действия первопринципа дыхания в системе мироздания.

*«Поклон дыханию,
Во власти которого весь этот (мир),
Которое было повелителем всего,
В котором покоится все» [АВ., XI. 4, 1].*

Согласно религиозно-философскому дискурсу брахманов, дыхание есть сущностное бытие всего сущего в мире. Оно в громе, молнии, в дожде, в ячмене, рисе и других. Дыхание – это благословенная реальность:

*«Когда дыхание залило
Дождем великую землю,
Животные ликут от этого» [АВ., XI. 4, 5].
«Дыхание одевает людей,
Как отец любимого сына.
Ведь дыхание – повелитель всего» [АВ., XI. 4, 10].
«Когда дыхание залило
Дождем великую землю,
Рождаются травы,
А также любые растения» [АВ., XI. 4, 17].*

Брахманы полагали, что универсальная первосушностная реальность prana существует как на небе, так и в утробе человека:

*«Дыхание почитают боги.
Дыхание может поместить в высший мир
Того, кто говорит правду.
Дыхание – Вираджд, дыхание – Указующая (богиня),
Все почитают дыхание.
Дыхание – солнце (и) луна.
Дыхание называют Праджapati» [АВ., XI. 4, 11–12].
«Человек в утробе
Выдыхает (и) вдыхает.
Когда ты, дыхание, оживляешь (его),
Тогда он рождается снова» [АВ., XI. 4, 14].*

Дыхание составляет сущность универсального первопринципа порождения бога Праджapati. Согласно «идеологии» магов-брахманов, которая последовательно и методично проведена в текстах АВ., в системе мироздания главными дирижерами являются исключительно брахманы:

*«Происходящие от Атхарванов, происходящие от Ангирасов, ...
Растения возникают,
Когда ты, о дыхание, оживляешь (их)» [АВ., XI. 4, 16].
(То), что повелевает этим всячески рождающимся,
Шевелящимся везде,
Неутомимое, мудрое благодаря брахману,
Дыхание пусть последует за мной!» [АВ., XI. 4, 24].*

Гимн «Восхваление дыхания» и подобные ему выполняли важную функцию в формировании мыслительного дискурса брахманов.

Среди всех гимнов АВ. впечатляет гимн **«К Земле»** [АВ., XII. 1]. В мифологиях народов мира обычно восхвалялась не столько Земля, сколько божество, которое её персонифицировало. В известном орфическом гимне «Деметре» излагались, по существу, представления о человеческой истории. В гимне «К Земле» древнеиндийского поэта вдохновенно поэтизировалась Земля как универсальная, всеохватывающая поверхность, как милосердное, щедрое основание обитания людей. Когда сегодня израненная, изувеченная современными изошрёнными технологиями, Земля обильно кровоточит на всех континентах и в водах мирового океана, она словами мудрого древнеиндийского поэта словно взывает о помощи, молит неблагодарное человечество XXI века о спасении.

*«На ком (находятся) океан и река, воды,
На ком возникли пища (и) пашни,
На ком оживает то, что дышит (и) шевелится, –
Пусть эта Земля даст нам право пить первыми!» [АВ., XII. 1, 3].
«Кто несёт (на себе) множество того, что дышит (и) шевелится, –
Пусть эта Земля поместит нас среди коров и пищи!
На ком прежде расселялись прежние люди,
На ком боги победили асуров» [АВ., XII. 1, 4–5].
«Все несущая (на себе), охраняющая добро, твердо стоящая,
Златогрудая, успокаивающая мир живых,
Несущая Агни Вайшванару Земля» [АВ., XII. 1, 6].
«Земля, чье бессмертное сердце
Окутано истиной на высшем небосводе» [АВ., XII. 1, 8].
«Эта Земля, наша мать» [АВ., XII. 1, 10].
«Я обращаюсь к чистой Земле,
К терпеливой Земле, возрастающей от молитвы.
Пусть сидим мы на тебе, о Земля,
На несущей питательную силу, процветание, долю в еде, жир!» [АВ., XII. 1, 29].
«О Земля, будь нам благом!» [АВ., XII. 1, 32].
«Когда мы ложимся на тебя, распростертые,
(Касаясь) ребрами (тебя), обращенную (к нам),
Не повреди нас, Земля, в этом случае,
О (ты), служащая ложем для всего!..
О очищающая, да не пораню я*

*Ни твое уязвимое место, ни твое сердце!» [АВ., XII. 1, 34–35].
«Несущая (на себе) глупого, несущая (и) почтенного,
Терпящая наличие хорошего-и-плохого» [АВ., XII. 1, 48].
«Дружелюбная, благоуханная, мягкая,
С выменем, полным сладкого напитка, богатая молоком,
Земля пусть заступится за меня» [АВ., XII. 1, 59].
«Ты – вместилище людей» [АВ., XII. 1, 61].*

В восхвалении матери Земли автор гимна внедряет главную мысль об основополагающей значимости брахманов:

*«Высокая истина, грозный (космический) закон, посвящение, покаяние,
Брахман, жертва поддерживают Землю» [АВ., XII. 1, 1].*

Согласно автору гимна, могущественный брахман поддерживает Землю. Горделивые брахманы, мыслившие себя выше богов и царей, не знали подлинного покаяния и смирения. Они использовали покаяние в качестве внешнего украшения, скрывавшего их непомерную гордыню. Последняя проявляется в полной мере в следующем стихе:

*«Я – покоряющий,
«Высший» по имени на Земле.
Я – мощно покоряющий, всепокоряющий,
Способный покорить одну область за другой» [АВ., XII. 1, 54].*

Человек, обладавший примитивными технологиями, букашка на благословенном теле Земли уже тогда мыслил себя Её властелином!

*«Агни – в Земле, в растениях.
Воды несут Агни, Агни – в камнях.
Агни – внутри людей.
Агни в коровах (и) в конях.
Агни пылает на небе.
Широкий воздушный простор принадлежит богу Агни.
Смертные зажигают Агни
Как перевозчика жертв, любителя жира» [АВ., XII. 1, 19–20].*

Брахманы-маги всем своим существом мистически ощущали и мыслили священную стихию огня во всём сущем. В АВ. мистическая сила бога Агни получила дальнейшее развитие, а в магической технологии брахманов Его значение только усилилось.

В мировоззренческом отношении гимн «К Рохите – Красному Солнцу» [АВ., XIII. 1] дополняет гимн «К Земле», довершает картину мироздания брахманов. Автор гимна отдает приоритет в творении Неба и Земли богу Рохите:

*«Рохита породил Небо-и-Землю.
Там Парамештхин протянул нить...
Он укрепил (своею) силой Небо-и-Землю.*

*Рохита укрепил Небо-и-Землю,
Им было установлено (светлое) небо, им – небосвод,
Им воздух (и) пространства были измерены.
Благодаря ему боги нашли бессмертие.
Рохита изучал многообразную (вселенную)» [АВ., XIII. 1, 6–8].
«Рохита стоял наверху на небосводе,
Порождая все формы, (этот) юный поэт» [АВ., XIII. 1, 11].*

Автор гимна создал своеобразную картину первотворения, согласно которой божественная лань Рохит, воплощение богини речи Вак (vās, букв. «речь», «слово»), породила Небо-и-Землю, укрепила небосвод, создав место обитания для богов. В списках преемственности учителей в Бр. Парамештхин (санскр., «стоящий на самом высоком месте»), один из сыновей бога Праджапати, значился первым риши. Согласно этим замысловатым построениям, основной движущей силой первотворения была священная реальность Речи. При этом участие принимал брахман риши Парамештхин. Из бытия Речи возникло всё, обладающее духом и жертвенный ритуал:

*«Рохита создал все, обладающее духом» [АВ., XIII. 1, 52].
«Рохита родитель жертвы и (ее) рот» [АВ., XIII. 1, 13].*

Пребывая в священном пространстве Речи, поэт-брахман приносил восхваления Рохит: «Речью, слухом, мыслью я совершаю возлияние Рохите» [АВ., XIII. 1, 13]. Гимн завершается навязчивой «брахманистской пропагандой», демонстрирующей высший авторитет брахмана в системе мироздания:

*«Огонь Рохиты, нашедшего (небесный) свет,
Зажигается с помощью брахмана...
Два огня, усиливаемые брахманом,
Усиленные брахманом, получившие возлияние брахманом» [АВ., XIII. 1, 48–49].*

Запугивание древнеиндийских обывателей колдовской силой брахманов служит верным признаком позднего происхождения гимна, когда страх проклятия брахмана парализовал волю каждого, от кшатрия до шудры:

*«Кто пнет корову ногой
И (кто) мочится навстречу солнцу...
Ты, что проходишь мимо меня, пересекая (мою) тень,
И между мной и костром, –
У тебя, такого, я вырубаяю корень.
Ты не будешь в дальнейшем отбрасывать тень» [АВ., XIII. 1, 56–57].*

В гимнах «Тело человека» [АВ., X. 2] и «Мистический гимн» [АВ., XI. 8], которые взаимно дополняют друг друга, предметом рассмотрения

стала важная для брахманов-магов тема «тела человека». Судя по заговорам АВ., в VI–IV вв. до н.э. многие брахманы в мирском бытии были не только жрецами, но и целителями-магами. Они детально изучали тело человека, отдельные его части и их функциональное значение. Из 33-х строф гимна «Тело человека» 21 состоит из вопросов о происхождении не только частей человеческого тела, но и чувствующей и духовной его составляющих. Приведем самые примечательные:

*«Кем была собрана плоть? Кем – две лодыжки?» [АВ., X. 2, 1].
«Разведя две ноги, куда же их приставили?
А сочленения двух колен? Кто же осмыслит это?» [АВ., X. 2, 2].
«Тот), который его мозг, лоб (создал),
Затылок (?), кто первым (создал) череп» [АВ., X. 2, 8].
«Удача, совершенная удача, неудача,
Мысль, подъемы – откуда?» [АВ., X. 2, 10].
«Кто в нем установил форму?
Кто – величину и имя?
Кто в нем – способность к движению? Кто – способность
к различению?
Кто в Человеке поступки (установил)?» [АВ., X. 2, 12].
«Кто пробудил в нем мудрость?
Кто наделил музыкой, кто танцами?
Благодаря кому покрыл он эту землю?
Благодаря кому он объял небо?
Благодаря кому Человек величием
Под стать горам? Благодаря кому (под стать) деяниям? ...
Благодаря кому – жертва и вера?
Благодаря кому в нем установлен разум?» [АВ., X. 2, 17–19].*

Древнеиндийские мудрецы в осмыслении человеческой целостности стремились найти её элементарные составляющие, т. е. использовали преимущественно аналитический подход. По их мнению, «собрать» человека в единое целое должна была внешняя сила. Кто сотворил человека? Эту созидательную работу мог совершить только брахман:

*«Брахманом земля установлена.
Брахман(ом) наверху помещено небо.
Брахман(ом) это устремленное вверх и поперек
Воздушное пространство помещено, протяженность.
Голову его шив,
Также и сердце, Атхарван
Вверх из мозга, (он), очищающийся,
Привел в движение (ветер), из темени.
В самом деле, эта голова Атхарвана –
Сжатый божественный сосуд.
Дыхание охраняет эту голову,
Пища, а также разум.
Ввысь ли был он создан, поперек ли был он создан?*

*Возник ли Человек во всех направлениях?
Кто знает крепость брахмана,
По которой зовется Человек,
Кто в самом деле знает эту крепость брахмана,
Окутанную бессмертием,
Тому и брахман, и что от брахмана
Дают зрение, дыхание, потомство» [АВ., X. 2, 25–29].*

Поскольку брахманы создавали свои гимны не только для внутреннего, но и для внешнего пользования, то насколько должен был возвыситься авторитет и власть брахманов в древнеиндийском обществе, чтобы безропотно принимались утверждения об установлении последними земли и неба, а также «сборке» человека!

*«Какое наделенное атманом чудо в нем,
Это знают лишь знатоки брахмана» [АВ., X. 2, 32].*

«Мистический гимн» [АВ., XI. 8] был создан несколько позднее гимна «Тело человека», как его мыслительное продолжение, поскольку здесь даются ответы на поставленные вопросы, т. е. в нём проявляется более зрелое спекулятивное мышление. Автор гимна идёт дальше по оси времени в прошлое и задается вопросом: откуда пришли части тела человека?

*«Члены (тела), суставы, костный мозг,
Мясо кто (и) откуда принес?» [АВ., XI. 8, 12].*

В четвертой строфе выделяется сущностная структура тела человека, которая, предполагается, обеспечивает его функционирование как целого:

*«Вдох-и-выдох, зрение, слух,
(То), что непреходящая и преходящая,
Общее дыхание-и-дыхание вверх, речь, мысль –
Это они обеспечили замысел» [АВ., XI. 8, 4].*

Согласно гимну, тело человека как агрегат органов создали и соединили в единое целое (в «дом») боги и некий «великий составитель» (может быть, Праджапати?):

*«Слив целиком всего смертного,
Боги вошли в человека» [АВ., XI. 8, 13].
«Голову, руки, а также лицо,
Язык и затылок, позвонки –
Все это обернув кожей,
Составил вместе великий составитель» [АВ., XI. 8, 15].*

Так описан путь создания тела, как организма первого человека:

*«То великое тело, которое лежало,
Составленное составителем,*

*Кто снабдил его цветом,
Благодаря которому сегодня здесь оно сверкает?
Все боги помогали» [АВ., XI. 8, 16–17].
«Боги, сделав смертного (своим) домом,
Вошли в человека» [АВ., XI. 8, 18].*

После построения организма человека («дома») начался процесс его «заселения» различными объективными, телесными способностями:

*«Сон, усталость, расслабление,
Божества по имени несчастья,
Старость, облысение, поседение
Вошли затем в тело.
Воровство, злодеяние, обман,
Истина, жертва, великая слава,
Сила, власть и могущество
Вошли затем в тело» [АВ., XI. 8, 19–20].
«Мысли, все решения
Вошли затем в тело» [АВ., XI. 8, 27].
«В тело вошел брахман,
На теле (был) Праджапати» [АВ., XI. 8, 30].*

В творении тела первого человека главным субъектом действия мог быть только брахман:

*«...тот, кто знает
Человека, считает: Это брахман.
Ведь все божества сидят
В нем, как коровы в хлеву» [АВ., XI. 8, 32].*

Таким образом, человек мыслился, как его тело, заполненное множеством объективных телесных реальностей-способностей. В гимне дважды утверждается:

*«Покаяние, а также действие были
Внутри великого волнующегося потока.
Ведь покаяние родилось из действия» [АВ., XI. 8, 6].*

Покаяния брахманов и отшельников рассматривалось, как мистическая составляющая космического действия, имевшая мистическую связь с божеством.

Гимны, составляющим концептуальное ядро АВ., в своей совокупности создавали сложную мыслительную конструкцию, в которой изучение космоса, материального мира, природы человека, социального бытия не было представлено. Таким образом, концептуальные гимны АВ. выстраивали систему мыслительных представлений, которая имела весьма отдалённое отношение к построению мироздания. Поэты брахманы преимущественно стремились показать первостепенное значение брахманов не только в обществе, но и в построении мироздания.

2.2. Ведийские боги в магической подтанцовке брахманов

АВ. открывает возможность проследить изменение роли богов ведийского пантеона в ходе дальнейшего развития древнеиндийского Духа. Согласно материалам М-10 и АВ., выстраивается следующая последовательность событий. Деформация натуралистически-силовой системы координат ментального пространства древнеиндийской культуры приблизительно во второй половине VII в. до н.э. привела к ослаблению, казалось, несокрушимой значимости богов Индры, Варуны и других. Это обстоятельство открыло ящик Пандоры, из которого вырвались на свободу необузданные чувственные страсти и вожделения. Особую опасность представляла эпидемия магии и колдовства, захватившая всё древнеиндийское общество. Казалось, ведьмы и колдуны, свирепые демоны-оборотни ракшасы и другие темные силы поработили всё население.

Первоначально брахманы были не в состоянии им противостоять. Они возглавили смертельную борьбу с бесовским отродьем, призвав на помощь ведийских богов. В гимнах и заговорах АВ. боги Индра, Агни, Варуна и др. начали выполнять функции главных сил в преследовании и уничтожении жестоких ракшасов, ведьм и колдунов. В архаические времена, судя по гимнам РВ., они подобными делами практически не занимались. Если ранее они вели смертельные битвы с природными силами и преимущественно с туземным, враждебным ариям, населением, то сейчас фронт борьбы с таинственными колдовскими силами развернулся в мистическом пространстве. По мере того, как брахманы овладевали технологией заговора, роль ведийских богов в мистической борьбе ослабевала.

Приблизительно, в начале II в. до н.э., когда сопротивление бесовских сил было сломлено и общественная жизнь оказалась под контролем брахманов, ведийские боги стали выполнять служебную, вспомогательную роль в заговорах древнеиндийских жрецов. Брахманы-победители заняли центральное положение в древнеиндийском обществе, закрепив его соответствующим образом в мифологии эпохи великого синтеза. Логика исторического противостояния брахманов и колдовских сил открывает возможность провести хронологическую структуризацию гимнов и заговоров АВ., которая даёт достаточно маркеров для временной оценки создания произведений самхиты. Большую часть обращённых к тому или иному богу гимнов и заговоров правомерно отнести к VI в. до н.э. Они преимущественно посвящены смертельной борьбе с колдовскими силами и переполнены призывами о помощи к ведийским богам. В более поздних заговорах магическая практика брахманов принуждает богов к преследованию колдунов и ракшасов.

Функциональные трансформации могучего Индры

В гимнах, посвященных Индре, перед нами предстает всё тот же мощный, любимый, прославленный своей добротой и щедростью, бог-красавец. Очарование Индры особого рода. Перед ним арии не трепетали от страха. Для них Индра был добродушным здоровяком, не сторонившимся выпить с ними на жертвенной соломе благодостный напиток сому. В гимне «**К Индре**» [АВ., II. 5] жрец-поэт называет его «**покоритель сильных, друг**» (3). По сравнению с архаическими временами, запечатленными в РВ., в АВ. Индра стал более пьющим хмельной напиток:

*«Индра, радуйся, мчись вперед,
Приезжай, о герой, на двух буланных конях!
Напивайся здесь, о думающий о выжатом (соме),
Любящий сладость, довольный опьянением!»* [АВ., II. 5, 1].

Нередко Индра побеждал своих «**врагов в опьянении сомой**» [АВ., II. 5, 3]. Как близкого друга поэт призывает:

*«Пусть войдут в тебя выжатые (соки), о Индра!
Наполни живот! Действуй, о могучий!
Приди к нам (в ответ) на молитву!
Услышь (мой) призыв! Наслаждайся моими песнями, о Индра!
Опьяняйся здесь со своими союзниками на великую радость!»* [АВ., II. 5, 4].

Однако было бы несправедливо работающего Индру рассматривать как бога, чрезмерно увлекающегося «выпивкой». Как мы знаем, он употреблял не хмельное вино в перерывах между битвами с ракшасами и ведьмами, а, напротив, в ходе сложного ритуала и многочисленных восхвалений вкушал священный напиток, представлявший собой воплощение самого бога Сомы. Мистическая сила Сомы, таким образом, наполняла изнутри Индру и вдохновляла его на ратные подвиги. Поэтому жрецы нередко свои гимны называли «**Индре-Соме**» [АВ., VIII. 4], потому что последние рассматривались древними индийцами как единая божественная реальность. Вдохновенный поэт-жрец взывает к любимым богам о спасении:

*«О Индра-Сома, спалите ракшаса, придавите (его)!
Повергните ниц, о два быка, тех, кто крепнет во мраке!
Раздробите безумных, сожгите (их) дотла!
Убейте, столкните, заколите атринов!
О Индра-Сома, пусть говорящего злое
Охватит злое пламя, словно котелок, стоящий на огне!
Ненавистнику молитвы, пожирателю сырого мяса
с грозным взглядом,
Кимидину даруйте неистощимую ненависть!
О Индра-Сома, пронзите злодеев в глубине пропасти,*

*Во мраке, где не за что ухватиться,
Чтобы оттуда никто из них не выбрался!
Да послужит эта ваша яростная мощь для господства (над ними)!
О Индра-Сома, швырните с неба (и) с земли
Смертельное оружие, расплющивающее говорящего злое!
Вытешите звучную (дубину грома) из гор,
Которую вы спалите ракшаса растущего!» [АВ., VIII. 4, 1–4].*

Гимн «**К Индре – на отсутствие страха**» [АВ., XIX. 15] в полной мере передает всеобщее настроение отчаяния и страха, охватившее древнеиндийское общество, когда брахманы еще не набрали магической силы, древние индийцы просили защиты у Индры, Агни, Варуны и других ведийских богов.

*«Чего мы, Индра, боимся,
От этого нам создай отсутствие страха!
О щедрый, помоги ты нам своими поддержками,
Убей жену ненавидящих (и) презирающих нас!..
Отсутствие страха пусть создаст нам воздушный простор,
Отсутствие страха – Небо-и-Земля – оба они,
Отсутствие страха сзади, отсутствие страха спереди,
Сверху, снизу пусть нам будет отсутствие страха!
Отсутствие страха от друга, отсутствие страха от недруга,
Отсутствие страха от знакомого, отсутствие страха (от того),
кто далеко впереди.
Отсутствие страха ночью, отсутствие страха днем для нас.
Пусть все места будут мне друзьями!» [АВ., XIX. 15, 1, 5–6].*

Таким образом, в гимнах АВ. великолепному Индре пришлось освоить новую «специальность» разрушителя бесовских сил в своеобразной мистической колдовской реальности. Судя по многим гимнам и заговорам, горячо любимый ариями Индра выполнял эту многотрудную работу добросовестно и успешно.

Агни – убийца ракшасов

В гимнах АВ. образ Агни также претерпел существенные изменения. В РВ. он преимущественно выполнял многообразные функции мистического посредника при передаче многочисленных просьб жрецов, возлияний и жертв различным богам и небесным светилам. Лишь в битвах ариев с врагами при захвате городов в полной мере проявлялась жестокость Агни как персонифицированной стихии огня. Больше всего древних индийцев впечатляла мистическая красота пылающего животрепещущего огня-Агни. В двух гимнах М-10 [РВ., X. 87 и X. 118, названных «Агни – убийца ракшасов»] перед нами предстаёт новый облик Бога огня как непримиримого врага колдовских сил, что свидетельствует о начале смертельной битвы брахманов с последними.

В гимнах АВ. Агни стал главным «убийцей ракшасов». Если Вишну прославился своими выдающимися подвигами против самых злых и сильных ракшасов, то для Агни их истребление стало повседневной, будничной работой. И это понятно, потому что магическая сила священного огня всегда выступала одним из главных и наиболее эффективных средств в борьбе с вредоносными колдовскими силами. В гимне **«К Агни – против демонов»** [АВ., V. 29] поэт-жрец констатирует:

*«Издревле, о Агни, ты сокрушаешь демонов.
Тебя не победили ракшасы в боях»* [АВ., V. 29, 11].

На расправу со смертельными врагами демонами и колдунами поэт призывает не только Агни, но и проверенных бойцов Индру и Сому:

*«Проткни глаза! Проткни сердце!
Рассеки язык! Раздроби зубы!
Какой бы лишача его ни пожирал,
О Агни, самый юный, размозжи его!..
О Агни, убей пожирателя падали, кровавого
Пишачу, убивающего мысль, о Джатаведас!
Да убьет его дубиной грома отважный Индра!
Храбрый Сом да отрубит ему голову!»* [АВ., V. 29, 4, 10].

Не только брахманы, – все арии обращались к Богу огня, взывая о защите, чаще, чем к другим богам ведийского пантеона. Особенно важное значение приобретал гимн **«Агни – убийца ракшасов»** [АВ., VIII. 3]. Вероятно, в конце VII в. до н.э., когда защитные средства разнообразных заговоров были еще не наработаны, этот гимн выступал универсальным средством в борьбе с вредоносными силами. Огонь-Агни всегда был рядом. Древние индийцы прежде всего призывали его на помощь:

*«Убийцу ракшасов победоносного я кроплю (жиром).
Как к другу обращаюсь я за самой широкой защитой.
Агни заострен (и) с умением зажжен.
Пусть защищает он нас днем и ночью от вреда!
(Ты), железный зуб, достань (своим) пламенем
Колдунов, когда зажгут (тебя), о Джатаведас!
Лови языком сторонников глупых богов!
Сшибив (?) пожирателей сырого мяса, сунь (их) в пасть!
Оба клыка пускай в ход, о (ты), наделенный обоими,
Хищник, заостряющий нижний и верхний (клык)!
И кружи ты по воздуху, о Агни!
Хватай колдунов зубами!
О Агни, разорви шкуру колдуна!
Пусть разящая громовая стрела убьет его жаром!
Разломай (его) по суставам, о Джатаведас!
Пожиратель сырого мяса, жадный до сырого мяса,
пусть разделит его на части!»* [АВ., VIII. 3, 1–4].

В этом гимне перед нами предстаёт свирепый, ужасный, с большими железными зубами, с пылающим жарким пламенем, оцетинившийся множеством стрел и копий великолепный Агни.

*«Где ты сейчас увидишь, Джатаведас,
Что он стоит, о Агни, или же бродит,
Или же что колдун летает по воздуху,
Как стрелок, пронзи его стрелой, заостряя (ее)!
Жертвами направляя (свои) стрелы, о Агни,
Речью (нашей) обрабатывая (их) наконечники (как) ударами молнии,
Пронзи ими колдунов в сердце!
Заломы им назад руки!
А схваченных освободи, о Джатаведас,
А также (порази своими) копьями схвативших (его) колдунов!
О Агни, сначала, вспыхивая, пришиби (его)!
Да сожрут его питающиеся падалью пестрые коршуны (?)!..
(Ты) со взглядом героя, разгляди ракшаса в поселениях!
Отбей ему три вершины!
Жаром разбей ему ребра, о Агни!
Разрубь натрое корень колдуна!..
Какой колдун умащает себя кровавой человечиною,
Какой кониной, какой говядиной,
Кто отбирает молоко у коровы, о Агни,
Размозжи тем голову (своим) жаром!» [АВ., VIII. 3, 5–7, 10, 15].*

Вредоносные силы были всегда. Их опасались и в седой архаике. Но такой силы и натиска темной, враждебной, вездесущей реальности древние арии не испытывали никогда. Колдуны и ведьмы летали по воздуху, заражали окружающие предметы, отравляли еду, скот, самих людей. Жизненный мир стал опасным. Угрозы возникали каждое мгновение. Лишь священный огонь Агни очищал островок безопасного жизненного пространства, за пределами которого «колдун умащает себя кровавой человечиною, кониной или говядиной». Кошмарные картины, которые рисуют гимны АВ., не были выдумкой брахманов. Они частично отображали сложную жизненную реальность древних индийцев конца VII в. до н.э.

*«Защищай ты нас, Агни, снизу, сверху,
Ты – сзади, а также спереди!
Эти твои нестареющие самые жаркие (языки пламени)
Пусть, ярко пылая, испепелят злоречивца!..
Тобою, вдохновенным, о Агни, (как) крепостью,
Мы хотим окружить себя» [АВ., VIII. 3, 19, 22].*

Брахманы верно знали, что благословенный Агни, как и могучий добряк Индра, были спасительной крепостной стеной от колдунов и ракшасов. Ницше не любил «браминов» из-за их суровой аскезы, по его мнению, умертвлявшей жизнь, волю к жизни, как фундаментальное устремление человека. Если бы он прочитал этот гимн и ему подобные,

то он пришел бы в восторг от высокохудожественного описания метафизической реальности жизни, которую ему удалось воссоздать иными образными и мыслительными средствами в своей книге «Так говорил Заратустра».

Гимны, в которых душевное напряжение ослабевает, отображают ментальность более поздних эпох в Древней Индии, когда арии привыкли и приспособились жить бок о бок с колдунами и ракшасами. Это обстоятельство может служить надежным маркером в распределении текстов по временной оси древнеиндийской ментальной революции.

Всевидящий Варуна

Особый интерес представляет формирование в гимнах АВ. обновлённого образа асуры Варуны. Если в РВ. Митра и Варуна преимущественно «специализировались» на надзоре за соблюдением «вселенского закона», то в АВ. Варуна приобретает функцию грозного божественного всевидящего ока. Варуна осуществляет строгий надзор не столько за нравственным поведением людей, сколько за темными силами. В заговоре «**К Варуне – против врага**» [АВ., IV. 16] провозглашается всезнание грозного бога:

*«Кто стоит, кто бродит и кто шатается,
Кто бродит схоронясь, кто крадучись (?)–
Если двое, усевшись вместе, (что-то) обсуждают,
Царь Варуна знает это как третий.*

*И эта земля (принадлежит) царю Варуне,
И то небо высокое с далекими краями.
И два океана – две стороны живота Варуны,
И в этой малой капле воды он сокрыт.*

*И кто проберется далеко за пределы неба,
Он не будет освобожден от царя Варуны.
С неба его соглядатаи приближаются сюда:
Тысячеглазые, они озирают землю.*

*Всё это созерцает царь Варуна:
Что в пределах двух миров, что за пределами.
Сосчитаны у него (все) моргания людей.*

Как удачливый игрок – кости, он замечает их» [АВ., IV. 16, 2–5].

У древних ариев складывались с ведийскими богами дружественные, партнерские отношения. У зороастрийцев функцию «грозного всевидящего ока» выполнял бог солнца Митра. Читаем десятую главу книги «Яшт» [Михр-яшт] из Авесты:

*«Митру, ... почитаем мы:
Правдивого, красноречивого,
Тысячеухого, прекрасно сложенного,
Десятитысячеглазого, высокого,*

Не знающего сна, (вечно) бодрствующего...

*Если солжет ему
Глава ли дома,
Или глава общины,
Или глава области,
Или глава страны,
То Митра воспрянет,
Гневный и оскорбленный,
И разрушит он и дом,
И общину, и область, и страну...*

*Над ними властвуя,
Несет им гибель,
Сносит головы
Солгавших Митре людей.
Летят во все стороны головы
Солгавших Митре людей» [Авеста. Яшты. 10, 34–36].*

В ярости грозного Варуны, блюстителя правды и правопорядка, в полной мере проявляется влияние зороастрийского Митры. Как известно, в наибольшей степени тотальный надзор Бога проявился в исламе. Читаем Коран: «Аллах (все) слышит, знает (обо всем)» [2, 181]. «Страшитесь гнева Господа и знайте: Он видит все, что делаете вы» [2, 233]. «Аллах, поистине, все слышит и все знает» [8, 17].

Заговор **«На освобождение от ярости Варуны»** [АВ., I. 10] был создан, когда брахманы уже овладели технологией заговора. Если в зороастрийской Персидской империи нравственный закон говорить только правду носил характер кантовского категорического императива, то в Древней Индии маг-брахман позволял себе покрывать обманщиков, ограждая от справедливого гнева Варуны:

*«Этот Асура правит богами –
Ведь повеления царя Варуны (всегда) сбываются.
От этого, от ярости грозного (бога)
Я увожу его, одерживая верх с помощью заговора.
Да будет поклонение твоей ярости, о царь Варуна, –
Ведь ты, о грозный, замечаешь любой обман!
Тысячу других я уступаю (тебе) сразу.
Этот пусть живет у тебя сотню осеней!
Если языком произнес ты неправду,*

*Много лжи,
Я освобождаю тебя от царя Варуны, чьи законы истинны» [АВ., I. 10, 1–3].*

Таким образом, Варуне, получившему нравственный заряд от зороастрийского Митры, было непросто выполнять функции строго нрав-

ственного надзора в Древней Индии, где брахманы-маги могли по своему произволу «отключать» мораль.

«Все Боги» на службе брахманов

Заговоры, в которых упоминаются многие боги ведийского пантеона, большей частью отражают тот период становления АВ., когда в технологии заговора имело место своеобразное равновесие роли богов и брахманов. Обычно они совместными, дружными усилиями решали свои колдовские дела. В заговоре **«Против злых духов – со свинцовым амулетом»** [АВ., I. 16] магическая сила амулета определялась сложением коллективных усилий Агни, Варуны и Индры.

*«Свинец благословил Варуна,
Свинец нравится Агни,
Свинец мне пожаловал Индра –
Вот он и изгоняет злых духов!..
Если ты убиваешь у нас корову,
Если коня, если человека,
То мы пронзаем тебя свинцом,
Чтобы был ты нам неубийцей героев!»* [АВ., I. 16, 2, 4].

В этом заговоре отмечается, что в ночь новолуния пожиратели «возникли роем» [АВ., I. 16, 1]. Обыденная реальность в Древней Индии рассматриваемого периода была такова, что приходилось тщательно защищаться от вездесущих темных сил.

Заговор **«К разным богам – на освобождение от беды»** [АВ., XI. 6] отражает ранний период становления АВ., когда беспомощные брахманы в борьбе с темными силами уповали на помощь ведийских богов. В этом заговоре брахман взывает о помощи практически ко всем богам ведийского пантеона:

*«Мы взываем к Агни, к лесным деревьям,
К травам и растениям,
К Индре, Брихаспати, Сурье –
Да освободят они нас от беды!
Мы взываем к царю Варуне,
К Митре, Вишну, а также к Бхаге,
К Анше, Вивасвату мы взываем –
Да освободят они нас от беды!»* [АВ., XI. 6, 1–2].

Брахман просит о помощи не только богов, но и небесные светила, и даже живые существа:

*«Земные, небесные животные,
А также (те), что лесные звери,
К ястребам, к птицам мы взываем –
Да освободят они нас от беды!»* [АВ., XI. 6, 8].

Избавления от беды брахман просит даже свирепых ракшасов:

*«К скаредам мы взываем, к ракшасам,
К змеям, к чистым людям, к предкам,
К сто одной смерти мы взываем –
Да освободят они нас от беды!»* [АВ., XI. 6, 16].

Показателен также заговор **«К Небу-и-Земле»** [АВ., IV. 26], в котором брахман смиренно просит Небо и Землю, являющихся «основой всех благ», избавить его от беды:

*«Я сосредоточен на вас, о Небо-и-Земля, прекрасно насыщающих,
единомышленниках,
Которые простерли неизмеримые участки пути.
Так как стали вы основой (всех) благ,
Пусть избавите вы нас от беды!»* [АВ., IV. 26, 1].

В небольшом гимне **«К Вишну»** [АВ., VII. 27] воссоздается один из ранних образов знаменитого бога, в котором преобладают героические и натуралистические характеристики:

*«Я хочу сейчас провозгласить героические деяния Вишну,
Который измерил земные пространства,
Который укрепил верхнее общее жилище,
Трижды шагнув, (он), далеко идущий.
Вот прославляется Вишну за мужественные деяния,
Страшный, как зверь, бродящий (неизвестно) где,
живущий в горах»* [АВ., VII. 27, 1–2].

Брахман называет Вишну «близким другом Индры» [АВ., VII. 27, 6], тем самым подчеркивая его натуралистически-силовую природу.

Таким образом, методология исторического рассмотрения гимнов и заговоров АВ. в ходе развития древнеиндийской культуры во второй половине I тыс. до н.э. позволяет проследить ценностно-мыслительные сдвиги в эволюции образов ведийских богов, их роли в структуре мироздания и технологии заговора. Общей тенденцией генезиса этих представлений было то, что по мере совершенствования брахманами технологии заговора возрастала их роль в борьбе с колдовскими силами и, соответственно, в социальной жизни древнеиндийского общества. При этом пропорционально уменьшалась роль богов ведийского пантеона в их магической деятельности, которая всё больше низводилась до вспомогательной, зависимой от воли брахманов, силы.

2.3. Колдовская сила заговора – главное средство брахманов-магов в достижении главенства в древнеиндийском социуме

В архаический период истории Древней Индии до VI в. до н.э. брахманы преимущественно специализировались на обеспечении функционирования сложного ритуального комплекса. В последующей истории Древней Индии брахманам пришлось овладеть магическими способностями. Гимны М-10 и заговоры АВ. убедительно свидетельствуют об эпидемии «колдовской болезни» в Древней Индии в VII в. до н.э., и об отчаянных воплях брахманов по этому поводу. В борьбе с этим социальным злом брахманы освоили магические технологии и стабилизировали ситуацию. Поэтому представляется целесообразным исследование технологии заговора, ставшего эффективным и наиболее мощным оружием брахманов в достижении духовного и социально-политического могущества в Древней Индии.

В перестроечную эпоху древнеиндийской культуры VI–V вв. до н.э. одним из важнейших был переход брахманов от гимнослажения и гимнопения в РВ. и СВ. к практическому деланию заговора в АВ., что требовало существенного пересмотра мифологических и экзистенциальных установок. В основании гимнослажения лежит мифология откровения. Предельной целью жреца являлось достижение непосредственной мистической связи с богом, чтобы он услышал молитву, принял жертву и удовлетворил просьбу. В основе заговора лежит мифология творения. Предельной целью заговора являлось посредством оптимальной словесной его формы привести в действие мистического посредника, чтобы вопреки природным закономерностям, т. е. сверхъестественным путём, достигнуть необходимого результата. Если отношения жреца и божества в РВ. и СВ. были отношениями низшего и высшего, то в заговоре реализуется воля «нового высшего» – брахмана-мага.

Представляется целесообразным сопоставить заговор и эксперимент по структуре «цель – действие – результат». При проведении эксперимента в науке в качестве цели выступает решение научной проблемы или проверка гипотезы. Средством служит созданная системой приборов среда, а в позитивном результате оказывается решение проблемы или подтверждение теоретической гипотезы. Целью заговора, например, лечебной магии обычно выступает излечение больного, вредоносного действия проклятия. В качестве средства (в идеале) используется отработанная словесная форма заговора, которая должна «включить» сверхъестественный механизм материального действия. В подлинной магии

цель обычно успокаивается в результате. Важным качеством, как эксперимента, так и заговора, является их повторяемость и воспроизводимость. Подобно тому, как естественнонаучная теория включает в состав своего целого собрание данных экспериментов, обеспечивающих корреляцию её теоретических утверждений с объективной действительностью, так и магические заговоры, представленные в АВ., содержат самые эффективные, многократно проверенные магические гимны – «магические эксперименты». В заговоре, как и в эксперименте, не может быть «лжи» и «пиара».

В заговоре **«Против разных болезней»** [АВ., IX. 8] брахман-маг утверждает в присутствии больного и, надо полагать, его родственников:

*«Любую твою головную болезнь
Мы выгоняем заговором наружу.
Ломоту членов, лихорадку членов,
Висальяку, пронизывающую все члены, –
Любую головную болезнь
Мы выгоняем заговором наружу»* [АВ., IX. 8, 4–5].

Один из крупнейших философов науки XX века К. Поппер вызвал большую дискуссию в философско-научном сообществе в 60-е годы своим принципом фальсифицируемости, согласно которому степень истинности научной теории определяется степенью риска её опровержения в эксперименте. Даже упрощённая экзистенциальная реконструкция заговора позволяет заключить, что опытный брахман-маг каждый раз во время осуществления заговора рисковал своим авторитетом, уважением, практически – всем. В конце заговора он утверждает:

*«Я выгнал словом из тебя.
Из ног, из колен,
Из ягодиц, из промежности,
Острые боли спинного хребта, из головы –
Я заставил исчезнуть болезнь»* [АВ., IX. 8, 20–21].

Рассматриваемый заговор в магической практике брахманов, надо полагать, давал позитивный результат. Первоначальный вариант АВ. («Атхарван»), как самое могучее, самое эффективное магическое оружие брахманов-магов, был тайным, секретным, сберегавшимся в устной традиции текстом для внутреннего пользования брахманов-аскетов и отшельников. Затем к колдовской силе постепенно стали допускать брахманов-жрецов и других. Скорее всего, АВ. была включена в комплекс ведического знания и, таким образом, легализована, стала доступна всем дваждырожденным, когда магическая технология заговора была в значительной степени уже утрачена, уже непонятна непосвящённым, когда социально-политическая победа брахманов уже была достигнута, приблизительно в эпоху великого синтеза, начиная с III в. до н.э.

Самое важное в заговоре – включение мистического механизма действия сверхъестественных сил. Из заговоров АВ. следует, что магическим посредником, сообщником брахманов в колдовских делах выступали всё те же ведийские боги, прежде всего, Индра и Агни, а также Варуна, Митра и др. Боги ведийского пантеона никуда не ушли, не умерли. Как бы сказал умудренный жизненным опытом герой романа Ильфа и Петрова «Золотой телёнок» Остап Бендер, из могучих, совершенных богов «они пере-квалифицировались в управдомы» по колдовским делам брахманов.

В заговоре **«К Индре-Соме»** [АВ., VIII. 1] сообщаются отдельные фрагменты ужасной колдовской реальности, которая активизируется ночью:

*«(Ведьма), которая является ночью, как сова,
Вредная, скрывающая (свое) тело,
Да падет она в бесконечную пропасть!..
Рассеивайтесь, о Маруты, по поселениям: ищите,
Хватайте, давите ракшасов,
Которые летают по ночам, превратившись в птиц, ...
Вот они летают туда-сюда эти собачьи колдуны.
Желающие навредить, они стремятся навредить Индре,
которому нельзя навредить»* [АВ., VIII. 4, 17, 18, 20].

Если в эпоху кровавых завоеваний ариями коренного населения Древней Индии в XV–XII вв. до н.э. поэты-жрецы взывали о помощи к ведийским богам, то в VI–V веках жестокие баталии происходили на мистических полях с колдунами и ракшасами. Это была битва насмерть. Заговор **«Против колдунов, злых духов, колдуний»** [АВ., I. 28] в полной мере подтверждает это обстоятельство:

*«Пришел сюда бог Агни,
Убийца ракшасов, изгоняющий болезни,
Сжигающий двуличных,
Колдунов, кимидинов.
Встреть огнем колдунов,
Встреть, о бог, кимидинов!
О ты, оставляющий черный след,
Охвати огнем колдуний, идущих навстречу!
(Та), что прокляла проклятием,
Что вложила зло в (свой) корень,
Что схватила (нашего) младенца, чтоб лишить (его) соку,
Да сожрет она (свое) потомство!»* [АВ., I. 28, 1–3].

Если экзистенциальная реальность гимна представляла собой возвышенное мистическое священнодействие, то экзистенциальная реальность заговора значительно более напряженная, связанная с телесной или душевной болью. Брахман, дополняя заговор использованием снадобий или магических предметов, снимал боль, приносил реальное, всеми

наблюдаемое освобождение от болезни. Читаем заговор «Против змей и яда» [АВ., X, 4]:

*«Исчезла (у них) жизненная сила, исчез яд.
Убиты Индрой-громовержцем.
Убил Индра, убили мы...
Индра мне отдал во власть змею,
И Митра, и Варуна,
(А также) Вата и Парджанья – оба они...
Я вывожу, как если бы (я вел) кобылиц.
О змея, да выйдет твой яд! ...
Агни выставил змеиный яд.
Сома вывел (его).
За тем, кто кусает, последовал яд.
Змея сдохла» [АВ., X. 4, 12, 16, 21, 26].*

Из заговора следует, что для спасения несчастного от укуса змеи, брахман привлекал самых главных, «работающих» ведийских богов. Подчеркнем, что в заговоре не может быть пиара, рекламы и саморекламы. В заговоре всё до предела жизненно напряжённо. Рассматриваемый заговор, очевидно, использовался, когда после укуса змеи вопрос жизни и смерти шёл на минуты. Также, очевидно, что этот заговор чудесным образом нередко спасал человека от смерти.

Самым главным в мистическом действии механизма заговора является не словесная его форма и не сопровождавшие его магические деяния брахмана. Недостаточно знания процедуры заговора. Нужна магическая харизма брахмана-мага, которая собирала все составляющие заговора в единое целое и запускала колдовской процесс как часовой механизм. Мои рассуждения о мистической реальности заговора представляют собой попытку её экзистенциально-теоретической реконструкции, приподнимающую таинственное покрывало магического действия. В мыслительном потоке в VI–IV вв. до н.э. в Древней Индии у брахманов и отшельников не было другого способа приобрести магическую харизму, кроме как посредством длительного и сурового подвижничества.

Высшей целью суровой аскезы православных монахов было и остается достижение абсолютной нравственной чистоты, как единственного средства достижения мистического *Боговедения*. Одной из важнейших целей подвижников брахманов было приобретение и всяческое наращивание в себе магической харизмы. Более суровая аскеза порождала большую колдовскую силу. Поэтому, когда затухал пожар древнеиндийской ментальной революции, возникла могучая фигура бога Шивы, безбашенного аморалиста, царя аскетов, окружённого полчищами нечистой силы. Великий маг бог Шива – один из итогов древнеиндийской ментальной революции. Бог Вишну также был не подарок. Со своими гигантскими шагами, парашурамой, двадцать один раз изрубившего топором всех кшатриев, главных соперников брахманов в социально-политической

борьбе, Вишну также не имел высокой нравственной цели, не был носителем нравственного идеала.

Особый интерес представляют заговоры вредоносной магии, в которых приоткрывается мистическое противостояние брахманов-магов и колдунов, ведьм, ракшасов и других. Тексты заговоров АВ. являют потаённую сторону древнеиндийской магии – мысли и представления её главного действующего лица, брахмана-мага. Если мы живём в лишь чувственно воспринимаемом мире, то жизненный мир брахмана-мага представлял собой сложное целое, в котором три реальности накладывались друг на друга: чувственно-предметная, реальность ведических богов и реальность нечистой силы.

Посредством заговора **«На обнаружение колдунов с амулетом-травой»** [АВ., IV. 20] брахман стремится проникнуть в мистическую реальность нечистой силы:

*«Тысячеглазый бог вложит
Мне ее в правую руку.
С ее помощью я вижу всё:
И кто шудра, и кто арья.
Прояви (свои) формы!
Не прячь себя!..
Покажи мне колдунов!
Покажи колдуний!
Покажи всех пишачей!
Для этого я беру тебя, о трава...
Я выхватил из убежища
Колдуна, кимидина.
Благодаря этому (заклинанию) я вижу всё:
И шудру, и арию.
Кто летает по воздуху
И кто скользит по небу,
Кто считает землю защитой –
Укажи мне этого пишачу!»* [АВ., IV. 20, 4–5, 6, 8–9].

Своеобразие подобной группы заговоров выражается в том, что маг-брахман эффективно использовал мистическую силу амулетов органических (растений) и неорганических (металлических и др.). Согласно этому заговору, трава каким-то образом открывала брахману-магу многомерное пространство, в котором мистическое и мирское переплетались в единое целое:

*«Три неба, три земли
И шесть этих сторон света по отдельности –
Все существа пусть увижу я
С твоей помощью, о трава-богиня! ...
Кто летает по воздуху
И кто скользит по небу,*

*Кто считает землю защитой –
Укажи мне этого пишачу!»* [АВ., IV. 20, 2, 9].

В технологии заговора брахманы достигали такого мастерства, что уже к помощи ведийских богов не обращались. В заговоре **«Против злых сил – травой»** [АВ., IV. 17] брахман утверждает своё магическое величие:

*«Тебя, владычицу лекарств,
Мы держим, о победительница...
Ту, что поистине побеждает, что отводит проклятия,
Что одолевает, что возвращается вновь, –
Я созвал все травы так:
«Да спасет она нас от этого!»* [АВ., IV. 17, 1, 2].

В заговоре **«Против болезни, на долгую жизнь»** [АВ., III. 11] брахман претендует на управление процессами жизни и смерти посредством жертвенного заклинания:

*«Если у него иссяк срок жизни или если он успел (туда),
Если даже он предстал перед лицом смерти,
Я вырываю его из лоно небытия,
Я отвоевал его для жизни в сто осеней!»* [АВ., III. 11, 2].

Гимн-заговор **«На победу над врагами моих покровителей»** [АВ., III. 19] следует отнести к числу поздних текстов самхиты АВ., когда технология заговора была отработана и продемонстрировала свою эффективность, что обеспечивало брахманам высокий авторитет в древнеиндийском обществе, а также свидетельствовало об их полной победе не только над колдовскими силами, но и над кшатриями в социально-политической борьбе. Это своеобразное творение носит черты как гимна-самовосхваления, так и заговора – как магического действия. От бывшего отчаяния и страха в противостоянии колдунам и ракшасам не осталось и следа. Самодостаточное торжество победителя через тысячелетия изливается на читателя этого произведения:

*«Отточено это мое священное слово,
Отточено мужество, сила.
Отточенной, непреходящей, победоносной пусть будет
Власть (у тех), у кого я (жрец-)пурохита.
Я, оттачивая их царство,
От(тачиваю) мощь, мужество, силу.
Я отрубая руки врагам
Этим жертвенным возлиянием!»* [АВ., III. 19, 1–2].

В этих строфах запечатлена полная победа, абсолютная *Власть и Сила* жрецов-магов. Самосознание брахманами своего верховенства достигло высших пределов. В колдовских делах они видели своё превосходство и над ведийскими богами, даже над Индрой, Агни и Варуной:

*«Я уничтожаю священным словом недругов,
Я выручаю своих.
Острей, чем топор,
И острей, чем огонь,
Острей, чем дубина грома у Индры,
(Те), у кого я (жрец-)пурохита» [АВ., III. 19, 3–4].*

С подачи брахманов власть и благополучие царя и всего царства теперь зависели от высокого авторитета брахманов, их магической силы:

*«Я оттачиваю их оружие,
Я усиливаю их царство, богатое прекрасными героями.
Да будет их власть непреходящей, победоносной!
Да поддержат их замысел все боги!» [АВ., III. 19, 5].*

В АВ. нравственная составляющая практически отсутствует. В ряде заговоров грань между брахманами-жрецами и колдунами почти стирается. Так, в заговоре **«На приобретение власти над женщиной»** [АВ., III. 25] предлагается колдовская технология приворота женщины. Брахман, подобно колдуну, шепчет:

*«Стрела Камы, что страшна, –
Ею я пронзаю тебя в сердце...
Пронзенная жгучей болью,
С пересошим ртом приползи ко мне,
Мягкая, с утихшим гневом, полностью (моя),
Ласково говорящая, покорная!
Я пригоняю тебя стрекалом
От матери, а также от отца,
Чтоб оказалась ты в моей власти,
Чтоб пошла ты навстречу моему намерению!
О Митра-Варуна, выкиньте
Намерения из сердца у нее!
Сделав ее затем безвольной,
Отдайте же ее в мое распоряжение!» [АВ., III. 25, 1, 4–6].*

Никаких нравственных принципов и переживаний брахмана в заговоре не просматривается. Лишь жгучая воделеющая страсть вела большого профессионала брахмана в ходе создания этого приворота. При этом строгие в отношении правды, согласно брахманам, боги Митра-Варуна также принимали участие в этом безнравственном действе.

Заговор **«Проклятие, чтобы лишить мужской силы»** [АВ., VI. 138] имеет обратную направленность – на устранение соперника в борьбе за женщину посредством магического воздействия. Насыщенный злобой брахман-колдун взывает к вредоносным силам:

*«Сделай мне сегодня этого
Мужчину скопцом, носящим головное украшение!
Скопцом сделай, носящим головное украшение!*

*А также сделай носящим ленту для волос!
Затем Индра двумя давящими камнями
Пусть раздавит оба его яичка!
О скопец, скопцом я сделал тебя!
О евнух, евнухом я сделал тебя!
О лишенный сока, лишенным сока я сделал тебя!..
Как тростник для подушки
Женщины разбивают камнем,
Так я разбиваю твой уд
На срамном месте той (женщины)!» [АВ., VI. 138, 1–2, 3, 5].*

Согласно заговору, в угоду своему повелителю брахману-колдуну могучий добряк Индра посредством священных давящих камней творит своё чёрное, жестокое дело. Составители самхиты АВ. не руководствовались нравственными представлениями и включали в её состав подобного рода аморальные заговоры, потому что их определяющими установками были магические, колдовские цели.

В заговоре «**К Каме**» [АВ., IX. 2] брахман выступает в любовных делах в роли настоящего колдуна, который магическими средствами борется не с тёмными силами, а со своими соперниками за женщину:

*«Убивающего соперников быка Каму
Я хочу одарить жиром, возлиянием, жертвенным маслом.
Повергни ниц моих соперников,
Когда тебя прославили с великим мужеством!..
Дурной сон, о Кама, и опасность, о Кама,
Бездетность, бездомность, нужда,
О внушающий ужас владыка, напусти на того,
Кто будет замышлять бедствия для нас!
Столкни, о Кама! Оттолкни прочь, о Кама!
Да впадут в нужду те, кто мои соперники!
Когда столкнут их в нижний мрак,
Сожги ты дотла (их) поселения, о Агни!..
Убей ты, Кама, тех, кто мои соперники!
Повергни их ниц в слепой мрак!
Пусть станут все (они) без чувств, без сока!
Да не проживут они ни единого дня!» [АВ., IX. 2, 1, 3–4, 10].*

В призывах брахмана нет морали. Господствует колдовская безжалостная страсть. По-видимому, заговор был достаточно эффективным, потому что в последней строфе сообщается о достижении зловерных целей:

*«Убил Кама (тех), кто мои соперники...
Та твоя защита, о Кама, трояко прикрывающая, прочная,
Заговор, щит протянутый, сделанный неуязвимым, –
С ее помощью отвращай соперников, что (есть) у меня!
Да отвратится от них дыхание, скот, жизнь!» [АВ., IX. 2, 1, 3–4, 10, 16].*

Заговоры АВ., одним из главных критериев исторической оценки которых может служить степень участия брахманов в магическом действии, нетрудно выстроить в исторической последовательности. В более ранних гимнах, насыщенных настроениями отчаяния и страха перед натиском колдовских сил, беспомощные брахманы уповали преимущественно на ведийских богов, прежде всего, Индру и Агни. По мере овладения брахманами магическими технологиями в заговорах просматривается нарастание их уверенности, пропорциональное увеличение их роли и уменьшение влияния ведийских богов в заговоре. Подобного рода заговоры создавались, преимущественно, в VI в. до н.э. В наиболее поздних заговорах брахманы мыслят себя выше богов, способными самостоятельно магическими средствами решать любые задачи.

Борьба брахманов против колдунов, ведьм, ракшасов и других тёмных сил носила преимущественно мистический характер, которую отображают заговоры АВ. Борьба брахманов и колдунов была своеобразным столкновением таинственных магических сил-энергий. Эти таинственные силы-энергии магическим образом воздействовали на объекты живой и неживой природы, вызывая в них деформации, разрушения и болезни.

Таким образом, заговоры брахманов в АВ. открывают возможность изучения одного из сложнейших ценностно-мыслительных переходов в древнеиндийской культуре: от гимносложения, как мифологии откровения, к заговору, как мифологии творения. Методология научно-религиозного и тематического анализа позволяет изучать построение гимнов и заговоров самхиты в историческом развитии, проследить становление и развитие технологии заговора, изменение роли и функций его составляющих в нем (брахманов и ведийских богов), а также исследовать профессиональную эволюцию главных героев брахманов от беспомощных учеников до настоящих колдунов, жестоких и безнравственных.

2.4. Социально-политическая победа брахманов в древнеиндийском обществе в конце I тысячелетия до н.э.

Гимны «Восхваление брахмачарина», «Корова брахмана» и «Жена брахмана» предоставляют редкую возможность исследовать один из главных итогов социально-политической, ценностно-мыслительной древнеиндийской ментальной революции. Эти гимны лишены какого-либо мистического содержания, не связаны ни с ритуалом, ни с магией. Они обращены преимущественно к кшатриям – главным соперникам брахманов в древнеиндийском обществе. Их содержание носит назидатель-

тельный характер. Их можно назвать гимнами демонстративного устрашения, поддержания у всех слоев древнеиндийского общества непрерывного священного страха и трепета перед магической мощью брахманов.

Показательным является гимн «**Восхваление брахмачарина**» [АВ., XI. 5]. Этот гимн представляет собой своеобразный манифест абсолютно-го и безграничного верховенства брахманов не только в древнеиндийском обществе, но и в космическом масштабе. Само название и содержание гимна демонстративно издевательское. Автор всячески старается безмерно возвысить, показать превосходство даже не профессионала-брахмана, а его ученика (брахмачарина). Входящий в священный комплекс АВ. гимн «Восхваление брахмачарина» дваждырожденные должны были изучать на протяжении всей своей жизни, что придавало ему статус религиозного закона, безропотно принимаемого. Последуем за автором гимна по тексту:

«Брахмачарин странствует, приводя в движение обе половины мироздания.

В нем боги становятся единомушными.

Он держит землю и небо» [АВ., XI. 5, 1].

Брахмачарин, ещё не овладевший священными знаниями и магической практикой, «держит землю и небо» и приводит их в движение.

«За брахмачарином отцы, божественный народ,

Боги по отдельности следуют вместе – все...

Тридцать три, три сотни, шесть тысяч,

Он наполняет всех богов (творческим) жаром» [АВ., XI. 5, 2].

За учеником брахмана смиренно следуют все боги, которых он наполняет «жаром» («тапасом»). В период великого синтеза, когда подводились итоги древнеиндийской ментальной революции, брахмачарин обладал могуществом в избытке.

«Это (первое) топливо (для костра) – земля, небо – второе.

А также он наполняет воздушное пространство топливом.

Брахмачарин с помощью топлива (для костра), пояса,

Жертвенного труда наполняет миры (творческим) жаром» [АВ., XI. 5, 4].

Для древнеиндийских мыслителей и подвижников было аксиомой представление о первичности в структуре мироздания ритуала, посредством которого достигаются все цели. Согласно логике мышления брахманов, власть над жертвенным ритуалом даёт господство над мирозданием.

«Брахмачарин, порождая брахмана, воды, мироздание,

Праджапати, Парамештина, Вирадж,

Став зародышем в лоне бессмертия,

*Став Индрой, сокрушил асуров.
Учитель вытесал оба эти небосвода:
Широкую, глубокую землю и небо.
Их брахмачарин охраняет с помощью (космического) жара.
В нем боги становятся единокорными» [АВ., XI, 5, 7–8].*

Источником и первопричиной процессов перворождения и самых главных космических событий был брахман-брахмачарин!

*«Громко ревуций, гремющий, красноватый, светловатый (?),
(Брахмачарин) вставил в землю огромный член.
Брахмачарин изливает семя на поверхность, на землю
Благодаря этому живут четыре стороны света» [АВ., XI, 5, 12].*

Цели гимна – удержание запуганных брахманами ариев (прежде всего, кшатриев) в состоянии перманентного страха и покорности – требовали дополнить комплексное космологическое устрашение мирским, чтобы люди знали, помнили и сохраняли свою полную зависимость от брахманов:

*«С помощью состояния брахмачарина – (космического) жара
Царь защищает государство...
С помощью состояния брахмачарина девица
Находит себе юного мужа...
Травы, что было-и-что будет,
День-и-ночь, лесное дерево,
Год вместе с сезонами –
Они рождены от брахмачарина.
Земные и небесные животные,
Лесные и (те), что деревенские,
Бескрылые и (те), что крылатые, –
Они рождены от брахмачарина.
Все, происходящие от Праджапати,
Несут в себе дыхание, (каждый) по отдельности.
Их всех охраняет брахман,
Принесенный в брахмачарине.
Этот (брахман), приведенный в движение у богов,
На который не взойти (никому), движется, сверкая.
От него родился брахмана, лучший брахман,
И все боги вместе с бессмертием.
Брахмачарин несет сияющего брахмана.
В него вотканы вместе все боги.
Порождая вдох-и-выдох, а также общее дыхание,
(Даруй нам) речь, мысль, сердце, брахман, мудрость!
Зрение, слух, славу вложи в нас,
Пищу, семя, кровь, живот!» [АВ., XI, 5, 17, 18, 20–25].*

Последняя строфа гимна рисует живую картину космического и мирского торжества брахмачарина:

*«Приводя их в порядок, брахмачарин стоял
На поверхности (первичного) океана, принося покаяние.
Совершив омовение, коричневый, красноватый,
Он мощно сверкает на земле» [АВ., XI. 5, 26].*

Гимн **«Корова брахмана»** [АВ., V. 18] прорисовывает некоторые примечательные детали в общей помпезной картине самовосхваления брахманов. Создатель гимна «Корова брахмана» преследовал цель посредством устрашения обывателей утвердить или закрепить безусловную неприкосновенность личности и собственности брахмана.

*«Эта корова брахмана, о раджанья,
Грубая, не подходящая для еды.
Она, действительно, отнимает власть, уничтожает блеск,
Как занявшийся огонь, дотла сжигает всё.
Кто брахмана считает за пищу,
Тот пьет яд (змеи) таймата.
Какой оскорбитель богов, жаждущий богатства,
Убьет его без размышления, считая (его) мягким,
В сердце его Индра вызовет пожар,
Небо и Земля, оба, будут ненавидеть его, пока он странствует.
Нельзя посягать на брахмана» [АВ., V. 18, 3–6].*

Объектом устрашения были представители царского сословия «раджанья». Если в добрые старые времена основным оружием в битве богов и людей были ваджра, топор, дубина – орудия непосредственного физического воздействия, то брахманы овладели новым, сверхмощным оружием дальнего действия. Сокрушительной «ваджрой» брахманов были не язык, не голос и не зубы, а колдовская мысль, заряженная «раскаленным жаром гнева» брахмана, которая уничтожает сотни противников на далекие расстояния.

*«Язык (брахмана) превращается в тетиву,
Голос – в шейку (стрелы), зубы раскалены жаром.
Ими брахман пронзает оскорбителей богов
С помощью луков, поражающих в сердце,
когда из них выстрелили боги.
У брахманов острые стрелы, у них дротики.
Если они делают выстрел, он не попадет мимо.
Преследуя (его своим) жаром и гневом,
Они уничтожают его (даже) издалека.
(Те), которые правили тысячей
И были (сами) десять сотен,
Эти Вайтахавьи погибли,
Сожрав корову брахмана...
Те сто один человек,
Которых земля стряхнула с себя,
Причинив вред брахманскому потомству,*

Погибли безвозвратно» [АВ., V. 18, 8–10, 12].

«Эта стрела брахмана ужасна.

Ею он пронзает оскорбителей» [АВ., V. 18, 15].

В гимне **«Корова брахмана»** [АВ., V. 19] изображается кровавая картина наказания тех, кто только плюнет в сторону брахмана:

«(Те), кто плюнул в брахмана

Или кто харкнул в него,

Сидят они посреди лужи крови,

Жуя (свои) волосы» [АВ., V. 19, 3].

Чтобы другим неповадно было, устрашение было обращено прямо и непосредственно к царям. При этом наказание мыслится коллективное – всего царства:

«Какой царь, мнящий себя грозным,

Хочет сожрать брахмана, –

То царство растворяется,

Где угнетают брахмана...

Где вредят брахману,

То царство поражает несчастье» [АВ., V. 19, 6, 8].

Одним из источников почитания современными индийцами священной коровы был жуткий страх перед коровой брахмана. Из гимна следует, что преступлением является употребление в пищу лишь коровы брахмана.

«Когда варится корова брахмана,

По мере того как она погружается,

Она уничтожает блеск царства» [АВ., V. 19, 4].

В гимне **«О корове брахмана»** [АВ., XII. 5] перечисляются вредоносные последствия незаконного захвата брахманской коровы. Приведем лишь некоторые из них, наиболее показательные:

«У кшатрия, забирающего себе эту брахманскую корову, приносящую вред брахману,

Уходит радость, мужество, предстоящее счастье.

И могущество, и блеск, и энергия, и сила, и речь, и чувство, и счастье, и долг,

И брахман, и власть, и царство, и подданные, ... и слава, и сила жизни, и имущество,

И срок жизни, и форма, и имя, и почет, и вдох, и выдох, и зрение, и слух,

И молоко, и сок, и еда, и питание, и (космический) закон, и истина, и жертва, и вознаграждение, и потомство, и домашний скот –

Все это уходит у кшатрия, забирающего себе брахманскую корову» [АВ., XII. 5, 5–11].

Сама по себе корова брахмана как «воплощение колдовства» является источником многих бед и несчастий. Автор гимна называет ее «ваджрой, когда она бежит».

«Эта самая брахманская корова страшна, наделена опасным ядом, воплощенное колдовство...

В ней все ужасы и все смерти.

В ней все жестокости и все убийцы людей...

Ведь она сила возмездия, убивающая сотни (людей); ведь

она уничтожение того, кто приносит вред брахману» [АВ., XII. 5, 12–14, 16].

Гимн М-10 «**Ко Всем-Богам**» [РВ., X. 109] в АВ. называется «**Жена брахмана**» [АВ., V. 17]. Сопоставление этих гимнов приоткрывает тайну древнеиндийской истории VI–IV вв. до н.э. Изменение названий этих близких по содержанию гимнов, а также ценностно-мыслительные изменения в их образной структуре позволяют проследить логику реальной, надо полагать, отчаянной борьбы брахманов за верховенство в древнеиндийском обществе. Как об этом свидетельствуют тексты рассматриваемых гимнов, путь брахманов на вершину духовных правителей в древнеиндийском обществе предполагал преодоление двух сложных препятствий. В архаической ментальности древних индийцев господствующее положение занимали ведийские боги во главе с Индрой, которым ежедневно поклонялись верующие. Высокомерные брахманы решили сбросить их со священного пьедестала. Гимн «Ко Всем-Богам», повествуя о коллективной вине ведийских богов в тягчайшем преступлении – похищении жены брахмана, выполнял важную работу в разрушении архаической веры индийцев. Создатели этого гимна преследовали цель мифологическими средствами показать изменение статуса ведийских богов после обвала их силовой составляющей.

Приблизительно в V в. до н.э. перед автором(ами) гимна «Жена брахмана» АВ. стояла существенно иная задача. Брахманы уже овладели магическими технологиями и весьма успешно противостояли ужасным колдунам, ведьмам и ракшасам. Непокосимый священный авторитет ведийских богов был в значительной мере порушен. Индра и Агни стали их активными помощниками в магических делах. Хитроумным брахманам следовало сокрушить могучую власть кшатры во главе с царями. Рассматриваемый гимн АВ. красноречиво свидетельствует об успешно проведенной «спецоперации» брахманами-магами. Используя в качестве исходной основы гимн М-10, автор гимна всячески стремился запугать кшатриев магической силой аскетов-жрецов. Поэтому чётко просматривается трансформация гимна из М-10 в направлении укрепления религиозно-мистической власти брахманов. К первым трем, практически совпадающим, строфам присоединяется новая, устрашающая колдовской силой жены брахмана:

*«...Она хвостатая комета»,
Как о несчастье, обрушивающемся на деревню,
Эта жена брахмана сжигает дотла царство» [АВ., V. 17, 4].*

Запугивание древних индийцев продолжается с нарастающей интенсивностью. Читаем седьмую строфу:

*«Какие зародыши выкидываются,
И какие живые существа вырываются (из жизни),
Какие герои разбивают друг друга –
Им вредит жена брахман» [АВ., V. 17, 7].*

Гимн «Ко Всем-Богам» состоит из семи строф, гимн «Жена брахмана» – из восемнадцати, из которых девять носят устрашающий характер. В каждой из строф 12–17 последовательно и методично, можно сказать, навязчиво повторяется идея, что если «в чьем царстве притесняется по неразумию жена брахмана», то там происходят всякие несчастья: «не лежит в постели прекрасная жена», «не рождается бычок», «не красуется конь» и т. п. Таким образом, сравнительный анализ этих гимнов приоткрывает одну из главных интриг древнеиндийской истории.

Буддистский Канон также дает свидетельства магического владычества брахманов в осевое время и всеобщего страха кшатриев, царей и даже самих брахманов перед их колдовской силой. В «Ваттхугатха» сутте (48) сообщается, как к брахману Бавари пришел «другой брахман с распухшими ногами, дрожащий, покрытый грязью, с запыленными волосами» и попросил у него пятьсот монет. Бавари сказал ему: «Все дары, которые были у меня, я раздал уже; прости меня, о брахман, у меня нет пятисот монет». «Если ты не даёшь мне, просящему, пусть голова твоя расколется на седьмой день на семь частей!» – так произнес тот нечестивец свое страшное проклятие!.. Услышав слова его, впал в тоску брахман Бавари. Не принимая пищи, стал он худеть, пронзённый стрелою печали». Опечаленный брахман послал своих учеников к Будде в надежде о снятии проклятия. Прозорливый Татхагата посоветовал для преодоления колдовской силы проклятия развивать в себе решимость и усердие: «Голова – это неведение: познание раздробляет голову, разбивает её уверенностью, глубокою мыслью, медитацией, решимостью и усердием... Во всех вас... много сомнения: вопрошайте, о чем задумали!» Эта небольшая сутта приоткрывает важное отношение Будды и раннего буддизма в целом к колдовской вакханалии в Древней Индии в эпоху осевого времени. Шакьямуни и его ученики во вредоносных битвах участие не принимали. Решительная вера в своё правое дело и усердие в практическом делании обеспечивали Учителю и его сподвижникам прочную защиту.

В «Амбаттха» сутте [41] сообщается, как некий Канха, «изучив брахманские тексты», «стал великим мудрецом» (по сути, колдуном). Он явился к царю Оккаке и попросил в жены его дочь. Разгневанный царь «наложил стрелу в тетиву». Советники царя стали успокаивать Канху (не ца-

ря!). Последний сказал, что если царь пустит стрелу в землю, то разверзнется земля, а если – вверх, то семь лет Бог не будет посылать дождя. Лучше царю стрелять в своего старшего сына. Мальчик не пострадает. Когда так и произошло, утрашённый царь отдал ему свою дочь. Эти буддистские свидетельства многого стоят, потому что исходят от достаточно объективного внешнего наблюдателя. Примечательно, что даже в них не видно какой-либо критики устрашающей колдовской силы брахманов. Получается, что уже в начале V в. до н.э. магическая власть брахманов распростерлась над древнеиндийским обществом.

В деле реконструкции логики и самого смысла древнеиндийской ментальной революции гимны АВ. имеют исключительно важное значение, которые приоткрывают глубоко запрятанную тайну древнеиндийского Духа. Исследователь или читатель литературных памятников древнеиндийской культуры должен иметь в виду, что богатейший массив письменных источников полностью брахманоцентричен. Всё его содержание – это мысли, представления и ценностно-мыслительные установки, которые были разработаны и поддерживались варной брахманов, но которые подаются как всеобщие. Благодаря своему доминированию в социально-политической и духовной жизни общества, брахманы стали таковыми в действительности. Даже в многотомной Мхб. описания происшедших событий, жизни различных родов кшатриев подаются с позиции брахмана. Во всех письменных источниках (Бр., Мхб., «Законах Ману» и др.) демонстрируется мирное сосуществование, взаимная любовь и сотрудничество кшатриев и брахманов. Брахманы-аскеты, создавая Бр., заложили традицию идеализированных взаимоотношений брахманов и кшатриев. Рассмотренные выше гимны АВ. о брахманах, их жёнах и коровах служат ключом к пониманию подлинной реальности древнеиндийского Духа. В этих гимнах был запечатлено отчаянное противостояние кшатриев и брахманов, когда победа последних была близка. Когда в постосеовое время отношения между ними стабилизировались, на читателя древнеиндийской литературы изливается мир и покой.

Таким образом, самхита АВ. отражает две важнейшие составляющие социально-политических и духовных процессов в Древней Индии в VI–IV вв. до н.э. В гимнах АВ. нашли отражение как ценностно-мыслительные трансформации архаических мифологических представлений древних индийцев, так и развитие древнеиндийских концептуальных представлений, которые целенаправленно возвеличивали брахманов. Важную роль в АВ. играют заговоры, которые позволяют проследить формирование колдовского дискурса брахманов, магические способности которых позволили им утрашить всех в древнеиндийском обществе и добиться своеобразной социально-политической власти, чтобы вершить свою горделивую волю.

ГЛАВА 3

УПАНИШАДЫ –

МЫСЛИТЕЛЬНЫЙ «КОКОН»

БРАХМАНОВ ВСЕГО СУЩЕГО

Упанишáды (upaniṣad – «сидеть около», «сидение ученика подле учителя»; далее – У.) – сокровенное знание шрути. По мнению Шанкары, У. – «разрушающие узы незнания», «приближающие к Брахману». Насчитывают около 200 текстов У. К самым древним из них относят «Брихадараньяка», «Чхандогья», «Тайттирия», «Айтарея», «Кена», «Каушитаки» упанишады, которые были написаны в VII–VI вв. до н.э. Исследователи полагают наиболее поздними «Прашна», «Майтри» и «Мандукья» упанишады. Упанишады завершают сложный комплекс ведического знания. В них собрано тайное, самое сокровенное знание, непосредственно передаваемое учителем-наставником своему ученику.

В созданном комплексе Упанишад **муктика** («освобождение») насчитывается 108 У., нумерация которых, по-видимому, отображала степень значимости творения аскетов риши. Надо полагать, каждая У. выражала наработанные философские знания одной из школ подвижников. В совокупности У. дают достаточно полную картину становления и развития индийской философии. У. представляют собой высшую ступень священного древнеиндийского знания. В комплексе У. запечатлена многотрудная работа брахманов-риши и отшельников в создании сложнейшего мыслительного «кокона», который в значительной степени предопределил построение и развитие древнеиндийского *Духа* во второй половине I тыс. до н.э.

Суровые подвижники брахманы-риши и отшельники начали записывать результаты своих философских размышлений приблизительно во второй половине VII в. до н.э. По-видимому, в III–II вв. до н.э. религиозно-философские исследования древнеиндийских мудрецов пришли к своему завершению, потому что к этому времени в Древней Индии была утверждена индуистская система миропонимания, мышления и образа жизни. Научно-религиозный анализ У. позволяет выявить формирование и последовательную смену различных философских дискурсов брахманов-риши, что даёт основание выстроить их в исторической последовательности возникновения. Исходя из этого, можно выделить два основных

периода в истории развития древнеиндийской философии – добуддистский (VII–VI вв. до н.э.) и послебуддистский (V–II вв. до н.э.), в каждом из которых имели место своеобразные этапы концептуального развития. Эти представления определяли научно-религиозный анализ комплекса Упанишад, представленный в этой главе.

3.1. Становление мыслительной «мантии» брахманов в древнеиндийской философии в VII–V веках до н.э.

Изучение формирования древнеиндийской философии в VII–V веках до н.э. позволяет проследить и осмыслить сложный процесс перехода от мифологического образного мышления к спекулятивному философскому дискурсу брахманов-риши. Богатый материал для научно-религиозного анализа предоставляют Брихадараньяка, Чхандогья, Айтарея, Каушитаки и другие упанишады.

Брихадараньяка-упанишада – древнейший комплекс индийской философии

Брихадараньяка-упаниша́да (далее – Бр.), (букв. пер.: «Великая араньяка»; «Великие тайные лесные учения») – одна из главных в комплексе У., входит в «Яджур-веду». Бр. самая большая и самая древняя из У. В каноне муктика она числится под номером 10. Исследователи относят создание Бр. после Ч. около 700 г. до н.э.

Бр. справедливо считается одной из самых древних Упанишад. В ней запечатлён отправной пункт движения древнеиндийской философской мысли. Текст первых брахман Бр. является не только некоторой начальной мыслительной конструкцией, но и тесно связан с ритуалом. Поэтому исходной моделью древнеиндийской философии было некое целое – единство мысли и экзистенциальной реальности ритуала. Построение Бр. подчиняется принципу единства исторического и логического. Последовательность её разделов и глав воспроизводит не только логику развития философской мысли, но и отображает исторический путь становления текста Бр. Последующие разделы и главы чаще всего являются более поздними по сравнению с предыдущими. Это обстоятельство достаточно чётко просматривается на примере развития тем «Атмана» и «Брахмана».

Текст Бр. отличается неоднородностью содержания. Это означает, что в различных её разделах и даже брахманах одного раздела представлен материал существенно различных этапов философского поиска. Таким образом, получается, что Бр. открывает возможность исследовать не

только собственно начало философского движения древнеиндийской философской мысли, но и достаточно зрелую стадию её развития в конце VI в. до н.э. В отдельных группах брахманов и отшельников параллельно разворачивалась напряженная философская работа, которая частично нашла отражение в дошедших до нас У. Поэтому в исследовании следует учитывать это обстоятельство, чтобы выстроить Упанишады в исторической последовательности, в которой Бр., по-видимому, выполняла функцию своеобразного ствола, их объединяющего.

Упанишады добуддистского периода целесообразно рассматривать в контексте развёртывания запечатлённых исследований в Бр. Каждая У. представляет собой результат напряженной мыслительной работы отдельной школы мудрецов-брахманов (или группы риши), которые, скорее всего, регулярно обменивались между собой достигнутыми знаниями. При этом наиболее продуктивной была группа брахманов и отшельников, изложивших свои спекулятивные достижения в Бр., из которой иные риши заимствовали наиболее значимые мысли и представления. Следует также учитывать, что брахманы и отшельники имели дело с наработанной частью текстов Бр, которая непрерывно пополнялась новыми концептуальными разработками.

Первые три брахманы первого раздела представляют собой самый древний текст древнеиндийской философии, по существу – её начало. Текст тесно связан с ритуалом жертвоприношения, и в определённом смысле является осмыслением ритуального действия. Древнеиндийская философия начинается со своеобразного мифа о творении, в котором всё сущее мыслится порождением священного ритуального действия.

Первая брахмана представляет собой осмысление ритуала жертвоприношения коня, которое положило начало мистического мыслительного становления древнеиндийской философии. В ведийский период поэты-брахманы были большими мастерами придавать, казалось, обыденным явлениям (огню костра, напитку сомы) мистическое космическое значение. Подобным образом автор первой брахманы стремился осмыслить один из главных древнеиндийских жертвенных ритуалов – *ашва-медха* (жертвоприношения коня), как событие космического масштаба. Современная наука раздвинула границы Вселенной до немислимых пределов. Две с половиной тысячи лет назад, надо полагать, в восприятии брахмана-риши Небо, Солнце, Луна представлялись совсем рядом! Гимны, молитвы, жертвенные возлияния, подхваченные языками пламени благословенного Агни, доходили непосредственно до границы космоса. Поскольку части жертвенного коня проецировались на соответствующие составляющие мироздания, то ритуал жертвоприношения коня воспринимался его участниками как вселенское священнодействие. «Ом! Поистине, утренняя заря – это голова жертвенного коня, солнце – его глаз, ветер – его дыхание, его раскрытая пасть – это огонь Вайшванара, год – тело жертвенного коня, небо – его спина, воздушное пространство – его

брюхо, земля – его пах, ... звезды – его кости, ... облака – его мясо, реки – его жилы... Когда он оскаливает пасть, сверкает молния; когда он содрогается, гремит гром; когда он испускает мочу, льется» [Бр., I, 1, 1]. С самого начала становления древнеиндийской философии природная реальность космоса подменялась брахманом мыслительной конструкцией жертвенного ритуала, в которой природные объекты представляли антропоморфными мыслительными конструктами, что закрывало возможность рационального изучения мироздания.

В описании жертвенного коня представляют интерес три обстоятельства. Во-первых, согласно толкованию Шанкары (788–820), первоначальный смысл слова «atman» – «тело». Из этого следует, что первичным значением одной из главных категорий древнеиндийской философии «Атмана» было представление «тела жертвенного коня». Во-вторых, первичным смыслом категории «дыхание» («prana») было рассмотрение «дыхания коня» как «ветра мироздания». В-третьих, в конце брахманы утверждает, что «конь» несёт на себе богов, гандхарвов, асуров и людей. «Жертвенный конь», т. е. сам ритуал, мыслился как первичная, первосущностная реальность, которая предшествует всякой иной реальности и обуславливает само существование всего.

Согласно брахманам риши, первоначально порождались основополагающие реальности огонь, дыхание и речь. Огонь мыслился, как священный жертвенный огонь. Дыхание (prana) – как тонкая телесная реальность, основа жизни всякого существа. Ветер – это дыхание живого космоса. Посредством речи можно было сотворить всё. «Тогда той речью и тем телом он (разум – В. М.) сотворил все, что существует здесь: ричи, яджусы, саманы, заклинания, жертвоприношения, людей, скот. Все, что он произвел, он решил пожрать. Поистине, он поедает все, поэтому природа смерти – адити» [Бр., I, 2, 5]. В качестве механизма порождения выступало не какое-либо материальное действие, а славословие, т. е. ритуальное пение. Для первых древнеиндийских мыслителей несомненной истиной было понимание базовой реальности священнодействия, всё в мире произошло из ритуала.

По-видимому, первые брахманы Бр., вызывали живой интерес среди брахманов, что нашло отражение в гимнах М-10. Так, достаточно чётко просматривается тематическая связь этой брахманы и гимна М-10 «Космогония» [РВ., X, 129], который выступает своеобразным поэтическим её осмыслением. Также логично предположить, что гимн «К неизвестному богу» [РВ., X, 121] был мифопоэтической попыткой прояснить природу появившегося нового, неведомого бога Праджапати. Таким образом, становление древнеиндийской философии началось с осмысления базовых составляющих священной реальности ритуала, которая рассматривалась как первосущностное бытие.

Автор *третьей брахманы* предлагает другой вариант первотворения: «От Праджапати произошло два вида существ: боги и асуры» [Бр., I, 3,

1]. С древних времен Праджапати («господин потомства») занимал особое место в древнеиндийском пантеоне богов. Он выступал в качестве абстрактного универсального принципа порождения. Бог Праджапати не имел детализированного человекоподобного образа. Богатое индийское воображение щедро наделяло богов более позднего происхождения чувственными образами (Брахма, Шива, Вишну, Ганеша). Праджапати сохранил облик абстрактной универсальной продуктивной силы, потому что сферой его существования преимущественно были абстрактно-теоретические построения индийских мудрецов. Образ бога Праджапати послужил основой создания одного из первых мыслительных конструктов, выражавших творческую способность.

В этой брахмане риши проясняют важный вопрос о статусе древних богов и асуров. Боги и асуры предстают как мирские существа, лишённые возвышенного магического ореола. Они ведут между собой мелочную борьбу за жизненно важные объективные телесные реальности: речь, обоняние, зрение, слух и разум, которые определяли существование человека. Изворотливый ум риши полагал естественным победить зло посредством жертвенного пения удгитхи, которая, следуя тексту брахманы, очищает последовательно речь, обоняние и т. д. Поскольку на заре древнеиндийской ментальной революции не было представления о чистом духе (реальности гуны саттвы), то асурам удавалось «загрязнить» эти реальности злом, как чем-то нечисто-телесным. Когда дело дошло до фундаментальной реальности «жизненного дыхания», то «подобно тому, как, ударившись о камень, рассыпается ком земли, так и они рассыпались в разные стороны и погибли. Так устояли боги и пали асуры. Кто знает это, тот устоит благодаря самому себе, а ненавидящий его враг падет» [Бр., I. 3, 7]. Жертвенное пение удгитха мыслилось как сущность жизненного дыхания, обеспечивавшего процесс жизнедеятельности. Брахманы-риши мыслили прану священной объективной реальностью, выше богов и асуров.

Зло и смерть мыслились, подобно материальным объектам, которые можно было передвинуть и поместить где-то на краю света, чтобы они не мешали жить. «Поистине, после того, как это божество отразило от тех божеств зло и смерть, оно послало [зло] туда, где кончаются страны света. Там оно поместило их зло. Пусть поэтому никто не идет к людям, никто не идет до конца [стран света] не то он встретится со злом, со смертью» [Бр., I. 3, 10]. Смерть рассматривается как негативная реальность, как небытие.

В третьей брахмане продолжается напряженный поиск основных объективных реальностей и их соотношений. Полем борьбы между богами и асурами стали объективные телесные реальности: речь, запахи, звуки, мышление, жизненное дыхание. Боги старались возвысить, очистить эти реальности. Асуры, напротив, всячески пытались наделить их злом, «испачкать». Зло также мыслилось объективистски и натуралистически –

как загрязняющая реальность. В рассматриваемых брахманах не видно нравственных оценок, что позволяет заключить, что в аскезе брахманов и отшельников нравственная составляющая не получила развитие.

Брахманы-риши полагали, что жизненное дыхание является первоосновой, сущностной реальностью. Боги вошли в жизненное дыхание, и оно стало их сущностью [Бр., I. 3, 18]. «Поистине, дыхание – сущность членов тела... Поэтому, из какого бы члена тела ни вышло дыхание, тот член засыхает» [Бр., I. 3, 19]. Формирующаяся древнеиндийская философская мысль пребывала в священном пространстве ритуала, в неразрывном единстве мысли-пения-ритуального действия. «Оно также – Брахманаспати. Ведь Брахман есть речь, и оно – ее господин... Оно также – саман... И он также – удгитха» [Бр., I. 3. 21, 22, 23]. Впервые появляется реальность Брахмана, которая мыслится как речь. Согласно третьей брахмане, жизненное дыхание (рґана) и речь (рич) выступают первосущностными телесными реальностями. В гимнах М-10 «Познание» [РВ., X, 71] и «К священной Речи-Вач» [РВ., X, 125] поэты-жрецы стремились прояснить своеобразие объективной реальности *Речи*. В первом гимне она мыслится как познавательный процесс. Во втором – как универсальная, проникновенная реальность всего сущего, подобная жизненному дыханию.

В **четвертой брахмане** создаются первые версии мыслительных конструктов «Атман» и «Брахман», которые в философских построениях брахманов будут иметь основополагающее значение. «Вначале все это было лишь Атманом в виде пуруши. Он оглянулся вокруг и не увидел никого кроме себя. И прежде всего он произнес: «Я есмь». Так возникло имя «Я» [Бр., I. 4, 1]. Появление представления об Атмане знаменовало собой становление интроспективной установки «Я». До этого времени господствовал абсолютный объективизм, когда феномены субъективной реальности мыслились как объективные, внеличностные составляющие объективного мира. «Перед началом всего этого он сжег все грехи, и поэтому он – пуруша» [Бр., I. 4, 1]. Первоначально Атман, как и пуруша, мыслился в качестве исходного движущего сущностного принципа. «Он разделил сам себя на две части. Тогда произошли супруг и супруга... Поэтому пространство это заполнено женщиной. Он сочетался с нею. Тогда родились люди» [Бр., I. 4, 3]. Представление превращения в корову и быка и т. д. свидетельствует о том, что понимания специфики человеческого бытия еще не было. «Он узнал: «Поистине, я есмь творение, ибо я сотворил все это». Так он стал творением. Кто знает это, тот находится в этом творении» [Бр., I. 4, 5]. Так была сформулирована одна из первых древнеиндийских умозрительных концепций творения.

«Атман» и «Брахман» с самого начала выступали основополагающими мыслительными конструктами в древнеиндийской философии. Автор этой брахманы так характеризует возникшую познавательную ситуацию: «Все это было тогда неразлично. Он стал различим по имени и образу. И говорят: «Таково его имя, таков образ». Ведь поныне все различимо по

имени и образу» [Бр., I. 4, 7]. Поскольку природа Атмана была не определена, то риши стремились обнаружить его существование по следам его проявления. «Этот Атман – след всего сущего, ибо, поистине, как находят по следу утерянное, так узнают по нему все сущее» [Бр., I. 4, 7]. Атман мыслился как универсальная всепроникающая сущностная реальность. «Он Атман проник сюда до кончиков ногтей, как нож в ножны, как огонь в пристанище огня» [Бр., I. 4, 7]. «Этот Атман дороже сына, дороже богатства, дороже всего остального. Он – самое сокровенное» [Бр., I. 4, 8]. Итог рассуждений брахмана – ничего более значимого, первостепенного, первосущностного, чем Атман нет.

В VI–V вв. до н.э. ходившие среди аскетов списки Упанишад были текстами не для простолюдинов, а для закрытого, внутреннего пользования аскетами подвижниками. Брахман сообщает о сокровенной цели занятий философией. «И говорят: «Если люди считают, что благодаря знанию Брахмана они станут всем, то что же такое знал Брахман, благодаря чему он стал всем?» Поистине, в начале это было Брахманом. Он узнал себя: «Я есмь Брахман». Поэтому он стал всем [сущим]. И кто из богов пробудился [к этому знанию] тот стал таким же. То же произошло с риши, то же с людьми. Видя это, риши Вамадева понял: «Я был Ману и Сурьей». Так и поныне – кто знает: «Я есмь Брахман», тот становятся всем [сущим]. И даже боги не могут помешать ему в этом, ибо он становится их Атманом» [Бр., I. 4, 9–10]. Аскеты риши отождествляли полученное знание о Брахмане с метафизическим бытием Брахмана. Поэтому они полагали, что «благодаря знанию Брахмана они станут всем» и спасутся! Для брахманов сокровенное знание имело определяющее жизненное значение.

Древнеиндийские риши придавали бытию Брахмана субстанционное значение, полагая, что в начале всё было Брахманом. Однако это бытие мыслилось первоначально неполноценным, недействительным. Полноценным субстанциальным бытием Брахман стал, когда «он узнал себя: «Я есть Брахман». Поэтому он стал сущим». Весь «подвиг» Брахмана состоял в факте самосознания, откровения. Для древнеиндийских мудрецов-аскетов стало очевидной истиной, что подлинное знание дает власть над объектом, а также это знание изменяет сущностную природу субъекта (аскета) и отождествляет её с последним (Атманом-Брахманом). Кто из богов пробудился к истинному знанию, тот стал подлинным богом. Брахманы полагали, что тот, кто знает сущностную природу Брахмана, тот становятся всем сущим. Даже боги не могут помешать ему в этом, ибо он становится их Атманом. Поскольку подвижники риши не мыслили себя субъектами познания, то они полученное знание отождествляли с объективной природой Брахмана или Атмана. Поэтому обладание этим знанием они рассматривали как слияние с могущественными Брахманом или Атманом, которое приносило могущество и силу в обществе. Кто не обладал этим сокровенным знанием, рассматривался подобным животным, которые не знали подлинной природы богов.

Автор 5-й брахманы мыслительный конструкт «Атмана» рассматривает как единство трех объективных реальностей – речи, разума и дыхания: «Из них, поистине, состоит этот Атман: из речи, из разума, из дыхания» [Бр., I. 5, 3]. Мудрец полагает, что «лишь разумом смотрят, разумом слушают. Любовь, решительность, сомнение, вера, неверие, твердость, нетвердость, стыд, размышление, страх – все это разум [Бр., I. 5, 3]. Под разумом понималась некоторая объективная синтетическая реальность, которую объединяла мыслительная способность.

В *третьей брахмане главы II* автор выделяет «два образа Брахмана». Он характеризует первый тип Брахмана как «воплощённый», «смертный» (т. е. возникающий и исчезающий) и «неподвижный» (т. е. не имеющий внутреннего источника движения, пурушу). Второй тип Брахмана («невоплощённый», «бессмертный», «движущийся», «истинный») мыслился как подлинная, по сути, трансцендентальная реальность, которая выражает сущность его проявленной реальности. «Сущность этого невоплощенного, этого бессмертного, этого двигающегося, этого истинного – пуруша, который в диске [солнца], ибо он – сущность истинного. Вот, что относится к божествам» [Бр., II. 3, 3]. Поскольку ментальность риши состояла из представлений мирского бытия и наработанных философских знаний, то им пришлось разработать учение о двух Брахманах, один из которых был носителем чувственного знания, «возникающего и исчезающего», а другой мыслился главным, «истинным» и «бессмертным». К последнему Брахману следовало всячески стремиться в поиске предельного основания. Брахманы-риши полагали, что в учении об Атмане и Брахмане они достигали метафизического дна – «сущности истинного». По их мнению, это знание сокровенной реальности делало их всемогущими, наделяло их безграничной мистической силой.

В третьей брахмане сокровенная реальность пуруши рассматривается сущностью подлинного, невоплощённого Брахмана. «А невоплощённый – это дыхание и пространство в теле; это бессмертный, это двигающийся, это истинный. Сущность этого невоплощенного, этого бессмертного, этого двигающегося, этого истинного – пуруша, который в правом глазу, ибо он – сущность истинного» [Бр., II. 3, 5]. Автор брахманы пишет: «И образ этого пуруши – словно одеяние цвета шафрана, словно белая овечья шерсть, словно кошениль, словно огненное пламя, словно белый лотос, словно внезапная молния. Поистине, слава того, кто знает это, подобна внезапной молнии. И вот наставление [– оно таково]: «Не [это], не [это]», ибо не существует другого [обозначения] кроме: «не [это]». И его имя – действительное действительного. Поистине, чувства – действительное и этот [пуруша] – их действительное» [Бр., II. 3, 6]. Суждение «не это, не это» выражает достижение индийского мудреца трансцендентной природы пуруши, Брахмана и Атмана, которая не может быть выражена в языке.

Четвертая брахмана занимает особое место в Бр. Она построена в форме диалога одного из самых мудрых риши VI в. до н. э. Яджнявалкьи с его женой Майтрейей. Эта брахмана примечательна не столько теоретическими рассуждениями, сколько формулировкой двух основных установок древнеиндийской философии. Первая установка представлена во втором стихе: «Нет надежды [достичь] бессмертия с помощью богатства» [Бр., II. 4, 2]. Для аскетов-риши предельной целью было достижение бессмертия. По мнению Яджнявалкьи, главным препятствием на пути к заветной цели выступает богатство, жажда наживы. Это утверждение древнеиндийского риши низвергло большую часть гимнов РВ. В определённом смысле с этой установки начинается подлинное аскетическое движение в Древней Индии. Для брахмана-аскета стратегической задачей становилось стремление выйти из натуралистически-силового жизненного мира. Поскольку ещё не было понимания существования чисто духовной реальности, то конечной целью практического делания для суровых аскетов было достижение бессмертия.

Вторая основная философская установка содержится в пятом стихе: «Поистине, не ради жены дорога жена, но ради Атмана дорога жена. Поистине, не ради сыновей дороги сыновья, но ради Атмана дороги сыновья. Поистине, не ради богатства дорого богатство, но ради Атмана дорого богатство. Поистине, не ради брахманства дорого брахманство, но ради Атмана дорого брахманство. Поистине, не ради кшатры дорога кшатра, но ради Атмана дорога кшатра. Поистине, не ради миров дороги миры, но ради Атмана дороги миры. Поистине, не ради богов дороги боги, но ради Атмана дороги боги. Поистине, не ради существ дороги существа, но ради Атмана дороги существа. Поистине, не ради всего дорого все, но ради Атмана дорого все. Поистине, [лишь] Атмана следует видеть, следует слышать, о нем следует думать, следует размышлять, о Майтрейи! Поистине, благодаря видению и слышанию Атмана, благодаря мысли о нем и познанию его всё становится известно» [Бр., II. 4, 5]. В этом рассуждении Яджнявалкьи основную смысловую нагрузку несет заключительная часть, согласно которой **следует сосредоточить все усилия подвижника на познании только и исключительно Атмана (Брахмана)**. Только настойчивая, последовательная, мужественная реализация этих двух необходимых требований в аскетической жизни риши могли, по их мнению, привести к успеху, к достижению заветной цели. Как показывает многовековая история индийской философии, эти две заповеди целенаправляли мудрецов-подвижников по непростому Пути практического делания. Из этих заповедей, ставших аксиомами подвижнического движения, прорастают и глубоко проработанная система йоги, и философия санкхьи.

Осмысление метафизической природы мыслительного конструкта «Атмана» всё более углубляется. Автор Бр. пишет: «Боги оставляют того, кто считает богов отличными от Атмана... Все оставляет того, кто считает все отличным от Атмана. Это брахманство, эта кшатра, эти миры, эти бо-

ги, эти существа, это все – Атман» [Бр., II, 4, 6]. Этот стих свидетельствует о существенных ценностно-мыслительных перестройках в мышлении брахманов-риши. Для подлинных подвижников обвалилось всё: брахманство (собственная жизненная реальность), кшатра (существующая система политической власти), существующие представления о божественной реальности, «эти миры» (всё мирское). Что осталось? Только наработанное спекулятивное знание: Атман, который мыслился как исходная объективная реальность, составляющая сущностное основание всего – «это всё Атман». Согласно этому фрагменту, боги больше не рассматривались высшей и последней реальностью. Сущностное основание божественного бытия составлял Атман. **Атман выше богов.** Начиная с 7-го по 14-й стихи (до конца брахманы), Яджнявалкья настойчиво проводил мысль: **Атман есть сосредоточие всего, есть чистое, подлинное бытие.**

В 15-м стихе автор Бр. утверждает: «Поистине, этот Атман – повелитель всех существ, царь всех существ. Подобно тому, как все спицы заключены между ступицею колеса и ободом колеса, так все существа, все боги, все миры, все дыхания, все Атманы заключены в этом Атмане» [Бр., II, 5, 15]. Обод, спицы и ступица колеса – излюбленный образ аскетов-риши для демонстрации соединения объективных реальностей в единое целое. В этом фрагменте принципиально важным является различение реальностей «всех богов» и Атмана. **Таинственное первосушностное бытие Атмана содержит в себе все реальности, в том числе и «всех богов».** Эта брахмана завершается примечательной характеристикой Брахмана: «Этот Брахман ничего не имеет ни до себя, ни после себя, ни внутри, ни вне. Этот Атман – Брахман, все воспринимающий. Таково наставление» [Бр., II, 5, 19]. Брахманы-подвижники на протяжении всей Бр. настойчиво искали оптимальное определение потаённой реальности Брахмана-Атмана. В этом фрагменте они дошли до понимания Его природы как такой предельной реальности, за которой – ничего нет.

Третья глава открывает **раздел II**, названный именем самого известного мудреца-брахмана середины VI в. до н.э. «**Яджнявалкья**». В начале **первой брахманы** этой главы царь Видехи Джанака готов отдать тысячу коров, к рогам каждой из которых прикрепив 10 пад золота, самому ученому брахману городов Куру и Панчалы. Яджнявалкья, не сомневаясь в своем превосходстве, велел своему ученику увести коров. Разгневанные брахманы стали испытывать вопросами Яджнявалкью. Хотар Ашвала спросил его: «...все это объято смертью, все подвержено смерти. Как может приносящий жертву полностью освободиться от объятий смерти?» [Бр., III, 1, 3]. По этой схеме Ашвала спрашивает об освобождении от дня и ночи, светлой и темной половины месяца, воздушного пространства и т. д. В ответ Яджнявалкья предлагает обращаться к различным аспектам ритуального действия. Мысль знаменитого брахмана движется в ментальном пространстве ритуала.

Во **второй брахмане** Джараткарава Артхабхага спрашивает Яджнявалкью о количестве орудий и предметов восприятия, и мы встречаемся в ответе с примечательной оценкой деятельности разума: «Поистине, разум – орудие восприятия. Он схвачен предметом восприятия – желанием, ибо с помощью разума желают желанное» [Бр., III. 2, 7]. Поскольку в те далекие времена рациональная деятельность была недостаточно развита, то мудрецы связывали разум лишь с желаниями людей. Поскольку орудия восприятия – нос, речь, язык, глаз, ухо, разум, руки и кожа – и предметы восприятия рассматривались как объективные телесные реальности, то для брахманов было важно знать, куда они уходят после смерти человека? «Яджнявалкья, – сказал он, – когда речь этого умершего человека входит в огонь, дыхание – в ветер, глаз – в солнце, разум – в луну, ухо – в страны света, тело – в землю, Атман – в пространство, волоски на теле – в травы, волосы на голове – в деревья, кровь и семя попадают в воду, – где находится тогда этот человек?» [Яджнявалкья сказал:] «Артабхага, дорогой, возьми [мою] руку. Мы одни узнаем это, не надо нам [говорить] об этом на людях» [Бр., III. 2, 12–13]. Философская конструкция аскетов риши имела весьма отдалённое отношение к материальному и антропному мирам, практически не имела убедительных интерпретаций.

В **пятой брахмане** просматривается существенное продвижение мудрецов-брахманов в спекулятивном познании божественной реальности Атмана-Брахмана. При обсуждении природы Брахмана и Атмана приводится описание становления теоретической деятельности в Древней Индии: «Кахола Каушитакея стал спрашивать его. «Яджнявалкья, – сказал он, – объясни же мне, [что такое] Брахман, который воспринимается и не скрыт, который – Атман внутри всего». [Яджнявалкья ответил:] «Это – твой Атман внутри всего». – «Какой [Атман], Яджнявалкья, внутри всего?» – «Который выходит за пределы голода, жажды, печали, заблуждения, старости, смерти. Поистине, познав этот Атман, брахманы поднимаются над стремлением к сыновьям, над стремлением к богатству, над стремлением к мирам и ведут жизнь нищенствующих монахов. Ибо стремление к сыновьям есть стремление к богатству, а стремление к богатству есть стремление к мирам: ведь оба они – лишь стремления. Пусть поэтому брахман, отрекшись от учености, станет как дитя; затем, отрекшись и от детскости, и от учености, [станет] молчальником; затем, отрекшись и от немолчания, и от молчания, станет брахманом» [Бр., III. 5, 1]. Мудрецам открылся один из самых принципиальных моментов *метафизики Пути*, согласно которой, для более глубокого и продуктивного продвижения в познании метафизического бытия следует всячески стремиться к своему духовно-нравственному совершенствованию. Открытие этого обстоятельства существенно изменило представления о метафизической природе Атмана и Брахмана, которые оказались не только первоосновой, первосущностями всего, но и мыслились как вечно живая реальность, которая «правит» всем изнутри.

В *девятой брахмане* представлена типология богов древнеиндийского пантеона, сложившееся к середине VI в. до н.э. Входящий в список учителей-риши Бр. Видагдха Шакаля спрашивает Яджнявалкью: «Сколько [существует] богов?» Он ответил: «[Столько], сколько упомянуто в нивиде [хвалебного гимна] вишведевам – три и три сотни, и три, и три тысячи». – «Так, – сказал тот, – сколько же в действительности богов, Яджнявалкья?» – «Тридцать три». – «Так, – сказал тот, – сколько же в действительности богов, Яджнявалкья?» – «Шесть». – «Так, – сказал тот, – сколько же в действительности богов, Яджнявалкья?» – «Три». – «Так, – сказал тот, – сколько же в действительности богов, Яджнявалкья?» – «Два». – «Так, – сказал тот, – сколько же в действительности богов, Яджнявалкья?» – «Один с половиной». – «Так, – сказал тот, – сколько же в действительности богов, Яджнявалкья?» – «Один». – «Так, – сказал тот, – каковы эти три и три сотни и три и три тысячи» [Бр., III. 9, 1]? Яджнявалкья продолжает: «Каковы эти тридцать три?» – «Восемь васу, одиннадцать рудр, двенадцать – адитьев [составляют] тридцать один; с Индрой и Праджапати – тридцать три» [Бр., III. 9, 1].

Боги рассматриваются по подразделениям. «Каковы васу?» – «Огонь, земля, ветер, воздушное пространство, солнце, небо, луна, звезды – таковы васу. Ведь в них находится все это, поэтому [они зовутся] васу». «Каковы рудры?» – «Эти десять органов жизнедеятельности в пуруше и одиннадцатый – Атман. Когда они выходят из этого смертного тела, то заставляют [нас] плакать; оттого, что они заставляют плакать, [они зовутся] рудры». «Каковы адитьи?» – «Поистине, двенадцать месяцев года – это адитьи. Ведь они проходят, унося все это; от того, что они проходят, унося все это, [они зовутся] адитьи». «Каков Индра? Каков Праджапати?» – «Гром – это Индра, жертва – Праджапати». – «Каков гром?» – «Удар молнии». – «Какова жертва?» – «[Жертвенные] животные». «Каковы [эти] шесть?» – «Огонь, земля, ветер, воздушное пространство, солнце, небо – таковы шесть. Ведь все это составляют эти шесть». «Каковы эти три бога?» – «Эти три мира, ибо в них [существуют] все боги». – «Каковы эти два бога?» – «Пища и дыхание». – «Каков один с половиной?» – «Тот, кто дует». Говорят: «Ведь тот, кто дует – один; как же [он] – один с половиной?» [Ответ таков]: «Ведь все это возросло в нем, поэтому [он] – один с половиной». – «Каков один бог?» – «Дыхание. Он – Брахман, его зовут: То» [Бр., III. 9, 3–9].

Древнеиндийские мудрецы обожествляли материальные стихии и называли их богами васу. Они также обожествляли десять органов жизнедеятельности человека и называли их рудрами. «Перводвигателем» всех этих богов они полагали пурушу, который выступал сущностным основанием и Атмана. Время, структурированное двенадцатью месяцами, также обожествлялось, как циклический, мистический ритм мироздания. Индра продолжал рассматриваться как бог грома – удар молнии. Праджа-

пати, главный и универсальный порождающий жизненный принцип, мыслился как жертва, жертвенное животное.

В завершении диалога Яджнявалкья делает главный вывод: «Он, этот Атман [определяется так]: «Не [это], не [это]». [Он] непостижим, ибо не постигается; неразрушим, ибо не разрушается; неприкрепляем, ибо не прикрепляется; не связан, не колеблется, не терпит зла. Таковы восемь оснований, восемь миров, восемь богов, восемь пуруш. Кто, разъединяя и приводя назад пуруш, выходит за их пределы, – о том пуруше упанишад я спрашиваю тебя. Если ты не расскажешь мне о нем, у тебя отвалится голова». Шакаля не знал о нем, и у него отвалилась голова. И даже кости его растащили воры, приняв [их] за что-то другое» [Бр., III. 9, 26]. Многолетние философские исследования брахманов-риши привели к пониманию трансцендентной природы Атмана. В первой половине VI в. до н.э. поиск подлинной природы Атмана и Брахмана имел для суровых аскетов первостепенное значение.

В *третьей брахманы* стихе 33-м обсуждается одна из важнейших тем древнеиндийской философии – тема «блаженства»: «Когда кто-либо из людей здоров, богат, господствует над другими, в избытке вкушает все людские наслаждения, – утверждает Яджнявалкья, – то это – высшее блаженство людей. Стократное блаженство людей, это – однократное блаженство предков, приобретших [свой] мир. Стократное блаженство предков, приобретших [свой] мир, это – однократное блаженство мира гандхарвов. Стократное блаженство мира гандхарвов, это – однократное блаженство богов [по] деянию, тех, которые благодаря [своему] деянию достигли божественности. Стократное блаженство богов [по] деянию, это – однократное блаженство богов по рождению, а также – просвещенного, свободного от лжи, не побежденного желанием. Стократное блаженство богов по рождению, это – однократное блаженство мира Праджапати, а также – просвещенного, свободного от лжи, не побежденного желанием. Стократное блаженство мира Праджапати, это – однократное блаженство мира Брахмана, а также – просвещенного, свободного от лжи, не побежденного желанием. Это и есть высшее блаженство – просвещенного, свободного от лжи, не побежденного желанием. Это и есть высшее блаженство – этот мир Брахмана, о царь» [Бр., IV. 3. 33].

Представленная иерархия блаженства позволяет проследить систему ценностных приоритетов древнеиндийских риши. В качестве исходного образца берётся мирское чувственно-вождеющее блаженство обычных людей. По мнению Яджнявалкьи, в загробном мире предки испытывают в сто раз большее, чем мирское, блаженство. Лишь «боги по рождению», т.е. настоящие боги, испытывают большее блаженство. Высший уровень блаженства переживают последовательно Праджапати и Брахман. На трёх последних ступенях восхождения к наивысшему блаженству добавляются подвижники, просвещенные, свободные от лжи, не побежденные желанием.

В жизненном мире брахманов-риши сокровенное достижение метафизического бытия Атмана предстало всеобъемлющей и предельной целью. Яджнявалкья утверждал: «Поистине, не ради миров дороги миры, но ради Атмана дороги миры. Поистине, не ради богов дороги боги, но ради Атмана дороги боги. Поистине, не ради вед дороги веды, но ради Атмана дороги веды. Поистине, не ради существ дороги существа, но ради Атмана дороги существа. Поистине, не ради всего дорого все, но ради Атмана дорого все. Поистине, [лишь] Атмана следует видеть, следует слышать, о нем следует думать, следует размышлять!.. Поистине, когда Атмана видят и слышат, когда думают о нем и познают его, то все становится известно» [Бр., IV. 5, 6]. В действительности философский конструкт «Атмана» мыслительной стеной закрывал возможность продуктивного изучения не только материального и социального миров, но и божественной реальности. По мнению Яджнявалкьи, «этот Атман не имеет ничего [различного между собой] ни внутри, ни снаружи, но весь состоит из познания. Возникнув из этих элементов, он исчезает в них» [Бр, IV. 5, 13]. Яджнявалкья постулирует эпистемологически-онтологическую природу метафизического бытия Атмана. Онтологическая реальность познания-знания Атмана рассматривалась вечной во времени и пространстве. «Поистине, этот Атман, не гибнет, [он] неразрушимой природы» [Бр, IV. 5, 14].

В развитии древнеиндийской философии Бр. занимает место базового комплекса знаний брахманов-риши, который создавался на протяжении VI в. до н.э. и способствовал формированию основных направлений спекулятивных концептуальных построений других школ подвижников. Мыслительные конструкты «Атман», «Брахман», «пуруша», «Праджапати», «прапа», «Рич», «разум» и др., которые рассматривались объективно существующими, создавали целостную мыслительную реальность в первосущностном священном пространстве ритуала. Получение этого знания риши рассматривали предельной жизненной целью, которое позволяет достигнуть бессмертия. Эти ценностно-мыслительные представления и установки практически закрывали возможность изучения космоса, материального и социального миров, а также природы человека.

Адаптация новых философских представлений к ритуалу в Чхандогья-упанишаде

Чхандогья-упанишада (букв. chandoga, «поющий метрический гимн»; далее – Ч.) считается одной из старейших Упанишад. Исследователи относят её создание к началу I тыс. до н.э. В комплексе У. муктика она числится под номером 9. Ч. является частью Чхандогья-брахманы в которой она представлена в 2–10 главах. Надо полагать, в философских исследованиях мудрецов школы Ч. поддерживалась тесная связь с ритуальным служением, что оказало влияние существенное на их учение.

Исследование Ч. следует рассматривать во взаимосвязи с Бр., потому что они дополняют друг друга. Бр. представляла собой своеобразный концептуальный итог напряженной работы риши в течение шестого века. Сведение в единое целое разнородного материала в Брихадараньяку упанишаду знаменовало собой достижение зрелой стадии спекулятивного мышления. Натуралистически-силовые образы мифологии РВ. в значительной степени были преодолены. Новые идеи формировались с большим трудом. В Ч. брахманы осмыслили ежедневно совершавшийся священный ритуал с точки зрения новых религиозно-философских представлений, мыслительных конструктов «Атмана», «Брахмана», «жизненного дыхания», «Праджапати», «пуруши» и др. Ч. учит, как нужно созерцать ритуальное действие.

Автор перевода Упанишад на русский язык А. Сыркин приводит традиционное возгласие, предпосланное тексту Ч.: «Ом! Пусть укрепляются мои члены, голос, дыхание, глаза, уши, сила и все чувства. Вся сущность упанишад – Брахман. Да не отрекусь я от Брахмана, и да не отречется Брахман от меня... Я предан Атману» [43, с. 45]. Для брахманов-подвижников и жрецов это возгласие было главным ориентиром понимания священного действия и первосущностной реальности Брахмана-Атмана. В течение многих веков и даже в рассматриваемое время мыслительных преобразований центральное место занимал восхищающий своей мощью Индра, а также Агни и другие боги. Следовало перейти на рельсы мышления Брахман-Атмана, как основополагающей метафизической реальности всего сущего.

В *первой главе части I* утверждается, что фундаментальным основанием мироздания являются *Ом!, удгитха и саман*, для чего выстраивалась цепь сущностных связей: «Сущность этих существ – земля. Сущность земли – вода. Сущность воды – растения. Сущность растений – человек. Сущность человека – речь. Сущность речи – рич. Сущность рича – саман. Сущность самана – удгитха» [Ч., I. 1, 2]. Автор стремился осмыслить ритуальное значение восклицания-молитвы «Ом!». При этом, по сравнению с первыми брахманами Бр., когда отношения между исходными реальностями мыслились как отношения порождения, в Ч. демонстрируется развитое сущностное мышление. Автор стремился выявить сущность реальности, в которой в последующем выделяет её собственную, более глубокую, сущность, а в ней – сущность следующего порядка, и т. д. У него, таким образом, выстраивался некоторый сущностный ряд: земля – вода – растения – человек – речь – рич – саман – удгитха [Ч., I. 1, 2]. Во этой сущностной цепочке метафизическое дно составляла *удгитха* (пение гимнов Самаведы). «Конечная сущность сущностей, высшее, превосходное, восьмое – вот что такое удгитха» [Ч., I. 1, 3]. В выделенной последовательности проявляется своеобразная мировоззренческая установка брахманов и отшельников школы Ч.: **в системе необъятного мироздания базовой реальностью выступает ритуал!** Автор Ч. утверждал тройственную

природу знания «Ом!»: «Ом!» – возглашает адхарвью (сопровождает ритуальные действия чтением жертвенных формул ЯВ. – В. М.); «Ом!» – проносит хотар (во время пения гимнов РВ. – В. М.); «Ом!» – поет удгатар (гимны СВ. – В. М.) в честь этого с его величием и сущностью» [Ч., I. 1, 9–10]. Слог «Ом!» и два вида пения священных текстов РВ. и СВ. рассматривались выше фундаментальных стихий воды и земли!

Автор Ч. проясняет соотношение между ритуальной троицей: «Рич – это речь, саман – дыхание, удгитха – слог Ом. Речь и дыхание – рич и саман – образуют пару. Эта пара соединена в слоге Ом. Поистине, когда пара сходится вместе, то каждый выполняет желание другого. Поистине, кто, зная это, почитает удгитху, как этот слог, тот становится исполнителем желаний» [Ч., I. 1, 5–7]. Рич, саман, удгитха, «Ом!» создавали мыслительную составляющую священной реальности ритуала. В этой конструкции мыслилось их онтологическое единство, которое рассматривалось, как сущностное ядро базовой реальности жизненного дыхания (prana). **Мистическая мысль риши движется в священной сущности ритуала!**

Автор Ч. указывает на три необходимых составляющих жизненного мира самых продвинутых брахманов и отшельников: «Вот три ветви долга: жертвоприношение, изучение вед, подаяние – это первая; подвижничество – вторая; ученичество, пребывание в доме учителя, постоянное умерщвление плоти в доме учителя – третья. Все они ведут к мирам добродетели; тот, кто утверджен в Брахмане, достигает бессмертия» [Ч., II. 23, 1]. Важнейшим итогом подвижнического движения в Древней Индии в VII–VI вв. до н.э. было формирование трехсоставной модели мистически-метафизического дискурса риши, в котором суровое умерщвление плоти и мирских желаний способствовало постижению сокровенной природы Брахмана-Атмана, что, по их мнению, обеспечивало спасение – бессмертие.

В **главе 11 части III** повествуется о мифологическом источнике происхождения священного знания: «И Брахман сказал это Праджапати, Праджапати – Ману, Ману – [своему] потомству. И это [знание] о Брахмане поведал [своему] старшему сыну, Уддалаке Аруни, [его] отец. Поистине, отец может передать [учение] о Брахмане старшему сыну или достойному ученику и никому другому, пусть даже тот дает ему [всю] эту [землю], опоясанную водами и полную богатства. Ибо это [учение] дороже ее, это [учение] дороже ее» [Ч., III. 18, 4–6]. Автор Ч. выделял четыре принципиально важных момента в происхождении священного знания: знание произошло от основополагающей реальности Брахмана, затем перешло к первому принципу порождения Праджапати, затем к первому человеку Ману и первому самому знаменитому брахману Уддалаке Аруни. При этом подчеркивалось, что нет ничего дороже знания Упанишад. Даже Земля со всеми её природными богатствами не могла с ними сравниться.

В **главе 18** Брахман рассматривается как целостная, упорядоченная, четырехступенчатая структура в человеке (живом существе), которая соот-

ветствует божественной: «Пусть почитают Брахмана как разум – это относительно тела. Теперь – относительно божеств. Пусть почитают Брахмана как пространство. Таково двойное наставление: и относительно тела, и относительно божеств. Этот Брахман имеет четыре стопы: речь – стопа, дыхание – стопа, глаз – стопа, ухо – стопа. Это относительно тела. Теперь – относительно божеств: огонь – стопа, ветер – стопа, солнце – стопа, страны света – стопа. Таково двойное наставление: и относительно тела, и относительно божеств» [Ч., III. 18, 1–2]. Автор Ч. утверждал, что божественное бытие Брахмана выражает сущностную природу человека. «Поистине, что зовется «Брахман», то, поистине, есть это пространство вне человека... Поистине, что есть пространство в человеке, то, поистине, и есть пространство в сердце. Оно полно и неизменно. Кто знает это, тот получает полное и неизменное счастье» [Ч., III. 12, 7–9]. Когда метафизическое бытие Брахмана, как знания, становится знанием подвижника, перемещаясь в его сердце, он достигает высшего счастья.

Автор Ч. раскрывает бытие Атмана в сердце подвижника: «...мой Атман в сердце, меньший, чем зерно риса... чем ядро просяного зерна; вот мой Атман в сердце, больший, чем земля, больший, чем воздушное пространство, больший, чем небо, больший, чем эти миры. Содержащий в себе все деяния, все желания, все запахи, все вкусы, охватывающий все сущее, безгласный, безразличный – вот мой Атман в сердце, это Брахман» [Ч., III. 14, 3–4]. Атман характеризуется как бесконечно малое и бесконечно большое в сердце, который определяет сокровенные мистически-метафизические переживания подвижника.

Вся жизнь человека рассматривалась как непрерывное жертвование. «Когда он голодает, когда испытывает жажду, когда воздерживается от удовольствий, то это его посвящение перед церемонией. И когда он ест, когда пьет, когда предаётся удовольствиям, то он участвует в упасадах. Далее, когда он смеется, когда веселится, когда производит совокупление, тот участвует в пении и чтении гимнов. Далее, подвижничество, подаяние, честность, ненасилие, правдивость – это его дары жрецам» [Ч., III. 17, 1–4]. По мере приближения к духовному прорыву увеличивалась роль нравственной составляющей практического делания.

Автор Ч. посредством философской модели «пуруша – Атман – Брахман» описывает сущностную реальность в человеке. «Тот пуруша, который виден в глазу, это Атман, это бессмертный, бесстрашный, это Брахман. И если даже окропить этот [глаз] чистым маслом или водой, то [влага] отходит к векам. Он зовется стечением благ, ибо все блага стекаются к нему. Все блага стекаются к тому, кто знает это. И поистине, он – несущий блага, ибо он несет все блага. Все блага несет тот, кто знает это» [Ч., IV. 15, 1–4]. В этом рассуждении вводится представление о благе в человеке, знание о котором является наибольшей ценностью.

Мыслительная работа автора(ов) Чхандогья упанишады продвигалась в спекулятивном русле Бр. – существенно углублялось представле-

ние о первосушностном бытии священного ритуала посредством наработанных мыслительных конструктов «Брахмана», «Атмана», «Ом!», «самана», «удгитхи» и др.

*Айтарея-упанишада –
«мир ведем познанием»*

Айтарея-упанишада (далее – Айт.) считается одной из старейших Упанишад и связывается с именем легендарного риши Айтарея Махидаса, который, согласно Чхандогьи-упанишаде, прожил 116 лет. В комплексе У. муктика она числится под номером 8. Айтарея-упанишада является частью Айтарея-араньяки, в которой она представлена в 4–6 главах. Индийский мистик, поэт, представитель Веданты Шанкара полагал, что Айт. предназначена для наиболее возвышенных и стремящихся к полному освобождению от мирских уз подвижников.

Проблематика первотворения, преимущественно, пластически-созерцательное мышление, а также текстуальные совпадения весьма сближают 4-ю брахману главы I Бр. с Айт. Читаем начало 4-й брахманы Бр.: «Вначале [все] это было лишь Атманом в виде пуруши. Он оглянулся вокруг и не увидел никого кроме себя» [Бр., I. 4, 1]. Начало Айт.: «Поистине, это было вначале одним Атманом. Не было ничего другого, что бы мигало. Он подумал: «Теперь я создам миры» [Айт., I. 1, 1]. Сопоставление этих письменных источников приводит к выводу, что текст 4-й брахманы Бр. представляется более проработанным мыслительно, а, следовательно, более поздним. По-видимому, риши из «команды Бр.» держали в руках Айт., когда делали 4-ю брахману. В Айт. и 4-й брахмане Бр. представлена «атмановская» концепция первотворения. Айтарея пишет: «Он создал эти миры: небесные воды, частицы света, смерть, воду... Он подумал: «Вот эти миры. Теперь я сотворю хранителей миров». И, извлекая из вод пурушу, он придал ему внешний облик. Он согрел его» [Айт., I. 1, 2, 3–4]. Ведийские боги, потерявшие статус предельной ценностно-мыслительной системы отсчёта, в первотворении участия не принимали.

Айтарея пишет: «Будучи сотворены, эти божества погрузились в этот великий океан. [Атман] подверг этого [пурушу] голоду и жажде. [Божества] сказали ему: «Сотвори нам пристанище, пребывая в котором мы поедали бы пищу». Он привел им корову. Они сказали: «Поистине, этого нам недостаточно». Он привел им лошадь. Они сказали: «Поистине, этого нам недостаточно». Он привел им пурушу. Они сказали: «Да, это хорошо сделано». Поистине, поэтому пуруша – это хорошо сделанное» [Айт., I. 2, 1–3]. В Айт. важнейшие представления подвижников риши задавали мыслительные конструкты «Атмана», «Пуруши», «Речи» и др. Атман задает вопрос: «Кто же я?» Айтарея пишет: «Рожденный, он стал рассматривать существа [с мыслью]: «О чем другом захотели бы здесь говорить?». Он увидел этого пурушу, всепроникающего Брахмана, [и сказал]: «Я увидел

это». Поэтому [его] имя Идандра, ... И его, Идандру, тайно называют Индрой, ибо боги любят тайное» [Айт, I. 3, 13–14]. Согласно Айт., Атман увидел пурушу как «всепроникающего Брахмана», за которым прячется тайная реальность Индры.

В **части III** приводится определение Атмана, как первоосновы всего сущего: «...кого мы почитаем как Атмана? Кто из них Атман?» – Тот, благодаря которому видят, благодаря которому слышат, благодаря которому обоняют запахи, благодаря которому произносят речь, благодаря которому распознают сладкое и несладкое. То, что является сердцем и разумом, сознание, разумение, распознавание, познание, мудрость, пронизательность, стойкость, мышление, рассуждение, стремление, память, представление, намерение, жизнь, любовь, господство – все это имена, данные познанию. Он – Брахман, он – Индра, он – Праджапати и все эти боги и пять великих элементов... Все это ведомо познанием, утверждено в познании. Мир ведом познанием, утвержден в познании. Познание – Брахман» [Айт, III, 1–3]. Отождествляя Атмана с базовыми реальностями Брахмана, Индры и Праджапати, Айтарея, как и авторы Бр. и Ч., утверждал фундаментальное значение познания, как онтологической реальности. Упоминание Индры указывает на стремление ассимилировать архаические представления РВ., средоточием которых был бог Индра, к новому мистически-метафизическому учению о Брахмане и Атмане.

В М-10 в гимне «Познание» [РВ., X, 71] поэт-жрец отождествлял познавательный процесс с божественной реальностью Речи. Яджнявалкья также мыслил познание как поток объективной телесной реальности речи [Бр., IV. 1, 2]. Согласно Айт., познание представляет собой универсальную объективную реальность – «мир ведом познанием». Сам Брахман есть познание.

Среди брахманов и отшельников философская деятельность мыслилась, как глубинный, субстанциальный, космический поток. Пребывая в этом потоке, они мыслили себя в сокровенном пространстве Атмана-Брахмана. Познание управляет и направляет ход мироздания. Согласно Айт., посредством познания возможно достигнуть предельную цель – бессмертия «[Наделенный] этим познающим Атманом и поднявшись из этого мира, он достиг в том небесном мире [исполнения] всех желаний и стал бессмертным, стал [бессмертным]» [Айт., III. 4]. Погружаясь в философские размышления, риши ощущал себя поднявшимся в заоблачные высоты небесного мира и достигшим заветной цели бессмертия.

Айтарея углубил представления о первотворении и познавательном процессе, который он рассматривал объективный поток Речи, носивший универсальный и всеобъемлющий характер – «мир ведом познанием». Первосущностное бытие Брахмана есть познание.

*Каушитаки-упанишада:
«Знание Атмана даёт превосходство
над всеми существами»*

Каушитаки-упанишада (далее – Кау.) считается одной из старейших Упанишад и связывается с именем легендарного риши Каушитаки. В каноне муктика она числится под номером 25. Каушитаки-упанишада является частью Каушитаки-араньяки, в которой она представлена в 3–6 главах.

В Кау. представлено описание пластически-созерцательной картины мистически-метафизической реальности Брахмана. Брахман Читра Гангьяни обучает Гаутаму и его сына Шветакету сокровенному знанию: «Поистине, те, кто уходит из этого мира, все идут к луне... Поистине, луна – это врата небесного мира. Кто отвечает ей [должным образом], того она отпускает... «Кто ты?» – [спрашивает луна]. «Я есмь ты», – [отвечает он, и она] отпускает его» [Кау., I. 2]. Для брахманов Луна, как объект космоса, не представляла интереса.

Каушитаки так описывает мистический путь в священный мир Брахмана: «Вступив на эту стезю пути богов, он приходит в мир Агни, затем – в мир Ваю, затем – в мир Варуны, затем – в мир Индры, затем – в мир Праджапати, затем – в мир Брахмана. Поистине, в этом мире [Брахмана находится] озеро Ара, ... река Виджара, дерево Илья, град Саладжья, крепость Апараджита, привратники Индра и Праджапати, покои Вибху, трон Вичакшина, ложе Амитаджас, и любимая Манаси, и подобная [ей] Чакшуши, что, взяв цветы, поистине, ткнут миры, и апсары Амба и Амбави, и реки Амбая. Знающий это приходит в этот [мир]» [Кау., I. 3]. Согласно Кау., мистически-метафизическое бытие мыслилось многослойным. Чтобы в познавательной деятельности достигнуть метафизического дна Брахмана, следовало последовательно преодолевать промежуточные мыслительные миры, которые Каушитаки сумел преодолеть, и ему открылась райская мистическая картина бытия Брахмана.

Каушитаки посредством чувственных образов описывает таинственный мир Брахмана: «Украшенный украшением Брахмана, зная Брахмана, он идет к Брахману. Он приходит к озеру Ара и переправляется через него силой разума... Он приходит к реке Виджара и переправляется через нее. Поистине, там он отрясает с себя добрые дела и злые дела. Добрые дела достаются его любимым родичам, злые дела – нелюбимым. ...свободный от добрых дел, свободный от злых дел, зная Брахмана, он идет к Брахману. Он приходит к дереву Илья – в него проникает запах Брахмана. Он приходит к граду Саладжья – в него проникает вкус Брахмана. Он приходит к крепости Апараджита – в него проникает сияние Брахмана. Он приходит к привратникам Индре и Праджапати – они бегут от него. Он приходит к покоям Вибху – в него проникает слава Брахмана. Он приходит к трону Вичакшана... Этот [трон] – познание, ибо познанием

различает [человек]. Он приходит к ложу Амитауджас. Оно – жизненное дыхание... На этом [ложе] сидит Брахман. Знающий это восходит на это [ложе], лишь занеся ногу. Брахман спрашивает его: «Кто ты?» Пусть он ответит: «Я» – время года, я – происходящий от времен года, рожденный от пространства, [своего] источника, как семя – для жены, сияние года, Атман каждого существа. Ты – Атман каждого существа. Что есть ты – то и «я». Тот спрашивает его: «Кто я?». Пусть он ответит: «Действительное». – «Что такое действительное?» – «То, что отлично от богов и жизненных сил... Это обозначается словом «действительное». Таково все, что существует. Все, что существует, это ты» [Кау., I. 4–6]. Как и в Бр., в Кау. добро и зло мыслилось как объективные телесные реальности, которые можно было сбросить с себя или кому-то передать. Атрибутами сокровенного Брахмана являлись чувственные характеристики: запах, вкус, сияние и даже слава. Чтобы выделить особый статус последних реальностей познания и жизненного дыхания, Каушитаки представлял их в образе «трона» и «ложа». Главным спекулятивным результатом рассматриваемого фрагмента Кау. было продвижение мысли подвижника до последней сущностной реальности «Действительного».

В Кау. приводится беседа брахмана-подвижника Пратардана, сына Диводасы, с богом Индрой. Перед нами предстает противоречивый образ Индры. Могучий Индра, как бы оправдываясь, исповедуется подвижнику: «Распознай же меня!.. Я убил трехголового сына Тваштара. Я предал волкам аскетов арунмукхов. Преступив множество договоров, я убил прахладиев, на небе, пауломов – в воздушном пространстве, калаканджей – на земле. И ни один мой волос не был поврежден за это... Я – дыхание. Почитай меня как познающего Атмана, жизнь, бессмертие. Жизнь – дыхание» [Кау., III. 1–2]. Откровения Индры весьма примечательны. Былые подвиги величественного бога, воспетые поэтами РВ., ушли в далёкое прошлое. В архаическое время образ бога Индры выступал для древнеиндийских ариев образцом, системой отсчёта всех высший ценностей и представлений. В перестроечное время древнеиндийской истории образ могучего добряка Индры существенно перестраивается. Чтобы сохранить бессмертие (?), Индра должен приобрести способность «познающего Атмана», реальность «дыхания». Согласно Кау., Индра мыслит на уровне самых последних концептуальных разработок риши: «Поистине, дыхание – это познание. Поистине, познание – это дыхание» [Кау., III. 3]. В Кау., как и в Айт., запечатлён дух напряжённого абстрактно-теоретического брахманов и отшельников первоосновы всего сущего.

В упанишаде Каушитаки представил описание таинственного мистического бытия Брахмы. Он рассматривал процесс познания как мистическое дыхание истины, которое всемерно следует развивать, чтобы познать первосущностного Атмана, даже ведийским богам (Индре).

Кена-упанишада:

«Знание Атмана-Брахмана даёт бессмертие»

Кéна-упаниша́да (далее – Ке.) считается одной из старейших Упанишад. В каноне муктика она числится под номером 2. Её название связывается с начальным словом (Kena isitam – «Кем движимый»).

Небольшая Кена-упанишада, состоящая из четырех глав, представляет собой существенное продвижение в развитии древнеиндийской философии. **Главу I** открывают фундаментальные вопросы об истоках объективных антропных реальностей: «Кем движимый и побуждаемый летит разум? Кем вызванное к жизни возникает первое дыхание? Кем движима эта речь, [которую] произносят? Какой бог воззвал к жизни глаз и ухо?» [Ке., I. 1]. Согласно автору Ке., Брахмана, «уйдя из этого мира, мудрые становятся бессмертными. Туда не проникает глаз, не проникает ни речь, ни разум. Мы не знаем, не распознаем, как можно учить этому» [Ке., I. 2–3]. Бытие Брахмана мыслилось как вневременная метафизическая реальность, которую невозможно описать ни посредством чувственных образов, ни посредством понятийных представлений.

Подвижник развивает представление о трансценденции Брахмана: «Что невыразимо речью... Что не мыслится разумом... Что не видно глазом... Что не слышно ухом... Что не дышит дыханием, чем дышится дыхание – знай: то и есть Брахман, а не то, что почитают в этом [мире люди]» [Ке., I. 5–9]. Обычно риши в У. всякий раз утверждали, что они достигли подлинного сокровенного знания. Автор Ке. призывает брахманов быть скромнее: «...ты лишь немного знаешь образ Брахмана – относится ли это к тебе или к богам» [Ке., II. 1]. Согласно Ке., метафизическое бытие Брахмана гораздо сложнее, чем о нём рассуждали брахманы-риши.

В Ке. познание Брахмана рассматривается, как сложный процесс «пробуждения», вхождения в сверхчувственное, вневременное пространство: «Он понят, когда познан благодаря пробуждению, ибо [тем самым человек] достигает бессмертия. Благодаря самому себе [человек] достигает силы, благодаря знанию – бессмертия» [Ке., II. 4]. Древнеиндийские мудрецы VI в. до н.э. мыслили знание, процесс познания и объект познания (Брахмана-Атмана) как взаимосвязанные объективные, телесные реальности. Поэтому они полагали, что достижение священного знания равносильно вхождению в вечное объективное пространство Брахмана или Атмана, что равносильно достижению бессмертия.

В **главе III** повествуется о всемогуществе Брахмана над самыми могучими богами архаического времени богом огня Агни и богом ветра Ваю. Брахман положил перед Агни травинку. Тот не смог её сжечь, а Ваю – сдвинуть с места. Оба они заявляли: «Я не смог распознать, что это за дух» [Ке., III. 6, 10]. Когда пришёл бог Индра, Брахман скрылся перед ним. В главе IV повествуется, что Индра узнает «от великой красоты Уму, дочери Химавата (супруги Шивы – В. М.)», что это был Брахман. Далее чита-

ем: «...эти боги – Агни, Ваю, Индра – таковы, что они словно превосходят других богов, ибо они ближе всего соприкоснулись с ним, ибо они первыми узнали, что это Брахман» [Ке., IV. 2]. В VI–V вв. до н.э. самые почитаемые боги, воспеваемые в РВ., Агни, Индра и др. лишились совершенных качеств образца, стали беспомощными перед священным бытием Брахмана.

В далёкие времена архаики жрецы называли бога Агни «чистым духом», действующего «силой духа». Тайнственный дух Брахмана по сравнению с могучими ведийскими богами Агни и Ваю обладал бесконечной мощностью. Согласно Ке., ведийские боги отходили на второй план. Их дальнейшее благополучие зависело от их приобщения к Брахману посредством его познания. Автор Ке. сообщает, что «мы поведали тебе упанишаду о Брахмане. Подвижничество, самообуздание, действие – его основа: веды – все [его] члены, действительное – прибежище. Поистине, кто знает это, тот, отбросив зло, утверждает под конец в наивысшем небесном мире, утверждает [в нем]» [Ке., IV. 7–9]. Согласно Ке., подвижничество, предполагавшее самообуздание, многотрудное практическое делание, сопровождавшееся мистически-метафизическим познанием Брахмана-Атмана, составляло основу жизненного мира аскетов-риши. При этом сохранение высокого авторитета Вед, как носителей натуралистически-силовой ментальности, не могло не придавать противоречивый характер их воззрениям и верованиям.

Автор Кена упанишады показал древним индийцам, что первосущностное бытие Брахмана обладает всемогуществом, по сравнению с которым могущественные ведийские боги Индра, Агни и Ваю становятся беспомощными.

Тайттирия-упанишада:

«Брахман, скрытый в тайнике сердца»

Тайттирия-упанишада (далее – Тай.) считается одной из древнейших Упанишад. В комплексе У. муктика она числится под номером 7. В Тайттирия-араньяке представлена в 7–9 главах. Своеобразие Тай. выражается в том, что в ней совмещаются различные мыслительные дискурсы подвижников, которые отображают весьма неоднородные философские поиски аскетов-риши школы Тайттирия.

В разделе **«Наставления»** автор Тай. обратился с благодарностью к богам Митре, Арьяману, Варуне, Индре, Брихаспати, Вишну и Брахману [Тай., I. 11]. Упоминание первых двух богов, а также активное стремление к правде и мудрости очевидно свидетельствуют о зороастрийском влиянии на брахманов риши. По-видимому, когда создавалась Тай., по соседству росла и крепла арийская империя Ахеменидов, религиозно-нравственное ядро которой составлял зороастризм. Мудрость мыслилась одной из основополагающих реальностей, а для брахманов-риши она станови-

лась одной из основных ценностно-мыслительных ориентаций. «Индра – да одарит он меня мудростью. Да стану я, боже, обладателем бессмертия... Ты – кладезь Брахмана, покрытый мудростью» [Тай., I. 4, 1]. «В этом пространстве внутри сердца пребывает пуруша, состоящий из разума, бессмертный, золотой» [Тай., I. 6, 1]. Представления о правде включали в единое целое и истину как подлинную действительную реальность, и честность, и справедливость, и добродетель в целом. Самые мужественные мудрецы-подвижники того времени утверждали: «Нужна лишь правдивость», – говорит Сатьявачас Ратхитара. «Нужно лишь подвижничество», – говорит Тапонитья Паурушишти. «Нужны лишь изучение и обучение», – говорит Нака Маудгалья, – ибо это и есть подвижничество» [Тай., I. 9, 1]. Учитель наставлял ученика: «Говори правду. Следуй добродетели... Не пренебрегай правдой. Не пренебрегай добродетелью» [Тай., I. 11, 1]. В первом разделе Тай. достаточно чётко просматривается зороастрийское влияние.

В разделе II «Блаженство Брахмана» сообщается: «Знающий Брахмана достигает наивысшего. Об этом сказано так: «Кто знает, что Брахман – действительный, знающий, бесконечный, скрытый в тайнике [сердца], в наивысшем пространстве), тот вместе с мудрым Брахманом достигает [исполнения] всех желаний» [Тай., II. 1, 2]. Согласно дискурсу *метафизики Пути*, подвижник риши прошёл многотрудный путь практического делания и достиг мистически-метафизической связи с трансцендентной божественной реальностью, которую он мыслил, как Брахман, и испытал высшее духовное блаженство.

В Тай. постулируется базовое бытие Атмана всего сущего. «Поистине, из этого Атмана возникло пространство, из пространства – ветер, из ветра – огонь, из огня – вода, из воды – земля, из земли – травы, из трав – пища, из пищи – человек. Поистине, этот человек состоит из соков пищи» [Тай., II. 1, 2]. «От этого [Атмана], состоящего из соков пищи, поистине, отличен внутренний Атман, состоящий из дыхания. Им наполнен этот [Атман]. Поистине, и он имеет вид человека» [Тай., II. 2, 1]. Prana, рич, саман и разум имели основание в телесном Атмане. «Его телесный Атман – тот же, что и у предыдущего. От этого [Атмана], состоящего из дыхания, поистине, отличен внутренний Атман, состоящий из разума. Им наполнен этот [Атман]. Поистине, и он имеет вид человека. Соответственно виду человека у одного – вид человека [и у другого]. Яджус – его голова, рич – правый бок, саман – левый бок, наставления – тело, атхарвангирасы – нижняя часть, основа» [Тай., II. 3, 1]. Автор Тай. выстраивал систему мыслительных конструкторов в священном пространстве ритуала.

В разделе III «Бхригу» первостепенное значение в распознавании метафизического бытия Брахмана придаётся подвижничеству. Один из семи великих риши Бхригу воспламенился подвижничеством. «Воспламенившись подвижничеством, он распознал, что разум – это Брахман. Ибо, поистине, от разума рождаются эти существа, разумом живут рожденные, в

разум они входят, умирая» [Тай., III. 3, 1, 4, 1]. В ходе практического делания Бхригу открылась разумная природа Брахмана. По мере углубления подвижничества Бхригу и его отец Варуна распознали Брахмана, как блаженное бытие. «Он распознал, что блаженство – это Брахман. Ибо, по истине, от блаженства рождаются эти существа, блаженством живут рожденные, в блаженство они входят, умирая. Это знание Бхригу и Варуны, основанное на высшем небе. Кто знает это, обретает основу, богат пищей, становится поедателем пищи, велик потомством, скотом, светом божественного знания, велик славой» [Тай., III. 6, 1]. Для великих риши распознавание сокровенного бытия Брахмана выступало не самоцелью, а средством достижения мирских устремлений, что указывает ограниченность и противоречивость их философского дискурса.

Таким образом, в Тайттирия упанишаде просматривается зороастрийское и буддистское влияние, что указывает на её более позднее происхождение. При этом метрику мыслительного пространства автора Тай. определяют ставшие традиционными темы «Брахмана», «Атмана», «Рич», «саман» и др.

3.2. Развитие древнеиндийского философского знания в V–III веках до н.э.

Катха-упанишада:

«Атман: Это – То»

Катха-упанишаду (далее – Кат.) относят к числу ранних стихотворных Упанишад школы риши Катха. В комплексе У. муктика она числится под номером 3. Исследователи относят создание Катха-упанишады к V в. до н.э., поскольку в её текстах прослеживается буддистское влияние.

По сравнению с рассмотренными ранее У. автор школы Кат. был носителем развитого философского знания древнеиндийской версии *метафизики Пути*, которая, как единое целое, включает три составляющие: многотрудное практическое делание, накопленный массив метафизического знания и опыт непосредственного мистического взаимодействия с Богом как трансцендентной реальностью. В Кат. были существенно прояснены методологические установки индийской *метафизики Пути*, упорядочены и скоординированы. Это знание было знанием преимущественно «для внутреннего пользования» – для тех, кто в *Пути*.

Кат. начинается с разговора Ваджашварасы, имя которого связывают со знаменитым мудрецом-брахманом Уддалакой Аруной, или Гаутамой, с сыном Начикетасом (это имя традиционно трактуется как «незнающий» или «ищущий знание»). В Кат. бог Яма предстаёт как носитель подлинно-

го метафизического знания, сокровенный смысл которого он открывает юному Начикетасу. Первоначально бог смерти Яма испытал начинающего ученика, предложив ему долгую жизнь, несметное богатство, множество скота, красивых женщин. Когда Начикетас категорически отказался от всего предложенного как скоротечного, Яма приступил к изложению тайного мистически-метафизического знания.

Бог смерти обратил внимание Начикетаса на важную особенность получения метафизического знания: «Нет здесь иного пути, если оно не объяснено другим человеком; ибо оно неподвластно рассуждению, тоньше тонкого. Этот смысл не достигается рассуждением, – лишь будучи объяснен другим наставником, он легко узнается» [Кат., I. 2, 8–9]. «Этот Атман не постигается ни толкованием, ни рассудком, ни тщательным изучением – кого избирает этот Атман, тем он и постигается, тому этот Атман открывает свою природу» [Кат., I. 2, 23]. В *метафизике Пути* мудрый внешний контроль – необходимая составляющая продуктивного практического делания подвижника. Согласно ранним Упанишадкам, подвижник, занимаясь самой суровой аскезой, не ставил перед собой задачи не только умерщвления желаний, но и обуздания чувственных устремлений. Бог смерти Яма поддержал юного Начикетаса, который «отбросил все желания», чтобы «многочисленные желания не подавили» его [Кат., I. 2, 3, 4], и устремился к познанию мистически-метафизического знания и подвижническому образу жизни.

Автор Кат. пишет: «Самосуший проделал [для чувств] отверстия наружу – поэтому [человек] глядит вовне, а не внутрь себя. [Но] великий мудрец, стремясь к бессмертию, глядел внутрь себя, закрыв глаза» [Кат., II. 1, 1]. Предметом исследования брахманов и отшельников стала многослойная структура субъективного жизненного мира человека: «Этого недоступного взору, проникшего в скрытое, находящегося в тайнике [сердца], глубочайшего, изначального Бога мудрец постигает путем самозерцания и оставляет позади радость и горе. Услышав и охватив это, выделив сущность и постигнув эту тонкость, смертный радуется, ибо обретает источник радости» [Кат., I. 2, 12–13]. Аскеты-риши посредством отработанной системы практического делания йоги достигали непосредственного созерцания божественной реальности в сокровенном пространстве своего сердца, которую они мыслили, как Атмана. Автор Кат. утверждает: «Эта основа – лучшее, эта основа – высшее. Зная эту основу, [человек] возвеличивается в мире Брахмана... Меньше малого, больше большого скрыт Атман в сердце этого существа. Лишенный стремлений, свободный от печали, видит [человек] это величие Атмана благодаря умиротворенности чувств» [Кат., I. 2, 17, 20].

Брахманы и отшельники рассматривали трансцендентного Атмана-Брахмана как мистически-метафизическое дно, к достижению которого в познании следует стремиться. Концептуальная модель Атмана-Брахмана выстраивала последовательность представлений и действий. Аскеты-

риши обнаружили её бесконечную глубину, как Атмана внутри собственного сердца: «Этого недоступного взору, проникшего в скрытое, находящегося в тайнике сердца, глубочайшего, изначального Бога мудрец постигает путем самосозерцания и оставляет позади радость и горе» [Кат, I, 2, 12]. «Постигнув этого Атмана, что беззвучен, неосязаем, лишен образа, не гибнет, а также лишен вкуса, вечен, лишен запаха» [Кат., I, 3, 15]. Атман есть сверхчувственная реальность. «Кто знает этого воспринимающего Атмана, живого, находящегося вблизи, владыку прошедшего и будущего, тот больше не страшится... Проникши в тайник сердца, находится там, кто различает с помощью существ, поистине, это – То» [Кат., II, 1, 5–6]. Если ранее одним из высших спекулятивных достижений в осмыслении потаенной природы Атмана было суждение «*не Это*», то в Кат. – утверждение «*это – То*». «Это – То», – так полагают о невыразимом, высшем блаженстве» [Кат., II, 2, 14]. У древнеиндийских мудрецов не было слова, обозначающего атрибут трансцендентности божественной реальности. Выражение «Это – То» удачно выполняло эту функцию.

При достижении мистически-метафизического созерцания Брахмана-Атмана индийские аскеты испытали в сердце неизъяснимое, высшее духовное блаженство, не сравнимое ни с какими мирскими наслаждениями. В Кат. это мистическое событие не раскрывается, лишь обозначается: «Лишь тем мудрецам, которые видят его в самих себе, сужден вечный покой, и не иным. «Это – То», – так полагают о невыразимом, высшем блаженстве» [Кат, II, 2, 13–14]. «Когда прекращаются все желания, обитающие в сердце, то смертный становится бессмертным и достигает здесь Брахмана. Когда разрубаяются все узлы, связывающие здесь сердце, то смертный становится бессмертным – таково наставление» [Кат, II, 3, 14–15]. В *метафизике Пути* главным критерием достижения сокровенной цели *Боговедения* является переживание высшего духовного блаженства, по свидетельству святых, не сравнимого ни с какими мирскими переживаниями. Повествование в Кат. указывает на достижение аскетами-риши сокровенного *ведения-блаженства*, которое происходит при установлении мистически-метафизической связи с Богом.

Брахманы-риши выстраивали новую иерархию базовых реальностей, в которой были представлены их духовные приоритеты. Автор Кат. пишет: «Предметы восприятия – выше чувств, и разум – выше предметов, и рассудок – выше разума, великий Атман – выше рассудка. Непроявленное – выше великого Атмана, пуруша – выше непроявленного, нет ничего выше пуруши. Это конечная цель. Это высший путь» [Кат., I, 3, 10–11]. Согласно Кат., базовую иерархию всего сущего составляли *Пуруша–Непроявленное–Атман–Разум–Рассудок–Чувства*. В мыслительной конструкции брахманов представления об устройстве материального и социального миров, жизненного мира человека не имели какого-либо значения и не учитывались.

В *метафизике Пути* неперенным условием живой, мистической связи с Богом является непрерывная молитва. Таковой в индийской метафизике было сокровенное возгласие «Ом!». Самое короткое, самое сильное воззвание было подобно спонтанному выбросу высшей духовной энергии подвижника. «Яма сказал: «Слог, который возглашают все веды и который произносят все подвижничества; стремясь к которому, ведут жизнь учеников, – тот слог я коротко поведаю тебе. Это – Ом. Поистине, этот слог – Брахман, поистине, этот слог высший; поистине, кто, зная этот слог, желает чего-либо, – к тому оно приходит. Эта основа – лучшее, эта основа – высшее. Зная эту основу, человек возвеличивается в мире Брахмана» [Кат., I. 2, 15–17]. Слог-молитва «Ом!» обеспечивал мистическую связь с трансцендентной реальностью Брахманом. Слог-молитва «Ом!» – самый короткий путь к сокровенному бытию. Поэтому подвижники-риши придавали этому слогу первостепенное значение. Они разработали сложную технологию его произнесения.

Таким образом, в Кат. представлен развитой комплекс древнеиндийской версии *метафизики Пути*. Мыслительный конструкт «*Брахман*» рассматривается как метафизическая реальность («это – То»), что, по сути, представляло сокровенное общение с Богом. Переживание автором Кат. сокровенного блаженства показывает, что ему удалось достигнуть *знания-ведения-переживания* мистической связи с Богом, которую он мыслил, как знание Брахмана. Поскольку в общении с ведийскими богами ничего подобного не было, то аскет риши рассматривал бытие Брахмана-Атмана несравненно выше, которое он мыслил, как совершенное знание-переживание. Он полагал, что обладание этим сокровенным знанием возносило его выше богов ведического пантеона и делало всемогущим.

Классическая зрелость

мистически-метафизического мышления Шветашватары

Создание **Шветашватара-упанишад** (далее – Шв.) исследователи относят к V–I вв. до н.э. В каноне муктика она числится под номером 14. Надо полагать, в Шв. представлен наработанный опыт знания-ведения школы знаменитого риши Шветашватары, о чём свидетельствует заключение У.: «Силою подвижничества и милостью бога мудрый Шветашватара поведал так о высшем и чистом Брахмане лучшим отшельникам – [знание], доставляющее радость собранию риши» [Шв., VI. 21]. Исследователи полагают, что Шв. является первым текстом, в котором систематически излагается философия шиваизма, а также прослеживают её связь с «Бхагавадгитой». В Шв. древнеиндийская версия *Метафизики Пути* достигла классической зрелости, потому что все её составляющие получили строгое и чёткое осмысление и выражение.

Суровые аскеты школы Шветашватары прошли многотрудный путь практического делания до последней остановки, который в Шв. пред-

ставлен достаточно полно. Шветашватара пишет: «Следовавшие размышлению и *йоге* видели силу божественной сущности, скрытую [ее] собственными свойствами, что одна правит всеми этими причинами, связанными с временем и Атманом... Когда познан бог, спадают все узы, с уничтожением страданий исчезают рождение и смерть. Размышлением о нем [достигается] третье [состояние], с распадом плоти – господство над всем, одинокий достигает [исполнения] желаний. Следует узнать это вечное, пребывающее в Атмане; ничего не следует знать, кроме него. В помышлении о воспринимающем, воспринимаемом в Движущем высказано все. Это тройной Брахман... Так постигает в самом себе Атмана тот, кто взирает на него в правде и подвижничестве. [Он постигает] Атмана, проникающего во все, словно масло, находящееся в сливках, Корень самопознания и подвижничества. Это высшая *упанишада* Брахмана! Это высшая *упанишада* Брахмана!» [Шв., I. 3, 11–12, 15–16]. Шветашватара достиг сокровенного созерцания трансцендентной божественной реальности, которую он мыслил, как бытие Брахмана-Атмана.

Шветашватара так описывает сокровенные переживания при достижении *знания-ведения* бытия Атмана-Брахмана: «Меньше малого, больше большого скрыт Атман в сердце этого существа. Его, лишённого стремлений, великого владыку, видит человек, свободный от печали, благодаря умиротворению чувств» [Шв., III. 20]. «Лишено образа, свободно от страдания то, что выше этого мира... Пребывающий во всех лицах, головах, шеях, в тайнике сердца всех существ, он – всепроникающий, владыка и потому – вездесущий Шива. Поистине, этот пуруша – великий властитель, движущая сила существующего; незапятнанно это достижение [его, он] – владыка, непреходящий свет. Пуруша, величиной с большой палец, постоянно пребывающий внутри тела, в сердце людей, постигнут сердцем, мыслью, разумом. Те, кто знает его, становятся бессмертными» [Шв., III. 10–13].

Аскет риши сознаёт себя достигшим последнего, самого сокровенного знания. «Тот, который един, лишен цвета, посредством многообразной силы творит, согласно своей скрытой цели, различные цвета, и в котором в конце и в начале сосредоточена вселенная, он – бог; да наделит он нас способностью ясного постижения!» [Шв., IV. 1]. Мужественные подвижники мыслят состояние преобразования как достижение бессмертия. «Кто познает того, который един, простирает сеть, владеет с помощью сил владычества, владеет всеми мирами с помощью сил владычества, который един в возникновении и пребывании [мира], – те становятся бессмертными» [Шв., III. 1]. Аскет победил смерть! «Выше этого – Брахман, высший, великий, скрытый во всех существах, в теле каждого, единый, объемлющий вселенную, – познав этого владыку, становятся бессмертными» [Шв., III. 7].

В **части II** сообщаются важнейшие установки практического делания *йоги*, которые ведут к высшему экстатическому состоянию – пережива-

нию живой, мистически-метафизической связи с божественными Атманом-Брахманом. «Подняв три части, держа ровно тело, заключив в сердце чувства и разум, пусть переправится мудрый на ладье Брахмана через все потоки, несущие страх. Сдерживая здесь дыхание, пусть владеющий своими движениями дышит слабым дыханием через ноздри. Пусть мудрый, не отвлекаясь, правит разумом, словно повозкой, запряжённой дурными конями. На ровном, чистом месте, свободном от камешков, огня, песка; своими звуками, водой и прочим благоприятствующем размышлению, не оскорбляющем взора; в скрытом, защищенном от ветра убежище пусть он предаётся упражнениям. Туман, дым, солнце, ветер, огонь, светлячки, молния, кристалл, луна – эти предварительные образы суть проявления в Брахмане при упражнениях йоги» [Шв., II. 8–11]. Аскеты йоги достигали умения контролировать и управлять своим физиологическим и психическим состоянием.

Умертвив чувственные желания, риши достигает духовой чистоты и свободы. После многих трудов праведных подвижнику открывается сокровенное бытие Атмана-Брахмана. «Подобно тому, как загрязнённое пылью зеркало снова ярко блестит, когда оно очищено, так же, поистине, и наделённый телом, узрев сущность Атмана, становится единым, достигшим цели, свободным от страданий. Когда сущностью своего Атмана он, словно наделённый светильником, видит сущность Брахмана, то, познав нерождённого, постоянного, свободного от всех сущностей бога, он избавляется от всех уз» [Шв., II. 14–15]. В Шв. также проявляются замыслы брахманов о владычестве. Шветашватара пишет: «Кто познает того, который един, простирает сеть, владеет с помощью сил владычества, владеет всеми мирами с помощью сил владычества» [Шв., III. 1].

В конце У. Шветашватара пишет: «Силою подвижничества и милостью бога мудрый Шветашватара поведал так о высшем и чистом Брахмане лучшим отшельникам – (знание), доставляющее радость собранию риши. Эта высшая тайна в веданте, высказанная в старые времена, не должна передаваться неуспокоенному, а также не сыну или не ученику. Кто (полон) высшей преданности богу (и предан) учителю так же, как и богу, тому изреченные (здесь) истины сияют – великому духом, сияют – великому духом» [Шв., VI. 21–23]. В этом откровении Шветашватара предостерегал – высшая тайна в веданте не должна передаваться неуспокоенному, а также не сыну или не ученику. Кто (полон) высшей преданности богу (и предан) учителю так же, как и богу, тому изреченные (здесь) истины сияют – великому духом, сияют – великому духом. «Высшее и чистое знание Брахмана», открывшееся «лучшим отшельникам», – это сокровенная экзистенциальная реальность, «доставляющая не мирскую, а мистическую радость риши». Это блаженное знание сияет. Оно не передаётся «неуспокоенным», т. е. не готовым к его восприятию, ученикам. При этом необходимым требованием для ученика, находящегося в

Пути практического делания, является его «высшая преданность учителю, как богу». Самостоятельно пройти весь *Путь* невозможно.

Таким образом, в Шв. получили дальнейшее развитие представления древнеиндийской *Метафизики Пути*, совершенствовались технологии сурового практического делания, метафизических философских знаний и описания сокровенных переживаний мистического знания-ведения Бога.

Мыслительный синтез дискурса подвижника риши в Майтри-упанишаде

Майтри-упанишаду или **Майтраяния-упанишаду** (далее – Мт.) относят к числу поздних Упанишад, в которой прослеживается буддистское влияние. Английский буддолог Т. Рис-Дэвидс (1843–1922) отмечал, что в Мт. впервые употребляется термин «самадхи». Мт. представляет собой своеобразный итог мистически-метафизических достижений аскетического движения послебуддистского периода. По меркам индуистской *метафизики Пути*, в Мт. представлено наиболее развитое систематизированное знание и накопленный опыт многотрудного подвижничества.

В начале Мт. сообщается, что царь Брихадрахта, посадив сына на царство, уходит в лес заниматься суровой аскезой. В **части I** приводятся имена самых великих риши этого периода. «...поистине, есть и другие, высшие – великие лучники, владыки земли Судьюмна, Бхуридьюмна, Индрадьюмна, Кувалаяшва, Яуванашва, Вадхьяшва, Ашвапати, Шашабинду, Харишчандра, Амбариша, Нанакту, Сарьяти, Яяти, Анаранья, Укшасена и другие; Марутта, Бхарата и другие цари, что на глазах всех родичей, оставив великое богатство, перешли из этого мира в тот мир» [Мт., I. 4]. В приведенном выше списке, по-видимому, представлены самые глубокие мыслители-подвижники в Древней Индии. Платоны и Аристотели древнеиндийской философии! Впоследствии «высшие, великие лучники, владыки земли» отойдут на второй план и затеряются в ходе мыслительной реконструкции древнеиндийской истории, весьма далёкой от реальной истории. Будет создана великолепная десятка в значительной степени мифологизированных мудрецов Древней Индии. Содержание Мт. преимущественно складывается из опыта, наработанного мудрецами-подвижниками того времени.

По сравнению с другими У. в Мт. содержится самое полное описание сокровенного знания древнеиндийской *метафизики Пути*. Комментарий этого мистически-метафизического знания при передаче от учителя к ученику потребовал бы весьма объемного труда. Знаменитый византийский мистик и богослов Симеон Новый Богослов (949–1022) эту ситуацию сравнивал с трудностью объяснить, что такое вода, человеку, не знающему, что это такое. «Предположим, – рассуждает он, – что найдется какой-либо человек, который никогда не видел воды и не пил ее, почему и не знает, что такое есть вода, а ты рассказываешь ему о воде, живописуя

ему источники, реки и моря. Слушая это, он, конечно, попросит тебя сказать ему, какова природа воды, каков вид ее, каково качество и количество ее, откуда берет она начало, как течет и как, непрерывно текучи, никогда не истощается. Скажи же мне теперь, что бы ты ответил ему? Я думаю, что, хотя бы ты был очень высокого ума и очень многосведущ, но никак не можешь тому, кто никогда не видел и не пил воды, растолковать и дать понять, что такое вода, откуда она берет начало и как течет. Если же мы не можем ничего определенного сказать о текущем естестве воды, которую и видим, и пьем, и осязаем, и вопрошающим нас не можем растолковать, какова природа воды, откуда она, из каких стихий слагается, то какой Ангел или какой святой может научить тех, кои не знают Бога и свойств Его, – что есть сей Бог, создавший всяческая, каково существо Его и слава? Никто не может это разъяснить, совершенно никто» [36, II, с. 41]. В том же XI веке глубокий суфийский мыслитель аль-Худжвири (ум. 1072/1076) в трактате «Раскрытие сокровитного за завесой» писал: «Бог не имеет предела, чтобы можно было представить Его себе и мысленно постичь Его природу. Человеческие представления одноприродны уму, однако Бог не одноприроден уму. ...созерцание – свойство сокровенного сердца, неизъяснимое в словах иначе, кроме как иносказательно» [1, с. 333].

Мистическое *знание-ведение* не вербально. Нет представлений и слов для адекватного его выражения. Словесный арсенал нашей речи наработан для описания и чувственно-воспринимаемого мира и субъективной психической реальности. Согласно христианской метафизике, при достижении высшего экстатического состояния происходит мистическое слияние души подвижника с Богом. Бог входит и оказывается во внутреннем пространстве сердца. Поэтому священное божественное в субъекте описывается через призму его сокровенных переживаний. «Поистине, этот Атман, – возглашают мудрецы, – блуждает здесь по телам, словно не подвластный добрым и недобрым плодам действий. Вследствие своей не проявленности, тонкости, незримости, непостижимости, свободы от привязанностей он лишь кажется словно непостоянным и действующим, хотя, поистине, – недействующий и постоянный. Поистине, он – чистый, стойкий, неколеблющийся и незапятнанный, невозмущенный, свободный от желаний, пребывающий словно зрителем и находящийся в себе. Вкушающий воздаяние, он пребывает, покрыв себя завесой, состоящий из свойств; он пребывает» [Мт., II, 7]. Майтри по ходу изложения постоянно делает ссылки: «возглашают мудрецы», «сказано так», «об этом стих», «об этом говорят», что свидетельствует о том, что к этому времени уже был наработан большой массив философского знания.

В *метафизике Пути* метафизическое знание и практическое делание находятся в органическом единстве. Майтри пишет: «Брахман постигается знанием, подвижничеством и размышлением. Кто, зная это, почитает Брахмана этими тремя способами, тот идет за пределы Брахмана к выс-

шей божественности среди богов и достигает счастья – негибнущего, неизмеримого, свободного от страдания» [Мт., IV. 4].

В комплексе Упанишад Мт. представляет собой одно из высших достижений древнеиндийской философии. В древнеиндийской *метафизике Пути* ставится задача очищения подвижника посредством йогической практики. По мере продвижения по этому непростому пути сокровенная реальность *Атмана-Брахмана* всё более открывается. Майтри утверждал, что «мысль – это круговорот бытия, пусть человек усердно очищает ее. Какова его мысль, таким он и становится – вот извечная тайна. Ибо с успокоенной мыслью он уничтожает плоды добрых и недобрых дел; успокоившись сам, пребывая в Атмане, он достигает непреходящего счастья... Счастье, которое обретают мысли, погруженные в Атмана и очищенные сосредоточенностью от скверны, не может быть описано словами – оно постижимо лишь своим внутренним началом. Как нельзя различить воду в воде, огонь в огне, пространство в пространстве, так и тот, чей разум вошел в Атмана, достигает освобождения. Поистине, разум – причина уз и освобождения людей: привязанный к предметам восприятия, он ведет к узам, избавление от предметов восприятия зовется освобождением» [Мт., VI. 34].

Мысль подвижника возвышается, когда аскет освобождается от устремлений в мирской жизни. Тогда риши входит в благословенное трансцендентальное пространство божественной реальности, и он испытывает высшее счастье освобождения. «Об этом говорят»: «Когда пять источников знаний успокаиваются вместе с разумом и способность постижения не действует, – это зовут высшим путем... Бесконечны лучи того, который, подобно светильнику, пребывает в сердце... Поднявшись с его помощью в мир Брахмана, идут высшим путем» [Мт., VI. 30]. Брахманы мыслили состояние духовного блаженства завершением высшего пути достижения сокровенного бытия Брахмана. «Проникнув через мрак, человек идет к тому, что не объято мраком. Далее, проникнув через объятое, он видит Брахмана, что сверкает... светит в том солнце, а также – в луне, огне, молнии. И, поистине, видя его, он идет к бессмертию... Размышление направлено вовнутрь на высшее существо... Когда же разум растворен, то счастье, свидетель которому – Атман, высший путь, высший мир» [Мт., VI. 24]. Такое переживание высшего счастья превращало все иные радости в пыль. Майтри утверждал: «Единство дыхания, разума и также – чувств, оставление всякого существования зовется «соединением» [Мт., VI. 25].

В Мт. получили дальнейшее развитие представления о молитве «Ом!»: «...[человек] с помощью этого [звука] Аум извлекает эти дыхания и приносит их в жертву на непорочном огне. Так он подобен нагретому сосуду. И как масло в нагретом сосуде возгорается от соприкосновения с [горящей] травой или деревом, так же, поистине, возгорается и это, зовущееся не-дыханием, от соприкосновения с дыханием. Далее, то, что воз-

горается, это образ Брахмана, и это высшая обитель Вишну, и это природа Рудры, [принадлежащая] Рудре» [Мт., VI. 26]. В Православии овладение технологией Иисусовой молитвы позволяет достигнуть высшей цели *Боговедения*. Поэтому в Православии тексты об Иисусовой молитве относятся к самому сокровенному знанию. В индуизме место Иисусовой молитвы занимает молитва «Ом!». Священное знание передается от учителя к ученику на протяжении тысячелетий. Майтри пишет: «...это Брахман, это свет, свет – это солнце, поистине, оно – это Аум. Это стало Атманом. Он, разделенный на три, [ибо в слове] Аум – три части. Ими выткан вдоль я поперек весь этот [мир] на нем. Ибо сказано так: Поистине, солнце – Аум. Пусть размышляют так и соединяют себя с ним!.. Это Брахман, зовущийся единой смоковницей. И этот его жар – это солнце, и это [жар] слога Аум. Поэтому следует постоянно почитать его этим [слогом] Аум. Он один – пробудитель этого [мира]. – Ибо сказано так. Поистине, этот слог – чистый, поистине, этот слог – высший, поистине, кто, зная этот слог, желает чего-либо, – оно [приходит] к нему. И также сказано в другом месте: Аум – его звучащий образ; женское, мужское, среднее – [это образы его] рода; далее, огонь, ветер, солнце – это [образы его] сияния; далее. Брахман, Рудра, Вишну – это [образы его] владычества; далее, гархапатья, дакшинагни, ахавания – это [образы его] рта; далее, рич, яджус, саман – это [образы его] распознавания; далее, земля, воздушное пространство, небо – это [образы его] миров; далее, прошедшее, настоящее, будущее – это [образы его] времени; далее, дыхание, огонь, солнце – это [образы его] тепла; далее, пища, вода, луна – это [образы его] возрастания; далее способность постижения, разум, самосознание – это [образы его] мышления; далее, дыхание [в легких], дыхание, идущее вниз, дыхание, разлитое по телу, – это [образы его] дыхания. Поэтому произнесением Аум бывают восславлены, почтены и установлены эти [образы]» [Мт., VI. 3–5]. Согласно Мт., «Ом!» представляет собой универсальный комплекс, который включает всё сущее, в том числе Брахмана и Атмана. Поэтому молитва «Ом!» – это обращение ко всему священному и совершенному.

При достижении подвижником живой, сокровенной связи с трансцендентным *Брахманом* последний является как свет, духовный свет. При этом сердце подвижника наполняет «духовный жар». «Поистине, сущность пространства внутри [сердца] – это высший жар. Это сказано трижды – в огне, в солнце, в дыхании. Поистине, сущность пространства внутри сердца – это слог Аум. Благодаря ему этот [жар] возникает, восходит, выходит с дыханием, поистине, это вечная опора размышления о Брахмане. Здесь в дыхании он являет и распространяет тепло, пребывая [в сердце]... Об этом говорят: «Почему он зовется молнией? Потому что, едва будучи произнесен, он освещает все тело». Поэтому следует почитать неизмеримый жар этим [звуком] Аум» [Мт., VII. 11].

Слог «Ом!» («Аум») предельно абстрактен, который древнеиндийский подвижник наполняет глубоким мистически-метафизическим со-

держанием. «Аум! Пусть находится он в чистом месте, чистый, стойкий в истине, изучая действительное, рассуждая о действительном, размышляя о действительном, совершая подношения действительному. Так [пребывая] в действительном Брахмане, стремясь к истине, он становится иным: разрываются узы плодов [совершенных] им [действий], он свободен от надежд, не знает страха перед другими, словно перед самим собой, лишен желаний; достигнув неразрушимого, неизмеримого счастья, он пребывает [в нем]. Поистине, свобода от желаний – словно высшая добыча высочайшего сокровища... Влекомый потоками свойств, оскверненный и нестойкий, колеблющийся, обеспокоенный, алчущий и возбужденный, он впадает в самомнение... Пусть поэтому он будет свободен от решения, свободен от представления, свободен от самомнения; это знак освобождения, это путь Брахмана здесь [в мире], это врата, открытые здесь; благодаря им он идет за пределы этого мрака, ибо там заключены все желания» [Мт., VI. 30]. Если в У. добуддистского периода предельной целью выступало умозрительное познание *Атмана-Брахмана*, которое, как предполагалось, приводило к умозрительному бессмертию, то в Мт. «высшей добычей высочайшего сокровища» выступает экзистенциальная свобода от желаний. При этом разум подвижника рассматривается, как сложный мыслительно-эмоционально-волевой, динамично изменяющийся комплекс, составляющий ядро жизненного мира человека. Следовало очиститься от привязанности к мирскому бытию, чтобы войти во врата мистически-метафизической реальности Брахмана.

В Мт. писание этого состояния. подаётся как опыт многих подвижников. «И также сказано в другом месте: Есть еще высшая сосредоточенность для него. Надавив на небо кончиком языка, сдерживая речь, разум и дыхание, он созерцательным исследованием видит Брахмана. И когда с исчезновением разума он благодаря самому себе видит Атмана, меньше малого, сияющего, то, увидев благодаря самому себе Атмана, он становится лишенным собственного существа. Лишившись собственного существа, он мыслим как неизмеримый, лишенный источника. Это знак освобождения, высшее таинство. – Ибо сказано так: «Благодаря спокойствию мысли он уничтожает добрые и недобрые дела; Успокоившись, пребывая в Атмане, он вкушает непреходящую радость» [Мт., VI. 20].

В комплексе Упанишад Мт. занимает место итогового документа. В более поздних У. прорабатывались лишь детали многократно проверенного в системе практического делания (йоге) философского знания. Мт. предоставляет материал о широком фронте подвижнического движения в Древней Индии. Мт. приобрела характер собрания метафизического знания, достигнутого после буддистского духовного прорыва. Упоминание развитых школ санкхьи и йоги, зрелых учений о гунах и дхарме, демонстрация высокого уровня метафизического мышления и практического делания даёт основания отнести создание Мт. приблизительно к концу IV в. до н.э. В это время получила развитие продуктивная эпоха в

истории Древней Индии – эпоха великого синтеза, которая привела к формированию целостного, устойчивого ментального пространства древнеиндийской культуры.

*Опыт систематизации
мистически-метафизического знания
в Мундака-упанишаде*

Мунда́ка-упаниша́да (далее – Му.) принадлежит к наиболее авторитетным стихотворным Упанишадам. Её название, по-видимому, связано с аскетами, которые ходили с бритой головой (*munda*). Му. относят к школе Saunaka. В комплексе У. муктика числится под номером 5. Написание Му. следует отнести к IV–III вв. до н.э., когда активный дух ценностно-мыслительных преобразований был в значительной степени утрачен и начался процесс систематизации наработанного материала и его корреляция с ведийским комплексом, а также разворачивалась масштабная работа по интеграции общего ментального пространства древнеиндийской культуры.

Работа по систематизации имеющегося знания, надо полагать, подняла ряд непростых вопросов: об истоках знания, о его структуре и об отношении к противоборствующим школам. По сути, древнеиндийские мудрецы поставили перед собой сверхзадачу – создать единое целостное знание. В Му. различаются высшее и низшее знание. «Два знания должны быть познаны, – говорят знатоки Брахмана, – высшее и низшее». Низшее здесь – это Ригведа, Яджурведа, Самаведа, Атхарваведа, [знание] произношения, обрядов, грамматики, толкования слов, метрики, науки о светилах. Высшее же – то, которым постигается непреходящее; То, что невидимо, непостижимо, не имеет рода, бесцветно, без глаз и ушей, без рук и ног, вечное, всепроникающее, вездесущее, тончайшее; то непреходящее, в котором мудрые видят источник существ» [Му., I. 1, 4–6]. С точки зрения ортодоксальной традиции, отнести четыре самхиты к низшему знанию – ужасная крамола. Однако в реальной практике подвижничества развитое философское знание У. служило образцом в многотрудном практическом делании аскета, направляя его к достижению предельной цели.

Проблема происхождения и обоснования священного знания решалась посредством отнесения его к далекому прошлому – эпохе первотворения. Автор Му. пишет: «Брахман возник первым из богов, творец всего, хранитель мира. Он передал [своему] старшему сыну Атхарвану знание о Брахмане – основу всех знаний. То знание Брахмана, которое Брахман передал Атхарвану, Атхарван поведал Ангиру, тот передал [его] Сатьявахе Бхарадвадже, Бхарадваджа [передал] Ангирасу высшее и низшее [знание]» [Му., I. 1, 1–2]. Согласно Му., комплекс древнеиндийского знания имел высшее происхождение, которое мог помыслить риши, что придавало ему высший авторитет и почитание.

Брахманы и отшельники, создатели У., преимущественно занимались мыслительным конструированием пути к священной реальности Брахмана-Атмана. Обычно они не отвлекались на критику буддистов, джайнов и других. В Му. содержится критика собратьев отшельников-аскетов: «Пребывание в глубине незнания, [но] считая себя разумными и учеными, мучимые скитаются дураки, словно слепцы, ведомые слепцом. Пребывая в многообразном незнании, невежественные полагают: «Мы достигли цели»; исполняющие обряды не постигают [истины] и поэтому, страдая от привязанностей; здесь просматривается буддистское влияние), гибнут, когда истощаются миры. Считая жертвоприношения и [прочие] благочестивые дела самым важным, ослепленные не знают иного блага; насладившись на вершине небес благодаря добрым делам, они [снова] вступают в этот или еще более низкий мир. Те же, которые с верой предаются в лесу подвижничеству, успокоенные, знающие, ведущие жизнь нищенствующих монахов, идут, безгрешные, через врата солнца [туда], где – тот бессмертный пуруша, негибнущий Атман» [Му., I. 2, 8–11].

В Му. даётся итоговое представление индийской версии *метафизики Пути* подвижника: «Он знает это высшее пристанище Брахмана, где ярко сияет все [сущее], сокрытое [в нем]; те мудрецы, что почитают пурушу, свободные от желаний, преодолевают семя [рождения]. Кто питает желания, помышляя [о них], тот возрождается здесь и там из-за желаний, но у удовлетворившего желания и постигшего Атмана уже здесь [на земле] исчезают все желания. Этот Атман не постигается ни толкованием, ни рассудком, ни тщательным изучением; кого избирает этот [Атман], тем он и постигается; тому этот Атман открывает свою природу. Этот Атман не постигается ни [человеком], лишенным силы, ни небрежным или же бесцельным подвижничеством, но кто, наделенный знанием, усердствует в этих средствах, Атман того проникает в пристанище Брахмана. Достигнув его, риши, удовлетворенные знанием, постигшие Атмана, свободные от страстей, умиротворенные, достигнув во всем вездесущего, соединенные Атманом, эти мудрецы проникают во все. Аскеты, тщательно постигшие смысл распознавания веданты, очистившие [свое] существо путем отречения, в конце времени все освобождаются, [достигнув] высшего бессмертия в мирах Брахмана» [Му., III. 2, 1–6]. Брахман-риши отмечает необходимые составляющие *метафизики Пути: понимание трансцендентной природы Атмана-Брахмана*, которая «не постигается ни толкованием, ни рассудком, ни тщательным изучением»; *осуществление многотрудной технологии практического делания* путём отречения от мирских устремлений, *достижение мистически-метафизической связи Богóвѣдения*, кому Атман открывает свою природу, и достижение высшего бессмертия в мирах Брахмана.

*Ваджрасучика-упанишада
о верховенстве брахманов
в древнеиндийском обществе*

Ваджрасучика-упанишада (далее – Вадж.) посвящена осмыслению ведущей роли брахманов в древнеиндийском обществе. В ней демонстративно закрепляется достигнутое верховенство брахманов. Второй стих утверждает это обстоятельство как закон: «Брахманы, кшатрии, вайшьи, шудры – вот четыре варны. Среди этих варн, согласно речениям вед, брахман – главный; так сказано в смрити» [Вадж., 2]. Согласно Вадж., брахман тот, кто «постигнув Атмана – недвойственного; лишённого [различий] рождения, свойств и действий; свободного от шести волн [страдания], шести состояний и всех недостатков; истинного, знающего, блаженного и бесконечного по своей сущности, самого по себе лишённого различий, основу совершенного порядка, пребывающего внутренним правителем всех существ; словно пространство, пронизывающего [все] изнутри и извне; всецело блаженного по природе, неизмеримого, познаваемого лишь переживанием, проявляющегося непосредственно, – [постигнув его] благодаря достижению своей цели, свободен от привязанности, страсти и прочих недостатков, наделен спокойствием и прочими достоинствами; свободен от зависти, жажды, надежды, ослепления и прочих состояний; пребывает в мыслях, не затронутых обманом, самосознанием и прочим. Кто обладает названными свойствами, тот, поистине, брахман. Таков смысл шрути, смрити, пуран, итихасы. Нет иного пути к достижению брахманства» [Вадж., 9]. Рассматривая себя как абсолютно позитивное существо, пронизывающее всё изнутри и извне, пребывая внутренним правителем всего, брахман, отождествлял себя с Атманом-Брахманом. Вадж. целесообразно рассматривать как политический манифест верховенства и могущества брахманов. По-видимому, Вадж. была написана в конце III в. до н.э.

*Маханараяна-упанишада
о «высших истинах» аскетов риши*

Надо полагать, **Маханараяна-упанишада** (далее – Мах.) стала одной из последних среди всех У., на что указывает её построение. Автор Мах., воздавая восхваления Праджапати, Агни, Нараяне, высшему началу, отрешённости, воссоздаёт синтетическую картину жизненного мира подвижника, для которого «высшие истины» излагают главные требования отрешенности: подвижничество, подавление желаний, покой, подаяние, дхарма, жертвенные огни, агнихотра, принадлежащее разуму и отрешенность. «[Высшее –] подавление [желаний]», – постоянно говорят обучающиеся Брахману» [Мах., XV. 507]. Буддистское требование умерщвления всех желаний стало исходной установкой брахманов и отшельников. В

стихе 521 автор Мах. пишет: «Укрощенные подавлением [желаний] сбрасывают с себя грехи. Благодаря подавлению [желаний] идут на небо изучающие Брахмана. Труднодостижимо для существ подавление [желаний]. Все основано на подавлении [желаний]. Поэтому подавление [желаний] называют высшим» [Мах., XV. 521]. Автор Мах. рассматривает мирские желания как греховные.

Одним из высших достижений древнеиндийской философии было учение о дхарме, что подтверждает автор Мах. Он пишет: «[Высшее –] дхарма». Весь этот [мир] охвачен дхармой. Нет ничего труднее дхармы... *Дхарма* – основа всего мира. Существа в мире влекутся к тому, кто выше всех в дхарме. Дхармой отражают зло. Все основано на дхарме. Поэтому дхарму называют высшим» [Мах., XV. 510, 524]. Древнеиндийские мудрецы вложили в учение о дхарме свои представления о высшей духовности.

В Древней Индии подвижничество приобрело характер универсалии, которой подчинялись не только люди, но и ведийские боги и даже Брахма, Вишну и Шива. Нередко они, обладая абсолютной мощью, чтобы добиться цели, не совершали несложное для них действие, а достигали её посредством сурового и продолжительного подвижничества. Автор Мах. пишет: «Подвижничеством боги вначале достигают божественности. Подвижничеством риши обретают небо, подвижничеством мы отражаем соперников и врагов. Все основано на подвижничестве. Поэтому подвижничество называют высшим» [Мах., XV. 520]. Предельной целью подвижничества в христианстве может быть только Бог. Все подвиги только ради Него. В классической Индии подвижничество приобрело характер универсального средства достижения целей, даже незначительных.

Комплекс Упанишад представляет собой высшее достижение философского мышления в истории Индии, который задавал стандарт и образец философских представлений для индийцев. Религиозно-философский анализ философского знания У. позволяет выделить главные его особенности. Древнеиндийские риши создали сложную философскую конструкцию (своеобразный мыслительный «кокон»), представленную множеством мыслительных конструктов «*Брахман*», «*Атман*», «*Праджапати*», «*Рич*», «*пуруша*» и др., которые определяли индийские философские воззрения о всём сущем в экзистенциальном пространстве ритуала. Покров созданного брахманами-риши мыслительного «кокона» был настолько плотным и непроницаемым, что на многие столетия закрыл возможность изучения космоса, материального, социального миров и природы человека. Главным смыслом философских рассуждений древнеиндийских риши было показать основополагающее значение брахманов, которые создали всё сущее и являются могущественными владыками в мире и индийском обществе. Создавая умозрительную реальность, риши умело подавали её индийцам как подлинную, сущностную, практически закрывая возможность становления и развития научного, социального и исторического

мышления. Это обстоятельство в значительной степени тормозило дальнейшее развитие индийского *Духа* и культуры в целом.

Позитивное значение имеют проникновенные описания в Кат., Шв., Майт. и др. сокровенного мистически-метафизического переживания блаженства аскетом риши в результате многотрудного практического делания, которое они мыслили как достижение трансцендентального знания Брахаман-Атмана, как Бессмертие. В действительности милосердный трансцендентный Бог брал их чистых сердцем под свою опеку.

ГЛАВА 4

«МАХАБХАРАТА» – МИФОЛОГИЧЕСКИЙ КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ СИНТЕЗ ИНДУИЗМА

В III–I вв. до н.э. в Древних Индии, Китае и Греции происходили процессы социально-политической, экономической и духовной интеграции. Наступила эпоха великого синтеза, когда начала выстраиваться метакультурная структура в этих трёх важнейших очагах мирового культурно-исторического процесса. Интенсивные изменения в этих культурных регионах целесообразно назвать временем образования цивилизаций.

Тематический анализ мирового культурно-исторического процесса позволяет проследить следующую логику развития мировой истории. В архаический период мировой истории культурные явления происходили в натуралистически-силовой системе координат ценностно-мыслительного пространства. В этом смысле вся мировая история была едина, целостна и однотипна. Египетская, месопотамская и китайская культуры были более развитыми культурными образованиями. Их ментальные пространства были строго привязанными к собственному народу и не распространялись среди иных народов.

Дошедшие до нас древнейшие письменные источники «Пятикнижие Моисея», «Ригведа», «Илиада» и «Одиссея» Гомера, «Теогония» Гесиода, произведения древневавилонских авторов убедительно показывают, что все народы жили в универсальной натуралистически-силовой системе координат ментального пространства культуры, осями которого были доминирующие темы «натуры», «силы», «рода», «эроса» и «ритуала». Мифологические, семейно-бытовые, социально-политические и другие представления и отношения создавали пеструю картину внутри достаточно однообразного целого архаической жизни. Поэтому целесообразно говорить о существовании множества культур различных народов как целостных образований, которые возникали, разрушались, объединялись или разделялись. При всех достижениях человеческих сообществ II – первой половины I тысячелетий до н.э. в этот период всё было «*прото*», всё носило подготовительный характер – проторелигия, протомораль, протофилософия, протонаука, протолитература и т. д. Всё большее использование железных орудий, развитие ремесла и торговли существенно усилили культурную и социальную динамику в государствах от Индии до Египта. Для сменявших друг друга Хеттской, Вавилонской, Ассирийской

империй главными ориентирами человеческого существования были натуралистические ценности «добыча» (золото, скот, женщины, рабы и др.), «сила» (насилие, страх), «род» и «эрос».

В конце VII – начале VI вв. до н. э. произошел судьбоносный духовный прорыв Заратуштры в затерянных среди гор иранских племенах. Набирало силу аскетическое движение брахманов и отшельников в Древней Индии. Начались социально-политические преобразования в Греции, Риме и в Этрурии. Началось так называемое «осевое время», запустившее процесс существенных ментальных и социально-политических преобразований, которые значительно изменили жизнь осевых народов, а затем постепенно и всего мирового сообщества.

Главным достижением осевого времени было обнаружение не материальной, а духовной природы разума и добродетели в Боге и человеке, которая первоначально мыслилась как объективная духовная реальность – «Премудрость» («правда», «истина», «добро»), что привело к значительной переоценке всех прежних ценностей. Все иные преобразования были вторичными. Первооткрывателем природы чистого разума и добродетели Бога и в человеке суждено было стать Заратуштре. Затем были Пифагор, Будда и Конфуций. Как показывает исследование осевого периода мировой истории, самой сложной оказалась не столько проблема открытия и осмысления этой разумно-добродетельной идеи, сколько проблема её социализации, о чём свидетельствует судьбы основных её проповедников – Заратуштры, Пифагора, Конфуция, Сократа. Её адаптация в культурах осевых народов привела к разрушению натуралистически-силового и формированию разумно-добродетельного ментального пространства культуры. Эти процессы продолжались приблизительно до III в. до н.э.

Главным итогом осевого времени было формирование трёх метакультурных ценностно-мыслительных образований – европейской, индийской и китайской цивилизаций. Трансляция тематических структур двух последних среди народов азиатского континента привела к становлению мегакультурного целого, называемого культурологами и историками «Востоком». Распространение греко-римских, а затем христианских ценностно-мыслительных структур среди народов Европы – аналогично формированию так называемого «Запада». Возникновение в VII в. ислама и его стремительное претворение в метакультурное образование позволяет говорить о формировании четвертой цивилизации в истории человечества. Больше цивилизаций, как метакультурных образований, не было. Всё имеющее место культурное разнообразие «вторично» и есть внутри цивилизационная специфика.

4.1. Синтетическая роль «Махабхараты» в интеграции древнеиндийского Духа

Исходя из логики развития древнеиндийской ментальной революции VI–IV вв. до н. э., запечатленной в У., гимнах и заговорах АВ, суттах Будды и творениях других религиозных течений и философских школ, можно реконструировать ценностно-мыслительную ситуацию, предшествующую эпохе великого синтеза. В обстановке духовно разнонаправленных культурных процессов преимущество имели брахманы, которые контролировали основную, связанную с Ведами, религиозную традицию и ритуал. Более того, брахманы и примыкавшие к ним отшельники к этому времени завоевали высший духовно-нравственный авторитет, который выходил за пределы отдельных государств. Варна брахманов по своей значимости приобрела характер надгосударственного образования, перед которой вынуждены были преклонить колени цари и кшатрии других государств. Непререкаемый авторитет брахманам придавала их победа над колдовскими силами, которые с конца VI в. до н.э. представляли одну из главных угроз для древних индийцев. С духовно-нравственным авторитетом и магической силой брахманов не могло соперничать влияние ни одного правителя никакого древнеиндийского государства. В это время царь Ашока сделал ставку на высокий нравственный потенциал буддизма. Но его энергичные пробуддистские устремления противостояли основной логике движения индуистского Духа и имели локальный характер. В III–I вв. до н.э. многоопытные брахманы-риши начали собирать разбросанный и разорванный Дух Древней Индии в единое целое индуизма.

Методологическая оценка комплекса «Махабхараты»

«**Махабхárата**» (санскр. букв. «Великая Бхаратиада», «Великое сказание о потомках Бхараты»; далее – Мхб.) – древнеиндийский эпос на санскрите, одно из крупнейших литературных произведений в мире. Мхб. состоит из 18 книг (парв) и содержит более 75 000 двустиший (шлок). Основное содержание Мхб. составляет борьба родов Куру и Пура. В индийской традиции Мхб. считается пятой Ведой. Авторство Мхб. приписывается легендарному мудрецу Вьясе (III тыс. до н.э.), который сам является действующим лицом сказания (дедом Кауравов и Пандавов). По преданиям, он научил поэме своего ученика Вайшампаяну, который впоследствии прочёл её на празднике царя Джанамеджая. Исследователи полагают, что в основу эпоса легли предания о реальных событиях, происшедших в Северной Индии в конце IV тыс. до н.э. Материальных свидетельств достоверности событий Мхб. не обнаружено. Эпический сюжет занимает меньше половины объёма Мхб., который дополняется встав-

ными притчами и новеллами. Учёные полагают, что наиболее известная часть Мхб., священное писание индуизма «Бхагавадгита» («Гита-упанишада») является поздней вставкой. Мхб. представляет собой творение, которое должно было решить ряд первостепенной важности задач. Среди них выделялись две самые главные.

Прежде всего, Мхб. должна была решить сверхзадачу мифологического, культурно-исторического, социально-политического синтеза для всех индийцев сразу и без какого-либо насилия. Хитроумные брахманы, отталкиваясь от известных всем местных преданий, создали универсальную для всех индийцев историю, которая должна была сплотить многочисленное население полуострова, приобщить всех к единому культурно-историческому процессу. Никаких преданий, летописей и других исторических источников отдельных народов и государств не должно было быть. Надо полагать, многоопытные брахманы, возвышавшиеся над народами и государствами Индии, все подобные письменные источники, разъединявшие людей, целенаправленно, методично и безжалостно уничтожали. Лишь царю Ашоке удалось увековечить свое имя, благодаря созданным при его правлении наскальным надписям. Для всех индийцев, в том числе и современных, осталась одна синтетическая, смоделированная брахманами история – «Великое сказание о потомках Бхараты», в центре повествования которой было соперничество родов Пандавов и Кауравов. Героический эпос Мхб. – уникальный опыт моделирования истории, совершённый брахманами риши в высшей степени профессионально. Мхб. – это пластически-созерцательная модель жизненного мира Древней Индии в эпоху великого синтеза. Поэтому стремление исследователей «вытащить» из неё реальную историю представляется делом неблагодарным.

Однако интеллектуалы-творцы древнеиндийского Духа моделированием истории не ограничились. Для глубинной духовно-нравственной интеграции индийцев, живших в то время, нужно было осуществить религиозный синтез. Масштабный проект Мхб. позволял решить и эту непростую задачу. Единства не было даже среди подвижников брахманов и отшельников, принадлежавших к различным религиозным течениям и философским школам, которых насчитывалось множество. В руках у брахманов-риши был лишь ворох разрозненных знаний У., соперничавших друг с другом философских школ, и Пуран. Нужно было создать общую модель формирующегося индуистского Духа. Эту сверхсложную задачу на начальном этапе эпохи великого синтеза блестяще разрешила «Бхагавадгита», в которой были зафиксированы основные религиозно-философские положения аскетов риши.

Результатом переосмысления духовно-нравственных преобразований в древнеиндийском обществе стало создание брахманами-риши сложной теоретической конструкции дхармо-кармического учения, на основе которой и в целях её адаптации к историческому процессу при-

шлось создать громоздкую поступательно-циклическую модель мировой истории. Эти концептуальные построения закреплялись в книге III «Араньякапарве» («Лесной»). На завершающих стадиях ментального синтеза, чтобы интегрировать знание наиболее развитой и близкой брахманам школы санкхья, в комплекс Мхб. была включена «Мокшадхарма». Последняя точка во всеобъемлющем ценностно-мыслительном синтезе древнеиндийского Духа была поставлена в трактате «Манавадхармашастра» («Законы Ману», далее – ЗМ.), который создавался, когда основные интеграционные проекты были завершены. По мысли брахманов, императивное знание ЗМ. должно было придать единому мыслительному комплексу обязательный характер, требующий неукоснительного исполнения. Эту роль ЗМ. многие столетия исправно исполнял.

Мхб. и другие письменные источники настолько эффективно интегрировали древнеиндийский Дух в единое целое что, казалось, ценностно-мыслительное пространство древнеиндийской культуры замерло на многие столетия. Потребовалось лишь несколько текстов («Манавадхармашастра», «Артхашастра», «Камасутра» и др.), в которых уточнялись и закреплялись представления в важных сферах жизнедеятельности индийского общества.

Таким образом, многотомный эпос Мхб. представляет собой мифологическое описание жизни древних индийцев в конце I тыс. до н.э. – в начале I тыс. н.э., в котором в идеализированном виде моделируется ментальное пространство культуры. Мхб. задала парадигму, тщательно проработанную образно-мыслительную структуру, которая объединяла и целенаправляла жизнедеятельность индийцев многие столетия. Сказочные преувеличения лишь подчеркивают наиболее важные её составляющие. Исходя из задач исследования, наибольший интерес представляет концептуальное ядро Мхб, которое образуют книга III «Лесная» («Араньякапарва»), книга VI Бхагавадгита («Бхишма Парва»), книга XII «Мокшадхарма» («Шантипарва») и книга XIV «Анугита» («Ашвамедхикапарва»). В этих книгах философское содержание преобладает над мифологическим. В других книгах это соотношение представлено обратным образом.

4.2. Двудликий образ брахмана – гневливого мага-колдуна и святого риши

*Гневливый высокомерный брахман-маг –
владыка древнеиндийского социума*

Другой главной целью создания грандиозного труда Мхб. было внедрение в сознание древних индийцев, от самого могущественного ца-

ря до самого последнего шудры, убеждения о безграничной магической мощи брахманов. Осуществление этой архиважной задачи давало им, не обладающим непосредственной политической властью, возможность утвердить свой высший религиозный и социальный статус. В конце IV в. до н.э. в древнеиндийском обществе брахманы и отшельники нередко вызывали панический страх и трепет своими магическими способностями, что благоприятствовало осуществлению ими своих намерений. По мысли высокомерных брахманов, для решения этой сложной задачи следовало в героическом эпическом сказании Мхб. последовательно и методично провести идею абсолютного магического могущества брахманов. Для осуществления этого непростого проекта были задействованы практически все поэтические, мифологические и философские средства.

Для реализации великой цели пришлось из разбросанного исторического, мифологического и философского материала смоделировать историю, создать выгодную для жрецов мифологию и философски её обосновать, чтобы поставить в центре всего происходящего гневливого брахмана, сделать его средоточием жизни всего древнеиндийского общества. Всё остальное хитромудрыми брахманами мыслилось и выступало в качестве средства, подтверждающего главную истину владычества брахманов.

В *«Сказании об убиении Курмиры»* (глава 12) книги III «Лесная» описывается безоговорочное колдовское превосходство брахманов по отношению к ужасным ракшасам. Как только Пандавы вступили в лес, перед ними вырос, «преградив дорогу, претрашный ракшаса с горящими глазами, державший (в руке) пылающую головню. Растопырив руки, корча устрашающие рожи, стоял он, перекрывая собой тропу... Он источал ракшасокие колдовские чары, издавал оглушительный рев, громыхал, подобно грозовому облаку. Ошеломленные его ревом птицы, а также все обитатели суши и вод с криками бросились в разные стороны. И такое множество тигров, оленей, медведей и буйволов спасалось бегством, что казалось, будто от рева (ракшасы) сам лес пришел в движение» [Мхб., III. 12, 5–11]. Но тут отважный брахман Дхаумья, «прибегнув ко всевозможным, подобающим случаю губительным для нечисти заклятиям, на глазах у сыновей Панду разом развеял страшные колдовские чары ракшаса. «Когда могучий ракшаса понял, что он лишился своей колдовской силы, глаза его расширились от гнева; и тут злодей, обладающий даром произвольных превращений, предстал перед ними подобием самой смерти» [Мхб., III. 12, 19–21]. Былые страхи брахманов перед колдовскими силами остались в далёком прошлом. Теперь сами брахманы стали непревзойденными мастерами колдовского дела.

В рассматриваемый период сила магического проклятья брахманов настолько вошла в общественное сознание древних индийцев, что она не вызывала у них малейшего сопротивления, несмотря на мучительную внутреннюю скорбь, понимание вопиющей несправедливости со стороны

горделивых владык-колдунов. С подачи многотомной Мхб., брахманы и отшельники признавали только свои желания, не заботясь о своём нравственном авторитете. Как сказал бы мудрый Ницше, они ставили себя по ту сторону добра и зла. В обществе мораль была для всех остальных, но не для них. Мхб. навязывает этот устрашающий штамп на протяжении всей эпической истории, как норму древнеиндийской жизни.

В главе 95 сообщается, как брахман «великий духом Агастья» явился «к царю видарбхов и сказал ему: «О царь, пришла мне мысль жениться, для того чтобы иметь сыновей. Прошу у тебя дара, хранитель земли: отдай за меня Лопамудру!» Услышав слова подвижника, тот хранитель земли обесчувствовал (от горя); и (дочь) отдавать не хотел он, и отказать был не в силах. Тогда, придя к супруге, сказал ей владыка земли: «Этот святой мудрец обладает таким могуществом, что, если прогневить его, может сжечь пламенем проклятия». Любимая дочь царя Лопамудра, увидев опечаленного отца, сказала: «Выдай меня за Агастью, отец, через меня да спасешь себя!» И царь, по слову дочери, отдал Лопамудру великому духом Агастье» [Мхб., III. 95, 1–7]. Страх перед проклятием брахмана был настолько велик, что все безропотно были готовы выполнять любую его прихоть. Такое подневольное смиренное поведение по отношению к брахманам-магам стало общепринятым. Как известно, риши Агастья рассматривался одним из высших духовно-нравственных образцов.

Для внедрения идеи абсолютного верховенства брахманов создателям Мхб. пришлось целенаправленно переписывать (точнее, фальсифицировать) веками устоявшуюся древнеиндийскую мифологию. Ранее величественные, всемогущие ведийские боги приобрели характер жалких и немощных существ. Так, повторяющийся в гимнах РВ. сюжет – один из главных подвигов могучего красавца бога Индры (убийство ужасного демона Вритры) – в Мхб. изображается комедийным событием. Из главы 99 мы узнаем, что под натиском свирепого Вритры «дрогнули Тридесять (богов) и, охваченные страхом, бежали», а Владетель ваджры «впал в глубокое уныние». Тогда Вишну наделил Индру своим ратным пылом и тем прибавил ему силы, «а также безгрешные брахманы-мудрецы один за другим поместили в него свой духовный пыл. Получив помощь от Вишну, божеств и причастных великой доле святых мудрецов, сделался Шакра (необычайно) силен». Индра, «объятый ужасом, торопливо метнул он великую ваджру», которая, по сути, была брошена «рукой Вишну». «Когда пал величайший из дайтеев, Шакра, гонимый страхом, бежал, чтоб укрыться в озере; не мог он от страха поверить, что ваджра вылетела из его руки и что Вритра сражен (ею)» [Мхб., III. 99, 7–16]. Низвести величественный образ главы ведийского пантеона до уровня трусливого существа была одной из главных задач авторов этой истории.

В деле восхваления и демонстрации бесконечного могущества брахманов примечательно продолжение этой истории. После смерти демона-руководителя его сподвижники-данавы вынуждены были спрятаться в

глубинах океана и разрабатывать планы по «уничтожению тройственной вселенной». Для начала они приступили к истреблению «великого множества брахманов». Для ликвидации данавов следовало осушить океан. «А кто же еще способен осушить океан, помимо Агастьи!» [Мхб., III. 101, 10]. Эту, казалось, непосильную задачу, мог разрешить только неограниченный в своих возможностях брахман Агастья. Когда обратились к могучему Агастье, тот сказал, что «ради блага мира» он выпьет океан, и без особого напряжения поглотил его внутрь. Когда же после истребления несчастных данавов перед подвижниками и богами встала проблема возвращения вод мирового океана на прежнее место, то великий духом мудрец сказал, что это невозможно, потому что он уже успел все содержимое переварить [Мхб., III. 103]. Для того времени это описание было не вымышленной сказкой, а реальным событием, которое убедительно показывало устрашающее милосердие и ничем неограниченные способности брахманов.

В главе 122 приводится примечательный эпизод панического страха перед проклятием брахмана. Могучепламенный подвижник Чьявана Бхаргава столь долго стоял на одном месте, что превратился в увитый лианами муравейник, кишевший муравьями. Он стал подобен земляному холму, но продолжал свое покаяние. Дочь царя Шарьяти любопытная Суканья, увидев в муравейнике глаза, ткнула в них колючей веткой. Неистово гневливого Чьявану охватила ярость, когда она уколола его в глаза, и тогда он лишил все войско Шарьяти возможности справлять естественные нужды. Царь не мог понять причину происходящего, но, когда он узнал от своей дочери об истории с глазами в муравейнике, он «бросился к муравейнику и увидел там древнего возрастом Бхаргаву, составившегося в покаянии. Сложив смиренно ладони, царь стал просить за свое войско... Чьявана Бхаргава отвечал царю: «Если, о царь, я получу в супруги твою красивую, достойную дочь, поступившую так только из любопытства и в ослеплении разума, тогда я дарую (ей) свое прощение» Выслушав мудреца, Шарьяти не раздумывая отдал великому духом Чьяване свою дочь [Мхб., III. 122, 1–27]. За многие годы аскетических подвигов Чьявана Бхаргава достигший высшей духовности воспытал изменной вождевающей страстью к прелестной женщине, превратив свою прежнюю суровую подвижническую жизнь в никчемные забавы.

В «Нараянии», дискредитация главных ведийских богов приобрела целенаправленный, всё более унижительный характер. При этом брахманы всячески возвеличивались. Согласно последней модели первотворения, которую излагает сам Вишну, «из уст Нараяны (Вишну – В. М.) изошли всесозидающие, всеоживляющие брамины. В то время, когда ещё удерживал слово высшего блага податель, бог богов, сперва произошли брамины, а (затем) от браминов произошли другие варны» [Мхб., XII. 344, 18]. Во время первотворения самой главной задачей для бога богов было

сотворить брахманов. Всё иное носило второстепенный, подчиненный характер.

Затем излагается последовательность издевательств брахманов над несчастными и беспомощными ведийскими богами и даже над природными явлениями. Брахман Гаутама, будто играя со щенком, расправился с главой ведийского пантеона Индрой: «За изнасилование Ахальи (её муж) Гаутама сделал бороду Индры рыжей и с дозволения Каушики лишил его яиц и дал (ему взамен) яйца барана» [Мхб., XII. 344, 18]. «Древле потомок Ангираса, Брихаспати, подошёл зачерпнуть воды для приготовления амриты; (мутная) вода не просветлела, и Брихаспати разгневался на воду (и сказал:) «Так как ты замутилась, когда я пришёл черпать, и не просветлела, то будь отныне навсегда загрязнена разными чудищами, рыбами, черепахами» [Мхб., XII. 344, 19]. Всем известные главные подвиги ранее могущественного Индры девальвируются донельзя: «Тем неразбиваемым, необорным перуном, возникшим из костей брамина, проникнутым (богом) Вишной, Индра убил Вишварупу и отсёк ему голову. Непосредственно после этого возникшего из раздробленного тела Вишварупы, сына Тваштара, Вритру, врага (богов) убил Индра. Из-за страха (наказания) за двойное убийство (браминов) Индра покинул царство богов. Из прохладной воды на поверхность моря «Манаса» вышел лотос, в котором Индра и спрятался; силой царственной йоги сделавшись крохотным, он забрался в чашечку (цветка)» [Мхб., XII. 344, 26]. Получается, что убийство демонов совершал Вишну. Затем могучий Индра от страха превратился в гномика. Читаем дальше: «Некогда к небесной Ганге пришёл великий риши Бхарадваджа почерпнуть (воды). Шагнувший три шага Вишну к нему подошёл. Его Бхарадваджа ударил мокрым кулаком так, что на груди его остался знак. По проклятию великого риши Бхригу Агни стал всепожирающим» [Мхб., XII. 344, 31].

Великий риши Бхарадваджа без всякой на то причины бьет главного, согласно Мхб., бога Вишну! А Бхригу наказал проклятием одного из самых почитаемых индийцами бога Агни! «Некогда Нараяна воплотился ради блага мира, как великий риши Кобыля голова (Вадавамукха); когда он совершал самоистязание на горе Меру, он призвал Океан, чтобы освежиться; но тот не пришёл; разгневанный, мучимый жаром собственного тела риши сгустил воду, и вода океана стала солёной, подобно выступавшему поту. И сказал (риши): «Негодной для питья станет твоя вода; только когда я, Вадавамукха, захочу пить, она станет сладкой». И поныне риши, именуемый Вадавамукха, следующий за (Нараяной), пьёт из океана воду. Дочь Химавата, Уму, желал Рудра. Но великий риши Бхригу, придя к Химавату, сказал: «Эту девушку выдай за меня!» Химават сказал: «Намечен выбор Рудры». Так. Ему сказал Бхригу: «Так как я выбрал твою дочь, а ты противоречил, да не будет у тебя жемчуга!» Так. И поныне стоит это слово риши. Таково могущество браминов!» [Мхб., XII. 344, 35–36]. Будучи по своему статусу творцами и хранителями ритуала и закона, брахманы

сами стали совершенно неуправляемыми, оскверняя своими проклятиями природу и общество.

В главе 27 *«Сказания о Курате»* брахман Бака Далбхья излагает царю Юдхиштхире основные принципы социально-политического единства брахманов и кшатры: «Могущество брахманов, соединяясь с кшатрийским могуществом, равно как и могущество кшатры, когда приложится к нему брахманское могущество, возрастает и способно испепелить всех врагов; так пламя, соединившись, с ветром, (выжигает целые) леса. Кто желает завоевать этот или другой мир, не вынесет долгой борьбы, если нет при нем брахмана, сын мой; тот же царь, кто заполучит себе дваждырожденного, искушенного в дхарме и артхе, избавленного от заблуждений, устранил всех своих соперников!.. Земля, хранительница богатств, не потерпит долго второго сословия, правящего без участия брахманов; и напротив, вся она в пределах океана восславит того (царя), который послушен брахману, сведущему в делах управления. Когда кшатра лишена (руководства) брахманов, она лишается силы своей, как слон, потерявший во время битвы погонщика. Бесподобна у брахманов способность прозрения, несравненна у кшатриев физическая мощь; когда обе они идут рука об руку, вся вселенная исполняется ликования... Итак, если хочешь обрести то, чего не имеешь, или возрастить то, что у тебя есть, а также чтобы пожалования твои советчикам окупались сторицею, то приблизь к себе прославленного, мудрого, многознающего, сведущего в Ведах брахмана» [Мхб., III. 27, 10–16, 19–20]. В эпоху великого синтеза объединение сил кшатры и брахманов обеспечило стабильность древнеиндийского общества на многие века. Возвышение брахманов над кшатрой служило важным фактором ограничения своеволия правящей верхушки.

Таким образом, книги Мхб. в полной мере свидетельствуют, что в эпоху великого синтеза приблизительно в III–I вв. до н.э. завершилась социально-политическая структуризация древнеиндийского общества, в результате которой варна брахманов заняла главенствующее положение. Поскольку среди письменных источников того времени индуистские, брахманоцентричные тексты составляли большинство, то в них целенаправленно в сознание людей внедрялась идея превосходства брахманов. Однако в реальной жизни, по-видимому, сложился устойчивый баланс между варнами, обеспечивавший целостность и стабильность древнеиндийского общества и культуры в целом. Образ гневливого брахмана представлял собой пропагандистский стереотип для внешнего устрашения. Подлинные брахманы-риши мужественно шли по суровому подвижничеству индуистской *метафизики Пути*, достигая высот мистически-метафизического созерцания.

Образ брахмана как святого риши

В книге «Лесная» проявляется активная и напряженная работа брахманов-риши по осмыслению необходимости духовного совершенствования подвижника. В результате длительного развития древнеиндийской культуры в её ментальном пространстве сформировалось субпространство «святых риши», которое приобрело более сокровенный характер, чем божественные реальности Брахмы, Вишну и Шивы. В определённом смысле оно составило метафизическое дно древнеиндийского Духа. Поэтому в ценностно-мыслительном пространстве древнеиндийской культуры тема «святых риши» стала доминирующей, одной из важнейших осей ее координат, «аксиомой» жизненного мира индийцев. В III в. до н.э. в формирующейся брахманистской Веданте развернулся процесс ассимиляции буддистского мистически-метафизического учения на объективно-идеалистической основе, который способствовал дальнейшему развитию индуистской *метафизики Пути*.

Риши Вайшампаяна, который считается одним из авторов книг Мхб., временами выступал, будто буддистский проповедник. Он утверждал: «Корень болезней сознания надлежит усматривать в привязанности. Движимая привязанностью, прилепляется душа (к объектам) и познает страдание. Корень страданий – в привязанности, причина страхов – в привязанности; привязанность несет людям и радостное возбуждение, и скорбь, и изнурение от тяжких трудов... Чтобы стать отрешенным, мало разлучиться с (объектом привязанности); подлинно отрешился от близости (с ним) тот, кто зрит все ее скверны, кому чужды мстительность и жажда обладания» [Мхб., III. 2, 26–34, 46].

Брахманы и отшельники для достижения духовно-нравственного освобождения, по сути, двигались в системе буддистской нравственности. В «Анугите» брахман утверждает: «Кто привержен «узкому пути», достиг удовлетворенности, избавился от всяких мыслей и шаг за шагом отрешается от всего прежнего – тот (поистине) становится «бездействующим». Всему дружественный, все готовый претерпеть, со всеми любезный, обуздавший чувства, не ведающий страха и гнева, истребивший в себе желания, – (такой) человек обретает спасение. Кто ко всем существам относится так же, как и к самому себе, кто чист и самообуздан, лишен самомнения и тщеславия – тот, поистине, освободился от всего. Кто безразличен к жизни и смерти, счастью и страданию, обретению и потере, любви и ненависти – тот достигнет освобождения. Кто не желает ничего чужого, никого не презирает, чья душа свободна от страстей, кто поднялся над парами противоположностей – тот, поистине, освободился от всего! Для кого не существует нигде ни врагов, ни близких, ни потомства; кто отрешился от долга, житейской пользы и чувственных радостей, кто более ни к чему не стремится – тот достигнет освобождения!.. Кто видит Атман

лишенным запаха, вкуса, осязаемости, звука, чувства собственности, лишённым формы и непознаваемым – тот спасается!» [Мхб., XIV. 19, 1–12].

В книге «Лесная» упоминается буддистская нирвана: «Люди, сталкиваясь с необоримыми трудностями, не достигали бы нирваны, не обрели бы мирских благ, а образом жизни подобились бы скоту» [Мхб., III. 32, 24]. В «Нараянии» Брахма совмещает буддистское учение о нирване с индуистским пониманием дхармы. «Нирвана, – утверждает Брахма, – снятие всех основ (дхарм) и считается запредельной» [Мхб., XII. 341, 67]. Брахманы-риши стремились адаптировать буддистские наработки относительно «нирваны» к собственным представлениям о конечном мистически-метафизическом состоянии подвижника. Сформировалось доброжелательное отношение к буддистскому учению, что привело к ассимиляции многих концептуальных представлений буддистов. Некоторые брахманы начали разрабатывать идею о Будде, как аватаре Вишну.

В рассуждениях брахманов о добродетели, запечатленных преимущественно в книгах «Лесная» и «Анугите», нравственность выступает в качестве важнейшего средства подвижнического служения на пути к мистическому освобождению. Подвижники-брахманы выделяли основные нравственные требования: правдивость, милосердие, смирение, терпение. Мудрец Шаунака провозглашает индуистский «восьмеричный путь дхармы»: «Принесение жертв, учение, дарения, подвижничество, правдивость, всепрощение, смирение, нестяжательство – таков, говорят, восьмеричный путь дхармы. Первые его четыре ветви ведут путем предков; но только все предписанные действия надлежит совершать бескорыстно, а не из себялюбия. Остальные (четыре ветви) – это путь богов, по которому всегда шествуют праведники. Кто очистил свой дух, пусть идет восьмеричным путем. Допуская только благие помыслы; обуздав должным образом чувства; ревностно исполняя (тягчайшие) обеты; угождая, как положено, наставникам; строго соблюдая правила питания; преуспевая, как подобает, в учении; отрешившись полностью от плодов деяний; навсегда пресекши (деятельность) мысли – только так должен жить тот, кто желает превозмочь сансару!» [Мхб., III. 2, 70–75]. Последние четыре добродетели (правдивость, всепрощение, смирение и нестяжательство) не столько представляли «путь богов», сколько были позаимствованы у буддистов. Индуисты включили их в путь дхармы, который задавал логику пути нравственного совершенствования подвижника.

Согласно представлениям древнеиндийских мудрецов, важнейшим критерием истинности существования чего-либо являлась его универсальность. Поэтому они, чтобы придать высший статус смирению, наделяли им наиболее значимые объекты и реальности (Вселенную, Веды, Жертву, саму Истину и др.). Даже трансцендентная реальность Брахмана должна была смиряться. Для них универсальность была совершенна, безусловна, выше рационально осмысленной реальности. При этом для брахманов-риши было не важно, что смирение как субъективная реаль-

ность ими онтологизировалось. По сути, они придавали смирению статус первосущностной объективной реальности.

Предметом изучения брахманов рассматриваемого периода стало не только смирение, но и проблема гнева, чему в нравственной системе *метафизики Пути* придается существенное значение. Подвижник обязательно должен был преодолеть в себе гневливость. «Гнев сопряжен со многими сквернами, – наставляет свою жену Юдхистхира, – люди святые отвергают его – так может ли человек, мне подобный, дать ему волю, хотя бы и (грозила нам) смерть от руки Суйодханы? Люди ученые, прозревшие сокровенное, считают бесспорным, что носителем духовного пыла можно поистине назвать лишь того, кто в душе остается чужд гневу. Обладателем духовного пыла мудрецы, постигшие истину, считают того, кто поднявшийся в нем гнев подавляет (могуществом) знания... Человеку, одержимому гневом, не дадутся легко достоинства, (присущие подлинному) пылу: ловкость, решительность, стремительность и отвага. Человек, отринувший гнев, проявляет свой пыл во всей полноте; гневливым же людям, (растрачивающим его на мелочи)» [Мхб., III. 30, 15–17, 20]. Брахманы рассматривали смирение и гневливость как самостоятельные реальности, которые требовали от подвижника многотрудных усилий. Согласно Православию, связь между смирением и гневливостью обратно пропорциональная: по мере взращивания в душе подвижника смирения уменьшается его гневливость, и наоборот. В Православии достижение монахом предельного развития в себе смирения является верным признаком приобретения им духовно-нравственной чистоты. Такие монахи, у которых нет даже малейших проявлений гневливости, обычно становятся святыми.

Таким образом, приблизительно в III–I вв. до н.э. среди брахманов и отшельников происходило духовно-нравственное развитие. В это время подлинные брахманы и отшельники, наращивая суровую аскезу, добивались высокой духовно-нравственной чистоты и сокровенного мистически-метафизического созерцания. Духовно-нравственные изменения в ментальности брахманистов существенно активизировали разработку учения о дхарме, которая заняла одно из центральных мест в их общепифилологических и метафизических исследованиях.

Моделирование мифологического конструкта «святых риши» в «Мокшадхарме» и «Нараянии»

Труд «Законы Ману» предоставляет возможность проследить процесс моделирования мыслительного конструкта «семи святых риши» в ходе становления философии санкхьи. В главе 208 представлена одна из заключительных пластически-созерцательных моделей брахманов риши: «Какие здесь есть владыки существ и какие риши согласно преданью (живут) по странам света. Один (возник) самосуций, вечный владыка

Брама; у Брамь семь сыновей, Махатм самосуших: Маричи, Атри, Ангирас, Пуластья, Пулаха, Крату и Васиштха, подобный самосущему, причастный великой доле. «Семь браминов» – так определён их называет преданье. О всех владыках существ я возведу тебе дале. В роде Атри возник потомок вечного Брамь прачинабархис, от него – десять Прачетасов. У них десяти был один (сын), владыка существ, по имени Дакша; в мире у него два имени – Дакша и Ка, так говорится. У Маричи был сын Кашьяпа; его называют двумя именами: одни зовут его Ариштанеми, другие – Кашьяпой. От чресл Атри (был сын), святой раджа Сома, могучий витязь, тысячу божественных лет он занимался богопочитаньем. Арьяман, также и его сыны... законодателями, творцами миров зовутся» [ЗМ., XII. 208, 1–10]. Согласно ЗМ., все святые риши непосредственно произошли от Брахмы, являлись его сыновьями, что обеспечивало как абсолютную достоверность проистекающего от них сокровенного знания, так и священный первоисток подвижничества брахманов и отшельников. Подобно своему отцу, они обладали способностью первотворения. Сформировалась окончательная версия священной когорты риши. Маричи (букв. «мерцающий огонёк», «луч света») старший сын Брахмы (произошел из его души или плеча), отец Кашьяпы, вождь марутов (богов ветра и непогоды), прародитель богов, асуров, нагов, ракшасов, а также людей и животных. Атри приписывалось создание многих гимнов РВ. Согласно ЗМ., он был прародителем Дакши, отождествляемым с богом-творцом Праджапати. «Боги, потомки Ангираса считаются браминами, это достоверно». Боги и Ангирас поменялись местами! Последний стал богом, а они – его потомками. «Это достоверно», – утверждали брахманы. От Пуластья произошли злые демоны (Равана) и ракшасы. Он выступал посредником при передаче священного знания (пуран) от Брахмы людям. От иных риши Пулаха отличался более суровым подвижничеством. Вместе с тем от него произошли как львы, тигры и волки, так и пищачи (упыри). Считается, что Крату был рожден из ума Брахмы и обладал большой мистической силой, хотя большими подвижническими подвигами не отличался. Васиштха (букв. «самый богатый», «великолепнейший») подается, как идеальный тип брахмана.

Поскольку древнеиндийские брахманы-риши занимались не исторической реконструкцией, а моделированием истории, то в число святых риши не попал ни один подлинный, достигший святости подвижник, которых к периоду великого синтеза накопилось в Древней Индии, надо полагать, не один легион. Брахманы форматировали объективную священную реальность «святых риши» как одну из абсолютных опор древнеиндийского Духа. Даже самый достойный аскет-риши не мог служить абсолютным вневременным образцом. Следовало извлечь из седого архаического времени известного брахмана-жреца, автора гимнов РВ. (Ангираса, Васиштху и др.) и наделить его необходимыми качествами, что и было сделано. Примечательно, что самым добродетельным мудре-

цам приписывалась способность творения и злых демонических сил, от которых так страдали древние индийцы.

В «Нараянии» священную реальность временами заполняли до двадцати риши. Семи мудрецам составляли компанию боги (даже Брахма!), Ману и риши: «Брама, Стхану, Ману, Дакша, Бхригу, Дхарма и Яма, Маричи, Ангирас, Атри, Пуластья, Пулаха, Крату, Васиштха, Парамештхин, Вивасван и Сома, тот, кого именуют Кардаман, Кродха и Викрита – те двадцать один стали владыками существ, так считают; они (соблюдают) вечный распорядок того бога, по его велению они всегда почитают, как должно, богов и предков» [Мхб., XII. 336, 36–42]. Полубожественный мудрец Нарада, причисляемый к семи святейшим, говорит: «Наставников (гуру) я всегда почитаю; никогда прежде не нарушал чужой тайны; я изучил Веды, владыка мира, я совершал умерщвление плоти, никогда не говорил неправды» [Мхб., XII. 337, 3–5].

Если в мифологиях, создавали идеализированное бытие первотворения, которое называли «золотым веком», то брахманы занялись моделированием совершенной священной реальности, которую они расположили к северу мистической для подвижников горы Меру и Молочного моря на Белом острове. Эта географическая, чувственно-воспринимаемая реальность с их подачи имела мистически-метафизическую природу. «Семь ришей, именуемых Читрашикхандины, будучи в единомыслии, возвестили высочайшее ученье (Шастру) и приобщили его к четырём Ведам на великой горе Меру; эту непревзойдённую, изошедшую из семи уст основу (дхарму) мира. Маричи, Атри, Ангирас, Пуластья, Пулаха, Крату, много-сильный Васиштха – вот Читрашикхандины. Это семь деятелей (в мире), восьмой – Самосуший (Ману). Они держат миры, из них проистекли законы (Шастры), на одном сосредоточив мысль, самообузданные, радующиеся уравновешенности мунд, знающие прошлое, настоящее, грядущее, они предельно преданы Закону» [Мхб., XII. 337, 27–38]. Эта сокровенная реальность являлась своеобразным источником излучения, проистечения священного знания, добродетели, всего благостного. Утверждается, что святые риши посредством сурового подвижничества, незапятнанной добродетели «держат миры».

Вся эта умело смоделированная пластически-созерцательная реальность святых риши была бы существенно незавершенной, если бы не было мистически-метафизического описания созерцания Бога. Первые три сына Праджапати Эката, Двита и Трита рассказали, как они на северном склоне Меру побережья Молочного моря тысячу лет творили высочайший подвиг, погружаясь в себя, они «столбами на одной ноге стояли», чтобы «лицезреть Нараяну». Они услышали ласковый, глубокий голос, несущий радость, владыки: «Вы хорошо совершили подвиг, (свой) дух до глубин умиротворили. Благочестивые, вы стремитесь узнать, как можно созерцать владыку, – на севере Молочного моря есть светозарный Шветадвипа (Белый Остров), там преданные Нараяне люди, сияющие, как ме-

сяц, нераздельной сутью благоговейно отдались Пурушоттаме (одно из имен Вишну – *В. М.*); они проникают в тысячелучистого, вечного бога, свободные от индрий, благоуханные, не отливающие, не вкушающие пищи. Единому преданы те люди, жители Шветадвипы. Муни, туда идите, там явлюсь вам». Когда они «великого Белого Острова достигли, они утратили зрение (внешних) предметов, сияние Пуруши лишило их зренья. Но поскольку, не совершив предварительно умерщвления плоти, бога нельзя увидеть, им снова пришлось сто лет творить подвиг. Закончив обеты, прекрасных людей они увидали, отмеченных всеми добрыми знаками, светлых, сияющих брамин, постоянно шепчущих (молитвы), сложив руки, умственное шептание молитв те махатмы творили; таким нераздельным сосредоточием ума ублажился Хари; какое сияние солнца бывает в конце юги, у каждого из этих людей было такое сиянье. «Этот остров – обитель сиянья» [Мхб., XII. 338, 26–39, 50–55]. Впечатляющая картина сокровенной реальности святых риши приобрела целостный и завершённый характер. Высокомерные брахманы творили высший религиозно-философский идеал, тщательно очищенный от чего-либо мирского. Священный остров – обитель мистического сияния. Это представление сделало сокровенную реальность святых риши совершенным образцом древнеиндийского Духа.

В ЗМ., подводившей своеобразный итог эпохи великого синтеза в древнеиндийской культуре, приводится, судя по всему, окончательный список десяти великих риши: «Маричи, Атри, Ангирас, Пуластья, Пулах, Крат, Прачетас, Васиштха, Бхригу и Нарада» [ЗМ., I. 35]. В списке древнейших мудрецов Ангирас вышел на третье место. К великолепной семерке мудрецов были добавлены Прачетас, Бхригу и Нарада. В мифологии Прачетас (санскр. «мудрый») связывается с богом Праджапати. Бхригу (от корня *bhr̥g̥*, «пылать», «сиять») упоминается в РВ., представляет жреческий род, связан с огненной природой Агни.

4.3. Синтетическая роль учения о дхарме

Учение о дхарме является одним из высших достижений индийского Духа. **Дхárма, дхáмма** (санскр. «учение», «закон» и др.) – одно из важнейших понятий в индийской философии и индийских религиях. Дхарма отождествляется с истиной, подлинной реальностью. Учение о дхарме играет первостепенную роль в индийских религиозных верованиях, согласно которым, достижение спасения (мокши или нирваны) возможно, следуя нормам дхармы. Дхарме противостоит вредоносная реальность адхармы.

Наиболее полно учение о дхарме представлено в многотомной Мхб. Богатый материал о дхарме наиболее авторитетной брахманистской тра-

диции содержится в книгах III («Араньякапарва», или «Лесная»), XII («Шантипарва», или «Мокшадхарма») и в XIV («Ашвамедхикапарва», или «О жертвоприношении коня») Мхб., а также в «Манавадхармашастре». В Мхб. утверждается: «Дхарма – основа всего мира. Существа в мире влекутся к тому, кто выше всех в дхарме. Дхармой отражают зло. Все основано на дхарме. Поэтому дхарму называют высшим» [Мхб., XV. 524]. В этих книгах Мхб., созданных происходило приблизительно в III в. до н.э., представлен концептуальный итог учения брахманов.

В мыслительном конструкте «дхармы» целесообразно выделить три основных аспекта единого целого: метафизический, философско-исторический и дхармо-кармический.

Дхарма как метафизическая реальность

В книгах «Лесная» и «Анугите». чётко просматривается исходное, базовое понимание дхармы, как вечной, объективной, надличностной, чисто духовной, сущностной, метафизической реальности всего живого. «Эта дхарма вечна!» – вот что изрек Брахма своим сыновьям и прозрел святой мудрец Кашьяпа» [Мхб., III. 32, 37]. Дхарма мыслилась как незыблемый, совершенный образец и идеал, строго упорядоченная, структурированная надличностная реальность. Становление концептуальной модели дхармы происходило посредством мыслительного наложения на известную с архаических времен фундаментальную, вневременную реальность потока «вселенского закона» формирующейся дифференцированной по варнам системы древнеиндийской морали. В результате дхарма, как метафизическая реальность получила статус самого последнего основания, метафизического закона бытия. Ничего выше или глубже неё не мыслилось. Для индуистов дхарма стала абсолютным совершенством. «На дхарме основана вселенная, выше дхармы нет ничего», – утверждал брахман Вайшампаяна [Мхб., III. 34, 47]. При этом священное пространство дхармы, как универсального закона, было насыщено нравственным содержанием соответственно каждой из варн. Для самых продвинутых брахманов и отшельников метафизические реальности *Дхармы* и *Брахмана* совпадали, потому что достижение тайников дхармы, безупречное и мужественное следование её строгим требованиям с необходимостью открывало сокровенную реальность *Брахмана-Атмана*. Для простых обывателей дхарма приобрела статус абсолютного нравственного, а затем и правового закона.

При этом для индивидов (брахманов, кшатриев и др.) дхарма приобрела императивный характер. Она в значительной степени определяла, целенаправляла деятельность людей. Для каждого индийца первостепенной задачей стало достижение резонанса своего жизненного мира и дхармы. Для сообществ варн надличностная реальность дхармы выступала как наперед заданная программа, которую следует интериоризиро-

вать, преобразовать во внутреннюю программу восприятия, мышления и действия. Таким образом, дхарма программировала не только каждый день индийца, но и всю его жизнь. Для него она складывалась в своеобразную канализированную систему, которая определяла его мыслительную, религиозную и социальную деятельность. За пределами дхармы находился хаос, неуправляемая реальность адхармы. Таким образом, метафизическая, императивная реальность дхармы приобрела характер совершенного, вечного образца и идеала.

Дхарма представляла собой наперед заданную нравственную программу, которая выставляла нравственные ориентиры на жизненном пути каждого индийца и, таким образом, вела, целенаправляла его, не позволяя сойти в неустойчивый и хаотичный поток сансары. Дхарма задавала коридор и вела по праведному пути – создавала таким образом праведную жизнь. «Мудрецы и ученые называют дхарму «возвышенной»; стремись же к возвышенному, тебе не годится (пятнать) себя низким!» – призывает риши Вайшампаяна [Мхб., III. 34, 51]. Эта мысль получила развитие в «Анугите»: «Образ жизни, которому следуют праведники, и называется дхармой. То, что между ними заведено, и есть вечная дхарма. Кто ей приобщился, уже не ступит на стезю погибели. Она (одна) удерживает на путях праведности людей, погрязших в заблуждении. Однако, йогин и освобожденный – выше всего этого. Даже если человек досконально следует дхарме, очень много времени потребно для того, чтобы он мог преодолеть сансару» [Мхб., XIV. 18, 18–22]. В ЗМ. Вьяса наставляет: «Пребывай в дхарме, сын; зной, острейший холод, голод, жажду и ветер сноси, постоянно сдерживай чувства. Правду, честность, безгневность, безропотность, самообуздание, умерщвление плоти, невреждение и дружелюбие соблюдай по закону. Пребывай в правде, радей о долге, покинь всякую кривду, остатками (от трапезы) богов и гостей поддерживай жизнь тела... Став на лестницу дхармы, восходи, ступень за ступенью... Из стойкости сделай корабль, через пучину рождений переправляйся! ...на плоту дхармы переправляйся!» [ЗМ., XII. 323, 4–6, 15, 17, 18].

Кардинальные ценностно-мыслительные преобразования в Древней Индии, Китае, Персии и Греции способствовали переходу народов от натуралистически-силового к разумно-добродетельному мировосприятию и образу жизни. При этом древнеиндийское учение о дхарме имело консервативное значение, поскольку устанавливало жёсткие границы духовно-нравственного развития не только для низших слоёв населения, но и высших кшатриев.

Дхарма как основной закон мировой истории

Брахманы-риши создали своеобразную концепцию философии истории, в которой учение о дхарме занимало центральное положение. В сложном многослойном циклическом построении мировой истории они

выделили четыре основных периода (юги). Исторически первая **Критаюга** рассматривалась как золотой век в истории человечества. По их мнению, первоначально, когда не было ни богов, ни Вед, ни людей, существовал лишь совершенный мир дхармы и трансцендентная реальность Брахмана. «Критой, ... зовется юга, когда нерушима дхарма. В это время – в прекраснейшую из юг – не нужно совершать, того, что (теперь) положено. Дхарма тогда не терпит ущерба, и живущие не погибают. Потому и зовется та юга Критой, самим Временем она сделана средоточием достоинств. Во время Критаюги нет ни богов, ни данавов, ни гандхарвов, ни якшей, ни ракшасов, ни демонов-змеев, о брат мой, нет и купли-продажи. Не было тогда ни Сама-, ни Яджур-, ни Риг (веды), не было варн и человеческой деятельности: стоило лишь помыслить (о чем-либо), и результат – вот он; дхармой (считалась) отрешенность от всего мирского. В течение той юги не было ни болезней, ни обмана чувств, ни зависти, ни плача, ни гордыни, ни жестокости, не было ссор и нерадивости, вражды, обид, страха, страданий, злобы и ревности. Превыше всего тогда стоял Брахман, высочайший удел йогоинов, и Нараяна, душа всего сущего, был тогда белым» [Мхб., III. 148, 10–16].

Впоследствии, когда появляются люди, варны, Веды и т. д., мир остаётся совершенным, потому что возникшее антропогенное субпространство дхармы-кармы совпадало с объективным пространством дхармы. По существу, первое было клоном последнего. «Брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры во времена Критаюги были строго разграничены, люди ревностно придерживались своей кармы. Тогда варны, единые в отношении кармы, соблюдали дхармы, проходя через одни и те же ашрамы, ведя сходный образ жизни, равные между собою в знаниях, мудрости, силе. Связанные одной Ведой, единые в способе обрядового действия и заклинаниях, (которые его сопровождают), несмотря на (различия) в частных дхармах, единые в Веде, они следовали единой же дхарме. (Совершая) в должное время деяния, положенные для каждой из четырех ашрам, не проявляя заинтересованности в плодах своих стремлений, они достигали высочайшего пути. Во время Критаюги дхарма союза четырех варн, подкрепляемая единением с Атманом, точно определена и стоит на всех четырех ногах» [Мхб., III. 148, 17–21]. Критаюга – это древнеиндийская версия золотого века в истории человечества. Её природу в полной мере раскрывает теоретическая модель «мифологического пространства-времени», которая рассматривается как эпоха первотворений и перводействий со своеобразной пространственно-временной метрикой. Тогда всё было не так, как сейчас, в профанное время.

Появление кризисных явлений в период **Третаюги** описывается следующим образом: «Дхарма тогда ущербна на четверть... Преданные истине, люди видят свою дхарму в соблюдении жертвенного обряда» [Мхб., III. 148, 23–24]. Объективное религиозно-нравственное пространство дхармы совершенно, вечно и неизменно. Изменяется (претерпевает

ущерб, сокращается или, напротив, растет и расширяется) антропогенное субпространство дхармы-кармы. Сокращение последней на четверть было причиной и одновременно следствием падения морали. В это же время возникло хаотическое субпространство адхармы, которое в период Третаюги заполнило оставленную дхармой-кармой четверть. «Во время Треты возникает принесение жертв и различия в дхармах и жертвенных обрядах, старательно исполняемых и приносящих плоды дарений и жертвоприношений. Люди во времена Третаюги ревностно предаются подвижничеству и раздаче даров, не отходя от дхармы (единой) и придерживаясь собственной дхармы, соблюдают обряды. Во время Двапараюги дхарма сокращается наполовину, Вишну становится желтым, а (единая) Веда разделяется на четыре, и тогда одни придерживаются четырех Вед, другие – трех, третьи – двух, четвертые – одной, а иные не (знают) даже Риг (веды). Когда священное знание таким образом разделяется, то обряд совершается многими способами, а люди, усердствуя в умерщвлении плоти и раздавая дары, движимы раджасом. Из-за незнания единой Веды создаются несколько Вед, и как следствие падения истины лишь немногие остаются верными ей. Тех, кто отринул себя от истины, одолевает множество недугов; судьба насылает тогда воздержание и напасти, и, тяжко терзаясь от этого, люди подвергают себя умерщвлению плоти, а иные обращаются к жертвоприношениям, чтоб утолить свою страсть или же достичь небес. Так с наступлением Двапара (юги) люди слабеют от нарушения дхармы» [Мхб., III. 148, 25–31]. Древнеиндийское понимание добродетели предполагало органическое единство трёх составляющих: ритуальной, ментальной и праксиологической. Поэтому дхарма рассматривалась, как совершенная программа, предполагавшая императивное воздействие на субъектов нравственного действия. В свою очередь дхарма-карма служила итоговой записью трехипостасного добродетельного действия.

Когда в период **Калиюги** субпространство дхармы-кармы сокращается до четверти, кризис приобретает всеобщий характер: «Вступив в югу тамаса, Кешава становится черным, изучение Вед, дхарма, жертвы, обряды – (все) исчезает. Наступает черед «шести напастей», болезней, лени, грехов, первый из которых – злоба, а также стихийных бедствий, страданий и недугов. С ходом юг дхарма оскудевает, а с оскудением дхармы мир также скудеет. Когда гибнет мир, приходит конец существам, мир создающим; дхармы, соблюдаемые при гибели юги, приносят плоды, обратные желаемым. Вскоре наступит эта юга под названием Кали, и долгоживущие следуют этому изменению юг» [Мхб., III. 148, 33–37]. «Если не будет соблюдаться дхарма, то на земле, лишенной дхармы трех (Вед), не знающей законности, наступит хаос. Если люди не занимаются тем, что предписано дхармой, они приходят к гибели» [Мхб., III. 149, 30–31]. Маркандей рисует более мрачную картину общественного саморазрушения: «На самом исходе юги, последней из тысячи юг, все люди, о бык сре-

ди бхаратов, становятся лживыми. В то время, ... соблюдается лишь видимость жертв, даров и обетов. Брахманы занимаются тем, что положено шудрам, а шудры в конце юг наживаются богатства или следуют дхарме кшатрия. Во время Калиюги брахманы отступают от принесения жертв и чтения Вед, забывают о поминальных жертвах и едят что придется. Брахманы не творят молитв, в молитвы погружены шудры. Если (все) в мире идет вопреки установленному – это предвестие гибели... Ни один брахман в ту пору не следует своей дхарме. И кшатрии, и вайшьи, ... тоже не соблюдают того, что им положено. Жизнь (их), бессильных, становится быстротечной, блеск и величие тают, тело слабеет, достоинство падает, и редко звучат правдивые речи. Селения пустеют, все пространства заполняют дикие звери и змеи. С наступлением конца юг брахманы лишь для виду принимают обет безбрачия» [Мхб., III. 186, 24–32]. «...с каждой югой уменьшается продолжительность жизни людей, (слабеют) их мужество, ум, сила, духовная мощь. Цари, брахманы, вайшьи и шудры... постепенно станут соблюдать лишь видимость дхармы. Люди станут торговать дхармой, точно мясом. Те, кого в мире считают учеными, забудут об истине, а утрата ее сократит их век. Из-за краткости жизни они будут не в силах постичь науку, жадность овладеет невеждами, лишенными знания. Люди алчные, злобные и глупые под влиянием низких страстей погрязнут в смертельной вражде. Смешаются между собой брахманы, кшатрии, вайшьи и (все) они уподобятся шудрам, пренебрегая истиной и покаянием. Низкие станут средними, а средние – низкими. Таков будет мир с наступлением конца юг» [Мхб., III. 188, 15–19]. «Весь мир, пораженный алчностью и ослеплением, будет есть единую пищу, (не различая запретного), восторжествует великая несправедливость, и не будет дхармы. Не останется ни брахманов, ни кшатриев, ни вайшьев, о владыка людей, будет в мире одна только варна, когда настанет конец юг. Отец не пощадит своего сына, а сын – отца, и жены не будут заботиться о своих мужьях. Питаясь вареным ячменем и пшеницей, население в конце юг устремится в те края, (где они произрастают). Употребляя в пищу все что угодно, о владыка народов, мужи и жены станут нетерпимы друг к другу, когда наступит конец юг» [Мхб., III. 188, 40–45]. «Шудры будут толковать дхарму, а брахманы – слушать их с почтением и верой. Все смешается в этом мире: то, что было высоким, станет низким, люди покинут богов и станут поклоняться бранным останкам» [Мхб., III. 188, 64–65].

Согласно брахманам, смысл мировой истории зависит от развития в обществе нравственности, стержнем которой была дхарма. Поэтому в реальной жизни интеллектуальная элита Древней Индии отслеживала, прежде всего, нравственные сдвиги (отступления от дхармы), их причины и последствия, а не реальный поток исторических событий. Брахманы, не изучая события культурно-исторического процесса, выстраивали умозрительную дхармо-кармическую конструкцию древнеиндийской и мировой истории, имевшую весьма отдаленное отношение к реальной

истории. Историческая реальность в Древней Индии не представляла для них интереса, что стало одной из причин неисторического мышления индийцев. Своеобразие представления мировой истории брахманов заключалось в том, что по сравнению с бескрайними просторами исторического прошлого, по их видению, современный период занимал совсем незначительное место, а мировая история имеет бесконечное продолжение.

Когда мы рассуждаем исторически, мы мысленно передвигаемся по определенной уже ранее выстроенной «лестнице истории» (мировой или локальной), которую историки возвели на основании исторических свидетельств («кирпичей истории»), постоянно её укрепляя и совершенствуя. Брахманы две тысячи лет назад сконструировали свою умозрительно-спекулятивную «лестницу истории», состоящую всего из четырёх придуманных ими ступеней – Критаюги, Третаюги, Двапараюги и Калиюги. Поскольку другой «лестницы истории» у них не было, то они могли передвигаться своим мысленным взором лишь по своей умозрительной конструкции, весьма далекой от реальной истории.

В Древнем Китае, Греции и Риме историческая наука имела преимущественно эмпирический характер. Великие историки Сыма Цянь, Фукидид, Тацит и другие систематизировали обширный исторический материал, ограничиваясь его оценкой с точки зрения разума и общепринятой в их время добродетели. Брахманы построили теоретическую модель мирового исторического процесса, выявляя нравственную (дхармическую) пружину мировой истории, которая, подобно «вселенскому закону», определяла неотвратимый ход её движения. Для них непосредственные исторические события представляли собой мелкую зыбь на поверхности мирового океана мироздания.

Таким образом, брахманы-риши приблизительно в III–I вв. до н.э. разработали философско-историческую линейно-циклическую концепцию, в основание которой они положили динамику нравственных изменений (дхармы). Они рассматривали структурированную по варнам мораль как первичную, базовую реальность древнеиндийского общества. Все другие сферы и отношения не рассматривались. Брахманы внедрили в сознание древнеиндийского населения умозрительную дхармокармическую концепцию мировой истории, лишив индийцев возможности исторического мышления.

Жизненный мир человека

под управлением дхармо-кармической реальности

Третьей гранью в комплексном учении о дхарме является дхармакарма, которая мыслилась, как антропогенная реальность отдельного человека. Она рассматривалась, как результат, степень реализации образца трансцендентальной дхармы в жизненном мире индийца, которая представляла собой индивидуализированную, динамично изменяющуюся со-

ставляющую существования человека. Оставшуюся часть заполняло греховное, натуралистически-силовое субпространство жизненного мира человека, его адхарма. В идеале следовало стремиться к тому, чтобы ценностно-мыслительное субпространство дхармы-кармы покрывало всё пространство субъективного мира человека. Тот, кто, благодаря праведному поведению, последовательно реализовывал идеал дхармы в своей жизни, достигал спасения как абсолютной и конечной цели. Поскольку индивидуальная дхарма-карма проистекала из внешней, надличностной реальности дхармы, то она имела продолжение после смерти человека.

В книге «Лесная» в «Сказании о Кирате» царь Юдхиштхира поучает Драупади: «...дхарма – и только она – есть лодка, переправляющая на небо; так корабль перевозит купца на противоположный берег океана. Если бы дхарма, коей следуют ревнители благочестия, не приносила кармического плода, то весь этот мир, о беспорочная, погряз бы во мраке заблуждения. Люди, сталкиваясь с необоримыми трудностями, не достигали бы нирваны, не обретали бы мирских благ, а образом жизни подобились бы скоту. Если бы труды подвижников, брахмачарья, жертвоприношения, возгласение Вед, даяния и честность не приносили своего плода, то зачем (мудрецы) древних и наидревнейших времен стали бы следовать благочестию?.. Установитель в этом мире наделяет плодами достойнейших и верных – такова вечная дхарма» [Мхб., III. 32, 22–28]. Одной из главных характеристик древнеиндийской морали (дхармы), носителем которой был индивид, мыслился «кармический плод».

Из дхармо-кармического учения риши следует, что существует своеобразный нравственный закон сохранения. Все нравственные и безнравственные деяния не возникают из ничего и никуда бесследно не исчезают. Жизнь в настоящем есть промежуток в бесконечной цепи перерождений. «Кармический плод» представлял собой итоговую сумму накопленного на протяжении жизни нравственно позитивного. При этом «кармический плод» как посмертная реальность имел бóльшую ценность, был более значимым, чем настоящее индуиста.

Надличностное бытие дхармы было достаточно чётко структурировалось по варнам. При этом особенно большое значение придавалось дхармам брахманов и кшатриев. Так, в «Сказании о беседах Маркандеи», величайшего из святых мудрецов, риши Уттанка указывает на одну из главных добродетелей дхармы кшатриев – защиту, служащую едва ли не главной координатой кшатрийского ментального субпространства. Уттанка сказал: «Царь, окружив себя надежными соглядатаями, на все взирает с высоты дхармы. В руках у кшатриев – богатство, власть и правосудие... Цари согласно своей дхарме стремятся приумножать богатства. Царь – защитник всех варн... От несправедности царей вечная погибель подданным!.. Мудрые, высокие нравом цари, которые живут согласно дхарме, не зависят ни от кого и благоденствуют» [Мхб., III. 198, 30, 34, 38].

Когда представители всех варн следовали установленному порядку-программе дхармы каждой из варн, обеспечивалось сбалансированное, благополучное существование всего общества в целом. «Шудра предназначен для ремесла, вайшья – для земледелия, кшатрий – для битвы, а извечный удел брахмана – это обет воздержания, подвижничество, закланья и истина. Там, где царь правит согласно дхарме, подданные заняты своими делами, а тех, которые отступают от своего долга, (царь) возвращает к нему снова» [Мхб., III. 198, 26–27]. Цари наделялись властью и силой для поддержания стабильности и целостности государства. Знание своей дхармы, как образца, запускало процесс императивного её воздействия по нравственному совершенствованию субъекта. «Постоянная раздача еды по мере возможности, смирение, верность дхарме, оказание почестей по заслугам и милосердие к любой твари – вот добродетели смертных, которых человек достигает не иначе, как самоотречением. Надо избегать лживых речей, творить добро, не ожидая просьб, не отступать от дхармы ни под влиянием страсти, ни во гневе, ни в ненависти. Не стоит слишком радоваться удаче и чересчур терзаться из-за несчастья. Не следует теряться перед трудностями и отступать от своей дхармы» [Мхб., III. 198, 38–39]. «Сложен, извилист и бесконечен путь дхармы», – подводит итог Маркандеи [Мхб., III. 200, 1]. Дифференцированное по варнам надличностное бытие дхармы представляло установление жёсткого нравственного порядка в индийском обществе. Каждый индиец должен был довести индивидуальную дхарму-карму до идеала-образца дхармы своей варны. «В жизни дело свершится согласно дхарме – оттого не бывает смешения кармы. Мудрец наслаждается своей дхармой, он живет ради дхармы. Достигнув богатства (исполнением) дхармы... он возвращает (древо) своих достоинств» [Мхб., III. 200, 45–47].

В Древней Индии подлинная добродетель мыслилась как дхарма для каждой варны, непременным условием достижения которой должно быть преодоление привязанности к чувственным вожделениям, хотя и в различной степени. Нарушение этого требования с необходимостью вело к утрате подлинного пути, к неподлинному существованию, к сокращению дхармы-кармы. «Не на дхарму направлен разум того, кто обуреваем алчностью или охвачен вожделением и ненавистью, (в этом случае) остается лишь видимость дхармы. (Такой человек) только для виду соблюдает свою дхарму, для виду устремляется к пользе, и, когда он только по видимости обретает блага... Грешная жизнь сводит на нет его добродетели, и, так как нечестный водит дружбу с себе подобными, беды рушатся на него, и гибель суждена ему в мире ином» [Мхб., III. 201, 4–9]. Подлинная дхарма требовала не формального поведения, а праведного действия, основанного на соответствующих нравственных представлениях и устремлениях. Источником подлинного блага может быть только дхарма варны.

Нравственная детерминация дхармы обеспечивала благоприятную направленность жизненного пути, в то время как отступление от дхармы включало другой тип детерминации, неизбежно ведущий к гибели не только в этом, но и в ином мире. Примечательно, что в индуизме божественная реальность, будь то Атман-Брахман или Вишну, активного участия в регуляции нравственных отношений не принимала. Вечную дхарму и адхарму верующие индийцы рассматривали как относительно самостоятельные объективные реальности. Безличностная, императивная реальность дхармы детерминировала поведение отдельного индивида, социальных групп и древнеиндийского общества в целом.

При погружении в жизненные миры первоисточников эпохи осевого времени Древних Греции, Индии и Китая, складывается впечатление, что их ментальные пространства несоизмеримы. Древние греки, индийцы и китайцы жили в существенно различных системах жизненных координат, стремились к разным стратегическим жизненным целям. Лишь в одном мудрецы этих трёх осевых народов были единомышленны – в понимании добродетели как высшей и последней цели существования человека. Ничего выше добродетели нет. Всё ради неё. В зависимости от развития добродетели всё выстраивается в обществе. Древние индийцы мыслили её как надындивидуальную реальность дхармы. Конфуций осмысливал добродетель как божественную реальность Дао-Пути, которая является носителем нравственного образца для отдельного человека, семьи и всего государства. Главной задачей и главным итогом великой ментальной революции, как важнейшего периода мировой истории, было достижение величайших мудрецов всех времен и народов представлений о высшей ценности добродетели, а затем внедрении этой идеи в массовое сознание своих соотечественников. В дальнейшем распространение высокой морали в обществе стало самым сложным делом мировой истории. Печально, что в настоящее время традиция, столь тяжелым трудом сформировавшаяся, систематически разрушается.

Вайшампаяна в «Анугите» рассуждает о сложности и противоречивости представлений о дхарме: «Путь дхармы столь разветвлен, что и не знаешь, куда идти. ... из-за того, что дхарма столь разветвлена и противоречива, мы совсем помрачили умом; мы не в силах решить что-либо» [Мхб., XIV. 48, 14, 25]. Вместе с тем, он утверждает неизменную, абсолютную значимость дхармы: «...(все) делается во имя дхармы: не может считаться дхармой вред, наносимый живому. ...самоотречение, щедрость, милосердие к сущему, целомудрие, верность истине, сострадание, стойкость, смирение – таков корень извечной дхармы... Брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры, предающиеся подвижничеству, очистившись огнем дхармы дарения, достигают небес!» [Мхб., XIV. 94, 15, 32, 34]. Выделенные Вайшампаяной основные добродетели служили для древних индийцев ориентирами нравственного поведения. При этом суровая мораль подвижничества, «очищавшая огнем дхармы», открывала дверь спасения

для всех, в том числе и шудр. «Цари стремятся жить по дхарме, – поучает сам Брахма, – брахманы же суть носители дхармы; потому царь в этом мире должен усердствовать в защите брахманов... Теперь я расскажу о неизменных характерных признаках различных дхарм. Признак дхармы есть ненасилие, насилем же отмечена адхарма» [Мхб., XIV. 43, 15, 19–20]. В Древней Индии, достигшие святости брахманы и отшельники в своей подвижнической жизни, реализовывали нравственный идеал дхармы.

Таким образом, индуистское учение о дхарме стало одним из главных достижений древнеиндийской философии в целом. В учении о дхарме брахманы разработали универсальное нравственное ядро, которое составляли правдивость, милосердие (ненасилие), целомудрие, смирение, нестяжательство и др. Брахманы построили циклически-поступательную модель мировой истории, в которой нравственные процессы имели определяющее значение. Реализация этой сложной ценностно-мыслительной программы в древнеиндийском обществе привела к духовно-нравственной интеграции древнеиндийского социума.

4.4. Концептуальный религиозный синтез индуизма в «Бхагавадгите»

«**Бхагавадгита**», «**Бхагавад-гита**» («Песнь Господа», «Гита-упанишада» или «Йога-упанишада»; далее – «Гита») – один из трёх основополагающих текстов веданты, относится к категории смрити, часть VI книги Мхб. «Бхишмапарвы» (главы 23–40) состоит из 18 глав и 700 стихов. Содержание «Гиты» состоит из философской беседы между колесничим Кришной и воином Арджуной перед началом битвы между воюющими кланами Пандавов и Кауравов. В ходе беседы Кришна раскрывает свою божественную сущность Всевышнего. «Гита» является одним из самых почитаемых текстов среди индийцев, которая повлияла на западную культуру, выдающихся мыслителей Гёте, Романа Роллана и др. Исследователи относят создание «Гиты» в конце I тыс. до н.э.

Кришна (санскр. «чёрный», «тёмный», «тёмно-синий») – в индийской мифологии сын Васудевы и Деваки, аватара Вишну, почитается как защитник, избавитель. Тёмный цвет кожи указывает на южноиндийское, дравидское происхождение образа Кришны. Буддисты рассматривают Кришну как главу чёрных демонов, врагов Будды. Кришнаизм является одним из самых влиятельных направлений вишнуизма и индуизма в целом. Священный канон кришнаизма составляют «Бхагавадгита» и «Бхагавата-пурана».

Жизнь и деяния Кришны описываются в священных писаниях «Бхагавата-пурана» и «Вишну-пурана», в Мхб. и др. Кришна родился в царской

семье, был восьмым сыном принцессы Деваки и её мужа Васудевы. В детстве Кришна был пастухом коров и развлекался любовными играми с пастушками гопи. После того, как Кришна убил демона Камсу и восстановил на царском престоле Уграсену, он стал главным принцем. В это время он подружился с Арджуной и другими принцами Пандавами царства Кuru. В земной жизни Кришна предстаёт человеком, наделённым феноменальными способностями, от которого исходило не столько духовно-нравственное совершенство, сколько чувственно-вождедеющая страсть. Пастушки, услышав свирель пастуха Кришны, оставляли свои дела, мужей и в неистовом возбуждении устремлялись к нему. Сексуальные подвиги Кришны не имели границ. Первоначально его услаждали восемь жён, а затем ещё 16 100, с которыми он занимался любовью одновременно, производя многочисленное потомство. В областях Индии пользуется почитанием культ первой жены Кришны Рукмини. Приняв Кришну за оленя, охотник стрелой убивает бога в незащищённую пятку. Как обыкновенного человека, тело бога Кришны сожгли на погребальном костре, в пламя которого бросилась Рукмини и семь его жён. В мифологии кришнаизма бог Кришна предстаёт для верующих образцовым человеком.

В произведениях ведической литературы II–I вв. до н.э. упоминается имя Кришны, когда активно разрабатывался его образ, что свидетельствует о его «рождении», как важнейшего бога в индуизме, хотя индийская традиция относит рождение Кришны к IV тыс. до н.э. В популярном в индуизме движении бхакти Кришна является одним из главных богов. В «Гите-Говинде» описываются любовные игры Кришны с его самой любимой гопи Радхой. Благодаря активной пропагандистской деятельности кришнаитов во главе с А. Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада, поклонение Кришне распространилось в США, Канаде, Латинской Америке, Африке и России.

Созданная приблизительно в III–II вв. до н.э., «Гита» объединила наработки различных школ брахманистской традиции. Она стала универсальной религиозно-философской моделью индуизма. Популярность «Гиты» в индийском обществе на многие века сделали её парадигмой индийского *Духа*, задававшей систему мирозерцания индийцев. Текст «Гиты» формирует систему основополагающих представлений и установок для совершения сурового практического делания подвижника и достижения конечной цели освобождения. Согласно «Гите», религия индуизма включает религиозно философское учение санкхьи, систему подвижничества йогу и описание высшего мистического состояния освобождения. Знание «Гиты» подаётся, как знание откровения.

Как система религиозно-философского знания, «Гита» состоит из трёх подсистем: знания трансцендентной божественной реальности (главы 7–12), изложения многотрудного пути её достижения – йоги (главы 3–6, 14, 17) и описания высшего экстатического состояния блаженства подвижника, или созерцания Атмана-Брахмана (главы 15–16). В много-

томном собрании Мхб. «Гита» представляет собой лишь небольшой эпизод, когда аватара бога Вишну Кришна перед решающей битвой непосредственно сообщает священное знание военному лидеру братьев Пандавов Арджуна, которое для индийцев является одним из наиболее значимых. В «Гите» бог Кришна предстаёт колесничим сына царя Панду, одного из главных героев Мхб., Арджуны, в беседе с которым Кришна сообщил свою божественную природу.

Приступая к научно-религиозному анализу «Гиты», следует иметь в виду, что во второй половине I тыс. до н.э. своеобразие древнеиндийского дискурса в значительной степени определяли отсутствие научного, исторического и социального мышления, как его составляющих, что даёт основание рассматривать это произведение как искусно созданную мыслительную конструкцию. Все описания происходившего (образы Кришны, Арджуны, их беседа и др.) в действительности не имели место.

Двойственная природа мыслительного конструкта бога «Кришны»

В «Гите» образ бога Кришны представлен в двух ипостасях – в человеческом облике возничего принца Арджуны и бога Вседержителя. Если первая ипостась была призвана показать реальное существование Кришны, то вторая – его высший божественный статус.

Кришна подавал себя, как, универсальную, сущностную реальность всякого творения, которая наделяет его лучшими достоинствами: «Я начало, – утверждает Кришна, – конец всего преходящего мира. Выше Меня... нет ничего иного; всё на Мне нанизано, как жемчуг на нити. Я вкус в воде... Я блеск луны и солнца, Я во всех Ведах живоносное слово, звук в эфире, человечность в людях. Я чистый запах в земле, в огне – сиянье, жизнь во всех существах, Я подвижников подвиг; Я вечное семя существ, постигни... Я мудрость мудрых, Я великолепие великолепных; Я сила сильных, свободных от вожделенья и страсти; в существах Я закономерное влечение» [Мхб., VI. 7, 6–11]. Бог Кришна утверждал, что он является Вседержителем всего сущего от Солнца и Луны в космосе до запахов и влечений в живых существах и человеке. С точки зрения современной теологии и науки эти утверждения, не имея какого-либо подтверждения и обоснования, носят декларативный характер.

Кришна провозглашает своё универсальное управление всем сущим: «Мной в непроявленном виде распростёрт весь этот мир преходящий; все существа во Мне пребывают; Я же в них не пребываю... Не пребывая в существах, Я существ носитель; Я сам даю существам бывать. Как всепроникающий великий Ветер всегда пребывает в пространстве, так все существа пребывают во Мне, постигни это. Все существа в конце кальпы входят в Мою природу... Я произвожу их снова в начале кальпы. Пребывая вне собственной природы, Я произвожу снова и снова всё мно-

жество этих существ, помимо их воли, по воле природы. Не связывают Меня эти действия: Я остаюсь безучастен, к делам не привязан» [Мхб., VI. 9, 4–9].

Кришна сообщает об однотипности своей трансцендентной природы с Атманом-Брахманом: «Выше этого Непроявленного есть Бытие иное, Вечное Непроявленное: при гибели всех существ Оно не гибнет. Оно называется Непроявленным, Непреходящим; Высшим путём Его именуют. Не возрождается тот, кто Его достиг: это Моя Верховная Обитель. Он, Высочайший Дух, достигим лишь безраздельной любовью, сын Притхи, Им распостёрта Вселенная, в Нём все существа пребывают» [Мхб., VI. 8, 20–22]. Утверждение Кришны об однотипности своей природы с непроявленным (трансцендентным) Брахманом указывает на высший статус его божественного бытия.

Далее Кришна развивает представление о бесконечности его проявлений во всех составляющих ритуала: «Я приношение жертвы, Я жертва, Я возлияние предкам, Я корни, Я мантра, Я чистое масло, Я огонь, возношенье... Я задерживаю и посылаю дождь, Я пламенею; Я бессмертие, смерть, Я бытие, небытие... Кто, поклоняясь другим богам, жертвует, преисполненный веры, тот жертвует Мне, хотя не по древним законам... Я вкушитель всех жертв и Владыка... Если кто Мне приносит с любовью, благоговейное приношение это Я принимаю от смиренного духом. ...всё совершай, как приношение Мне» [Мхб., VI. 9, 16–27]. Представление Кришны воплощением в священной экзистенциальной реальности ритуала для индийцев, рассматривающих ритуал первосущностным бытием всего сущего, имеет важнейшее значение.

При этом Кришна принимал устрашающие образы, которые мужественного воина Арджуну приводили в страх и трепет. Он признаётся Кришне: «Твой великий образ со многими очами, устами, о долгорукий, со многими руками, бёдрами, ступнями, со многими туловищами, со многими торчащими клыками узрев, миры трепещут... Неба касаясь, Ты сияешь огромными, палящими очами, многоцветный, разверзнув зевы; увидев Тебя таким, трепещет до глубин моя душа, не нахожу ни решимости, ни покоя, о Вишну! Узрев подобные огням губительного времени Твои страшные зевы с торчащими клыками, не узнаю сторон, не нахожу спасенья; будь милостив, богов владыка, обитель мира!.. Спешат вступить в Твои ужасные, с торчащими клыками зевы; вижу иные повисли между зубов, с разможенными головами... Ты, облизывая со всех сторон миры, их поглощаешь пламенными устами; наполнив сияньем весь мир, Твой страшный жар его раскаляет, о Вишну! Поведай, кто Ты, ужаснообразный, смилуйся владыка богов; Тебе поклоненье! Стремлюсь Тебя познать, изначальный, но постичь не могу Твоих проявлений» [Мхб., VI. 11, 23–25, 27, 30–31].

Кришна рекомендует бесстрашному, благородному кшатрию: «...воспрянь, победи врагов, достигни славы, насладись цветущим цар-

ством, ибо Я раньше их поразил, ты будь лишь орудием, как воин, стоящий слева. И Дрону, и Джаядратху, и Бхишму, и Карну, а также и всех других богатырей, убитых Мною в сраженье, рази не колеблясь, сражайся, одолей соперников в битве!» [Мхб., VI. 11, 33–34]. Бог Кришна призывает мужественного воина Арджуну разить своих противников без милосердия и пощады, обещая ему свою поддержку. Испытывая священный трепет от страха, Арджуна просит Кришну принять обычный четырехрукий образ: «Возрадован я, невиданное раньше узрев, и моё сердце трепещет от страха; прежний яви мне образ, Боже, смилуйся, владыка богов, миродержец! Венчанного, со скипетром, с диском в руках – таким Тебя лицезреть желаю. Прими свой четырёхрукий образ, о всеобразный, тысячерукий!» [Мхб., VI. 11, 45–46]. В ответ Шри-Бхагаван подтверждает сокровенный характер поведанного знания: «По Моей милости и силой Моей йоги ты созерцал, Арджуна, Мой высший Образ, преславный, бесконечный, всеобщий, изначальный; кроме тебя, его никто не видел... Ты созерцал тот образ Мой, который трудно увидеть; И даже боги постоянно жаждут созерцать тот Мой Образ» [Мхб., VI. 11, 47, 52]. Кришна поведал устрашённого Арджуна, что его внушающее ужас сокровенное бытие («высший образ»!?) являет его всемогущество, поддержка которому обеспечивает ему победу в жестоких сражениях.

Таким образом, двуликий образ Кришны представляет собой умело построенную и глубоко продуманную мыслительную конструкцию брахманов-риши, которая должна была вызвать истые верования у непросвящённых индийцев, что в полной мере получило подтверждение вплоть до настоящего времени в Индии. В «Гите» бог Кришна не является носителем высшей духовности и морали. В религиозном веровании первостепенное значение имеет действительность мистического события явления бога в мифологиях Египта богов Ра, Исиды, Месопотамии Мардука, Иштар, Греции Зевса, Аполлона, Диониса, Иудеи Яхве Моисею, которые, имея многочисленные мистические проявления, рассматривались верующими подобно мистическим фактам. Хитроумным брахманам удалось убедить непросвящённых индийцев в действительности их мыслительных построений, в подлинность которых не обременённые историческим и социальным мышлением индийцы веруют до настоящего времени.

*Многотрудный Путь практического делания –
главное средство духовно-нравственного
очищения подвижника*

В «Гите», как классическом творении древнеиндийской версии *метафизики Пути*, наставления Кришны в достижении освобождения занимают центральное место и составляют бóльшую часть произведения. Указания Шри-Бхагавана представляли собой результаты, обобщения ас-

кетического движения в Древней Индии, осуществлявшегося в различных школах и течениях на протяжении приблизительно четырёх сотен лет. Надо полагать, для подвижников его высказывания выполняли функцию своеобразных законов сурового практического делания. Ограничимся анализом принципиальных положений сокровенного знания.

В начале **главы V «Йоги отречения от действий»** формулируется важная методологическая установка о единстве санкхьи и йоги: ««Санкхья и йога различны», – не мудрецы говорят, а дети: Кто вполне достиг одной, плод получает обеих. Чего достигают санкхьи, того же достигают йогины. Кто видит, что санкхья и йога одно – тот зрячий» [Мхб., VI. 5, 4–5]. Одной из главных задач авторов «Гиты» было создание общей теоретической конструкции, в которой две главные школы того времени – санкхья и йога – взаимно дополняли бы друг друга. Если в то время санкхья представляла собой наиболее развитое религиозно-философское знание, то различные версии йоги предлагали отработанные, проверенные многолетним опытом подвижников наиболее эффективные пути достижения заветной цели. Карма-йога, йога Патанджали и другие – это различные технологии одного многотрудного *Пути*. Необходимость этой составляющей в индуистской метафизике утверждается в 6-й шлоке: «...отречения... трудно достичь, без йоги: преданный йоге мудрец скоро вступает в Брахмо» [Мхб., VI. 5, 6]. В совокупном знании эпохи великого синтеза йога в различных её версиях имела высший авторитет и статус универсальной теоретико-практической модели. Её методологию использовали практически все подвижники Древней Индии. Объединение самой развитой философии санкхьи и йоги вывело индуистскую *метафизику Пути* в вишнуистской версии на уровень доминирующей концепции, задавшей высший стандарт парадигмы.

В начале **главы IV «Йоги жертвы Брахмо»** приводится мифологическая справка о происхождении йоги: «Непреходящую эту йогу Я возвестил Вивасванту (Солнцу – *В. М.*); Вивасвант поведал Ману, Ману сообщил Икшваку (первому радже «солнечной династии» – *В. М.*). Так, принимая один от другого, раджа-риши её познавали; но через долгое время утратилась эта йога. Именно эту древнюю йогу ныне тебе возвещаю, ибо ты, друг Мой, и бхакта; в ней высочайшая тайна» [Мхб., VI. 4, 1–3]. В далекие прошлые времена, когда и людей не существовало, бог Вишну сообщил сокровенное знание йоги Солнцу, которое каким-то образом передало его первому человеку – Ману. Последний посвятил в тайное знание своего сына – первого раджу.

Согласно неисторическому дискурсу индийцев, древность произведения добавляла ему достоверности, хотя, казалось, непосредственное сообщение Богом кшатрию Арджуне сокровенного знания уже придавало ему высшую степень достоверности. Главный смысл этого рассуждения заключался в моделировании видения и понимания исторического процесса, согласно которому настоящее событие в мирском бытии не имело

какого-либо значения и поэтому не вызывало интереса. Основные события происходили в очищенном, сущностном, идеализированном пространстве-времени, носителе образа и совершенства. Для древних индийцев Мхб. была творением подлинной истории Индии со своей метрикой, ритмом и логикой. Эта манипуляция историей преследовала главную цель – показать извечное родство вишнуистской *метафизики Пути* с йогой. Таким образом, «Гита» закрепляла в древнеиндийском мышлении единство санкхьи и йоги как необходимых составляющих единого целого. Философия санкхьи обеспечивала развитую теоретическую, а йога – технологическую составляющую движения подвижника по Пути к достижению сокровенной реальности.

Высказывания Кришны вызывали возражение даже у неотягощённого философскими познаниями Арджуны: «Ты родился позднее, раньше Вивасвант родился, как же понять мне, что Ты её возвестил изначально?» [Мхб., VI. 4, 4]. «Много у Меня прошлых рождений, – отвечает Шри-Бхагаван, – у тебя также, Арджуна, Я знаю их все, ты же своих не знаешь, подвижник. Я Атман, нерождённый, непреходящий, Я существ владыка, и всё же, превосходя свою природу, Я рождаюсь собственной майей. Всякий раз, когда ослабляется дхарма и беззаконие превозмогает, Я создаю Себя сам, Бхарата. Для спасения праведных, для гибели злодеев, для утверждения закона из века в век Я рождаюсь» [Мхб., VI. 4, 5–8]. Бог новой генерации, наделенный высшими теологическими атрибутами, постоянно выходил из хорошего лона! Один из главных богов Вишну по жизненному циклу уподобляется мирским существам.

В результате древнеиндийской ментальной революции VII–IV вв. до н.э. сформировался исходный, основополагающий, универсальный «закон» индийского мировосприятия, согласно которому мироздание разделялось на поверхностное, неподлинное, чувственно-воспринимаемое бытие (майя, сансару) и подлинное, сущностное, непроявленное бытие (Атман-Брахман). Материализуясь в изменчивом чувственно-предметном мире, боги, подобно людям, убивали, влюблялись, страдали, вели мирское существование. Подлинное бытие божественной реальности открывалось только аскетам риши. Древнеиндийские боги, включая Брахму, Вишну и Шиву, не задавали абсолютной нравственной системы отсчета.

В «Гите» особенно важное значение придается не религиозно-философскому учению, а системе подвижничества йоге. «Йогин выше аскетов, – утверждает Кришна, – он считается выше мудрых, йогин выше творящих обряды» [Мхб., VI. 6, 46]. Последней остановки многотрудного практического делания достигают немногие подвижники. Кришна говорит: «Из тысяч людей едва ли один стремится к совершенству, а из стремящихся и достигших едва ли кто истинно Меня постигает» [Мхб., VI. 7, 3].

В *метафизике Пути* важнейшее значение имеет *Путь* – достижение совершенства в ходе суровой аскезы. По мнению индийских мудрецов,

тогда открывается возможность *Освобождения* или *Спасения*. В «Гите» это знание излагается в завершенной форме. «Это – низшая; но познай иную, высшую Мою природу, душу Живую, мощный, Она этот преходящий мир объемлет. Все существа – ее лона, постигни это; Я начало, конец всего преходящего мира. Выше Меня, ... нет ничего иного; все на Мне нанизано, как жемчуг на нити» [Мхб., VI. 7, 5–7]. «Брахмо есть Высшее Непреходящее; Самосущее есть Высший Атман; причина возникновения и исчезновения существ именуется Кармой; высшая Сущность – в преходящем биванье, Высший Бог есть Пуруша; Высшая Жертва – Я в этом теле, о лучший из воплощенных. Кто в час кончины, освобождаясь от тела, Меня вспоминая, уходит, тот в Мою Сущность идет, в этом нет сомненья; ибо кто какую сущность вспоминает, покидая тело, к той он идет, всегда превращаясь в ту сущность, Каунтея. Итак, непрестанно Меня вспоминай и сражайся, сердце и разум ко Мне устремив, ты придешь ко Мне несомненно» [Мхб., VI. 8, 3–7]. «Выше этого Непроявленного есть Бытие иное, вечное Непроявленное: при гибели всех существ Оно не гибнет. Оно называется Непроявленным, Непреходящим; Высшим путем Его именуют. Не возрождается тот, кто Его достиг: это Моя Верховная Обитель. Он, Высочайший Дух, достигим лишь для безраздельной бхакти, ... Им распростерта Вселенная, а в Нем все существа пребывают» [Мхб., VI. 8, 20–22]. Посредством основополагающих мыслительных конструктов «*Высший Атман*», «*Пуруша*», «*вечное Непроявленное*», «*Высочайший Дух*» и других осмысливается трансцендентная первосущностная божественная реальность.

Многотрудная система практического делания предполагает развитое учение нравственного самосовершенствования. Нравственные императивы правдивость, смирение, отрешенность и другие приводят к разрушению мирских устремлений и развитию чисто духовных, разумно-добродетельных. «Разум, познание, отсутствие заблуждения, терпение, правдивость, спокойствие, сдержанность, радость, страдание, возникновение и разрушение, страх и бесстрашие, удовлетворенность, кротость, подвижничество, уравновешенность, щедрость, честь и бесчестье, – таковы многообразные состояния существ, они от Меня происходят», – утверждает Шри-Бхагаван [Мхб., VI. 10, 4–5]. Кришна продолжает: «Бесстрашие, чистота душевная, стойкость в познании, в йоге, щедрость, самообладание, жертвенность, приношение жертв, подвижничество, прямота, прилежание, невреденье, правдивость, отрешенность, умиротворенность, бесхитрость, безгневность; сострадание ко всем существам, неалчность, мягкость, постоянство, скромность, терпеливость, бодрость, стойкость, чистота, незлобливость, отсутствие самомненья – участь рожденных для божественной жизни» [Мхб., VI. 16, 1–3]. Нравственные требования к подвижнику показывают высокое развитие нравственных представлений, которые в деяниях Кришны не проявляются и поэтому носят декларативный характер.

*Мистическое созерцание Брахмо –
непреходящее блаженство и подлинное освобождение*

В «Гите» описываются сокровенное переживание «непреходящего блаженства» конечного высшего экстатического состояния подвижника. «Постигая То, в Том себя познав, в Том утвердись, поставив То высшей Целью, уходят они безвозвратно, знаньем грехи уничтожив... Те уже здесь победили мир, чье уравновешено сердце, ибо безгрешно, уравновешено Брахмо, поэтому они пребывают в Брахмо. Пусть не ликует от радости, не колеблется скорбью, не заблуждается стойкий духом, постигший Брахмо, утвердившийся в Брахмо. Душой не привязанный к внешним касаньям, он в Атмане находит счастье; духом преданный йоге Брахмо, он вкушает непреходящее блаженство. Наслажденья, что от касаний возникли, – лоно бедствий: они преходящи, ... озаренный не в них находит радость. Кто может уже здесь, еще не свободный от тела, преодолеть стремленья, рожденные вождельем и гневом, тот предан и счастлив. Кто счастлив в себе, кто изнутри озарен, в себе обрел радость, тот йогин достигает сущности Брахмо, Брахмо – нирваны. Получают нирвану Брахмо риши, грехи уничтожив, обуздав себя, расторгнув двойственность, радуясь общему благу... Муни, укротивший чувства, сердце и разум, стремящийся к высшей свободе, отрешенный от желаний, страха и гнева – свободен навеки» [Мхб., VI. 5, 17, 19–25, 28]. Достижение мистического созерцания «Брахмо» мыслится аскетом риши как «получение нирваны Брахмо», что свидетельствует об использовании брахманами буддистских религиозных представлений.

Кришна продолжает: «Когда укрощенное сознание в Атмане утвердится, тогда отрешенный ото всех желаний именуется воссоединенным. «Как светильник не мерцает в безветренном месте...», подобие это относится к йогину, укротившему мысли, приобщенному йоге. Где успокоена мысль, заторможенная упражнением в йоге, где радуется Атману Атмана в себе прозревший, там познается предельная радость, доступная буддхи, превосходящая чувства: от истины не уклоняется, кто в ней пребывает; кто ее достигает, видит, что это – предел достижений; в ней пребывая, он не колеблется даже тяжелым горем... Покинув желаньем рожденные страсти, все без остатка, манасом смилив толпу чувств, стремящихся отовсюду, тихо-тихо себя да успокоит стойко обузданным сознанием, Атману сердце предав, пусть ни о чем не мыслит. Куда бы не ускользал неустойчивый, шаткий манас, обуздав, к воле Атмана его надлежит приводить отовсюду. Ибо йогина с умиротворенным сердцем с успокоенной страстью, безгрешного, уподобившегося Брахмо, охватывает блаженство. Так, всегда сочетаясь Атману, грехи уничтоживший йогин, вкушает предельное блаженство соприкосновенья с Брахмо» [Мхб., VI. 6, 18–22, 24–29]. В своём повествовании Кришна передает собственный аскетический опыт «вкушения предельного блаженства» от мистического «соприкосновенья

с Брахмо». Если бы Кришна не был мыслительной конструкцией брахманов, а реальным верховным богом, непроявленным Брахманом, то он должен был выступать источником сокровенного блаженства для всех аскетов риши.

В «Гите» три составляющие индуистской *метафизики Пути* изложены в органическом единстве. Кришна говорит: «Постоянно преданных Мне, в Меня погрузивших сердце, чтущих Меня с глубокой верой, их наиболее преданными считаю, но и те, что Непреходящее, Неизреченное, Непроявленное почитают, Вездесущее, Горнее, Неизменное, Незыблемое, Непредставимое мыслью, укротившие чувства, всегда в равновесии держащие разум, радующиеся благу всех существ, – также Меня достигают. Только чрезмерен труд Непроявленному преданных сознанием, ибо пути Непроявленного воплощенному трудно достигнуть. Тех, что все действия Мне предоставили, признав Меня высшей Целью, и нераздельной йогой Меня почитают, обо Мне размышляя, тех, погруженных в Меня сознанием... Если и на упражненье ты не способен, тогда выполняй дела Меня ради; выполняя дела Меня ради, ты совершенства достигнешь. Но если и действовать ты не способен, то единенью со Мной предавшись, осуществляй прилежно отречение от плодов всех действий, собой владея. Ибо знание лучше, чем упражненье, размышление – знания лучше, отречение от плодов всех действий лучше, чем размышленье, скоро приносит мир отреченью» [Мхб., VI. 12, 2–12]. «Безраздельное почитание Меня неуклонной йогой, отсутствие влеченья к людскому обществу, пребывание в уединенном месте, стойкость в познание высшего Атмана, постижение цели истинного знания, это называется знанием: неведеньем – все другое. Я тебе сообщу, что подлежит познанию, познавшие это достигают бессмертья... Созерцающий, соглашающийся, носитель, вкуситель, великий Владыка, Высший Атман – так именуется Запредельный Дух в этом теле. Кто знает так Пурушу и Пракрити, ее гуны, хотя и продолжает существовать, не возрождается больше» [Мхб., VI. 13, 10–17, 22–23].

«Гита» представляет собой выражение своеобразного религиозного индийского дискурса, в котором архаическое мифологическое и развитое религиозное мышление находятся в органическом единстве. С одной стороны, телесный Кришна, подобно архаическим богам гомеровской Греции, обитает среди людей Древней Индии, занимаясь любовными утехами и помогая в государственных делах. С другой стороны, он предстаёт богом Вседержителем, который создал всё сущее и каждое мгновение поддерживает существование мироздания. При этом он не выступает носителем высшей духовности, совершенства, милосердия и добродетели. Воплощение совершенного бытия *Царства Небесного* Иисус Христос проповедовал высшую мораль всеобщей взаимной любви и милосердия, осуществление которой должно было искоренить несправедливость, зло и ненависть среди людей всех времён и народов. Существование Иисуса Христа и его чудесные деяния отрицать невозможно. Поэтому образ

Кришны в «Гите» предстаёт умело сделанным мыслительным конструктом, которому искренняя вера многих миллионов индийцев придала большую мистическую силу, посредством которого Господь помогает и поддерживает праведных верующих. На основе философской конструкции метафизического бытия Брахман-Атмана, созданной в Упанишадах, аскеты риши в ходе сурового практического делания достигали сокровенного *знания-ведения-переживания* – высшего духовного блаженства, что в полной мере представлено в «Гите».

Таким образом, «Гита» представляет собой концептуальный синтез натуралистически-силового архаического и мистически-метафизического комплексов, которые создавали замкнутую ценностно-мыслительную реальность, практически не связанную с осмыслением материального и социального миров и их исторического развития. Созданный брахманами образ «Кришны» в исторической действительности Индии не имел место. Однако, благодаря искренним верованиям многочисленных индийцев, исправно выполняет роль почитаемого бога. В «Гите» индийская метафизика Пути достигла классической зрелости, сокровенные представления которой служат образцом для самых суровых индийских подвижников.

Завершение мистически-метафизического учения брахманов в «Анугите»

Методологическая оценка «Анугиты». Сердцевину книги XIV «Ашвамедхикапарва» («О жертвоприношении коня») составляет религиозно-философское творение «Анугита» («Последующая Гита», главы 16-50). «Анугита» является продолжением и развитием религиозно-философских представлений «Гиты».

В начале **главы XVI** повествуется, как Арджуна признался богу Кришне, что после потрясений в состоявшейся битве он подзабыл содержание предыдущей беседы (содержание «Гиты»!) и хотел бы восстановить в памяти сокровенное знание. Бог Кришна великодушно «обнял Пандаву и так ему ответил»: «Я поведал тебе тайну, о Партха, я описал тебе извечную дхарму в ее истинном виде, а также все нетленные миры. Мне весьма неприятно, если ты не обрел просветления и не усвоил (сказанного). Значит, ты маловерен и неразумен, о Партха! А ведь я, возвестив тебе словесно о Брахмане, уместил в этом всю дхарму; больше я уже не смогу рассказать все это полностью! Ибо тогда я повествовал о высочайшем Брахмане, будучи погружен в йогу. А сейчас могу только поведать тебе одно древнее сказание, чтобы ты, обретя должное состояние сознания, пошел высшим путем. Слушай, о достойнейший из блюстителей дхармы, как я расскажу обо всем этом» [Мхб., XIV. 16, 8–13].

Чтобы сообщить Арджуне высшей степени достоверное знание, Кришна доручает знаменитому брахману риши Кашьяпе, который побывал в «обители Брахмана». Тот, в свою очередь, обращается к самому ав-

торитетному брахману, который «совершенстве и великом многообразии постиг и различал он все, связанное с возникновением и гибелью (существ), был искушен в сути всех мирских дел, в природе и блаженства, и страдания. Он знал тайны рождения и смерти, тонкости святости и греха; прозревал, какая участь уготована существам, пребывающему в высокой или низкой телесной оболочке, их деяниями. Достигнув йогического совершенства, он жил, как (прижизненно) освобожденный; обуздав чувства, обретя ясность сознания, сияя величием Брахмана, странствовал он повсюду. Обладая даром невидимости, он любил путешествовать, сопровождаемый свитой таких же невидимых сиддхов, ...будучи ни к чему не привязанным, словно ветер» [Мхб., XIV. 16, 19–22].

Проведенная хитроумная манипуляция с брахманами преследовала цель показать не только высшую степень достоверности сокровенного знания, но возвеличить брахманов, обладавших высшим знанием, не доступным даже богам. Этот брахман, достигший предельного совершенства, подается безымянным. Кашьяпа явился к нему и воздал ему почести. И тогда, как наставник с учеником, брахман заговорил с ним о высшем совершенстве [Мхб., XIV. 16, 19–26]. Горделивые брахманы последовательно внедряли в умы древних индийцев понимание, что во всех мирах самыми главными являются брахманы.

Предметом научно-религиозного анализа «Анугиты» являются лишь философские знания аскетов риши. Согласно достигнутому совершенству брахману, «нигде нет вечного блаженства, и нигде пребывание не вечно; и из высочайшего положения вновь и вновь низвергается (человек), обретая страданье» [Мхб., XIV. 16, 29]. Для достижения совершенного знания и состояния святости следует пройти сложный путь суровой аскезы. О своих аскетических подвигах брахман сообщает: «Снова и снова я умирал, снова и снова рождался, всевозможную пищу вкушал, сосал из разных грудей, видел многих разных матерей и всякого рода отцов, познал и всяческие наслаждения, и страдания, о безупречный! Сколько раз я бывал разлучен с вещами приятными и сталкивался с неприятными, скорбел о потере богатств, нажитых ценою тяжких лишений! Терпел от чужих и от близких жестокие унижения! Страдал от сильнейших болей, телесных и душевных! Сносил страшные оскорбления, подвергался плену и убийству, проваливался в ад, в царстве Ямы принимал наказание! Постоянно подвергался старению, болезням; многократно менял телесные оболочки! Вкушал в этом мире все страдания, неизбежные, если в сознании сохраняются пары противоположностей! Но однажды я, униженный и измученный несчастьями, из отвращения и из духа противоречия отверг законы этого мира – и вот достиг совершенства по своему лишь изволению! Я больше не вернусь в этот мир, моему взору открыты ныне все миры – до мира совершенных и мира Творца существ; мне уготована блистательная посмертная участь! Поскольку я достиг столь высокого совершенства, то (после смерти) пойду в тот мир, что над нами, а оттуда – в

еще более высокий, в неколебимую обитель Брахмана; верь мне, так и будет, о лучший из дваждырожденных! Я больше не вернусь в этот мир смертных, о великий мудрец, преисполненный пылом подвижничества» [Мхб., XIV. 16, 31–40].

Аскет риши показывает скольких физических и духовных страданий ему пришлось вытерпеть и преодолеть, чтобы достигнуть заветной цели – освободиться от привязанностей к мирскому существованию и пережить блаженство в обители Брахмана.

Концептуальная модель человека. Совершенный брахман создаёт теоретическую модель человека, соединяющую физиологическую и духовно-нравственную составляющие в единое целое. Для «Совершенного» исходным материалом являлась жизнь простого обывателя: «Действия, продлевающие жизнь и приносящие славу, которые совершает он в этом мире, после того, как обрел иное тело, (рано или поздно) все исчерпываются. И он, чей дух помрачен (мыслями о скором) конце жизни, совершает (действия) противоположной направленности, ибо разум его меркнет ввиду предстоящей гибели. Не зная своей природы, своей силы, не думая об уместности своих действий, не владея собой, все время он из-за этого испытывает неприятности. И предается он всему, что для него вредно: то ест чрезмерно много, то не ест ничего; ест пищу испорченную или грубую... Он подвергает себя чрезмерным физическим нагрузкам или предаётся половым излишествами; или, постоянно устремленный к внешней активности, подавляет естественные позывы (тела)» [Мхб., XIV. 17, 6–11]. Брахман «Совершенный» утверждает, что жизнь в удовлетворении лишь телесных удовольствий губельна.

Посредством мыслительных конструктов «*прана*», «*чакра*», «*Джива*», «*природный жар*» и других брахманы создали теоретическую модель, которая описывала динамику энергетических потоков в человеческом теле как целостной системе. При этом они стремились совместить энергетическую модель человека с дхармо-кармической. «Той душе, вышедшей из тела, – рассуждает «Совершенный», – сопутствуют ее деяния; она несет отметины своих благих заслуг, и грехи тоже следуют за ней. Брахманы, обладающие Знанием и в совершенстве постигшие установления ведийской мудрости, по приметам распознают, обладает ли та душа благой заслугой, или нет. Как люди, обладающие обычным зрением, видят во тьме то вспыхивающие, то тающие огоньки светлячков, точно так же люди, достигшие духовного совершенства, наделенные «оком Знания», благодаря дару «чудесного зрения» могут видеть, как душа исходит, как рождается и как проникает в (новое) лоно» [Мхб., XIV. 17, 28–31]. Две тысячи лет назад брахманы-йогины стремились проследить трансляцию духовно-нравственной информации в посмертное бытие, что для современной науки даже не являлось предметом рассмотрения. Брахман настаивает, что достигшим святости риши открывается способность непосредственного видения дхармо-кармической составляющей у других людей. Из-

вестно, что у достигших святости православных монахов появляется прозорливое видение жизнедеятельности иных людей.

В главе XVIII представлено осмысление брахманами передачи дхармо-кармической информации предков при рождении ребёнка. «Не пропадают деяния в этом мире, ни добрые, ни злые; каждое (словно семя), падает на свое поле и там вызревает. Дерево плодоносное при сборе урожая дает обильный плод; так же и содеянное с чистым сердцем дает заслугу обильную. А совершенное со злым сердцем приносит такой же (обильный) грех. ... Человек, обуянный страстью и гневом, проникает в лоно, указуемое его (прежними) деяниями. Семя, смешавшись с кровью женщины, входит в матку и тем самым обретает свое «поле» – благое или неблагое, в зависимости от (прежде совершенных) деяний. В силу своей тонкой природы и причастности к Непроявленному, обретя тело – (обиталище) Брахмана, (оно) ни к чему там не привязывается, потому оно и есть вечный Брахман, Семя всего живого, То, чем живут все существа! Этот джива входит во все части тела зародыша, одну за другой, и тотчас начинает руководить (ими) посредством сознания, сам пребывая во вместилищах пран. Поэтому тот зародыш обретает сознание и шевелит (разными) частями тела... Какое бы деяние, благое или неблагое, не совершил он, находясь в прежнем теле, – все это теперь помимо своей воли вкушает. Когда эта (карма) исчерпывается – новая накапливается, до тех пор, пока не познает он дхармы, состоящей в йоге и ведущей к спасению» [Мхб., XIV. 18, 1–12].

Брахманы утверждали наличие закона сохранения дхармо-кармической информации, согласно которому все поступки человека оставляют свои дхармо-кармические следы и имеют свойство накапливаться. Мужское семя, проникая в матку женщины, несёт эту духовно-нравственную информацию в виде благого или неблагого «поля». Эта целостная реальность есть душа (джива, сущность которого – дхарма-карма), которая организует, целенаправляет деятельность не только тела, но и сознания. Добродетельное поведение улучшает дхарму и дживу, что предохраняет человека «от бед». Если жить, согласно идеалу дхармы, как йогини, то можно достигнуть освобождения. Современная генетика исследует процессы передачи информации лишь на физиологическом, биологическом уровне. Духовно-нравственные аспекты наследственности не являются предметом её изучения. Две тысячи лет назад брахманы усердно изучали именно дхармо-кармические явления, полагая их главными, определяющими. Если бы они знали, что женщина предоставляет не только питательную среду для мужского семени, но и её дхармо-кармическую информацию, содержащуюся в яйцеклетке, то риши строили бы теоретические модели, описывающие переплетение мужских и женских дхармо-кармических, духовно-нравственных нитей.

Подобно тому, как в современной науке какое-либо природное явление получает убедительное объяснение, если удастся установить его

связь с процессами квантовой механики, так и древнеиндийские мудрецы стремились теоретически осмыслить механизм передачи кармической информации, связав её с деятельностью последней метафизической реальности *Непроявленного* и *Брахмана*. Посредством мыслительных конструктов «*семья*», «*поле*», «*джива*», «*Брахман*», «*Непроявленное*» и других концептуальных средств брахманы стремились прояснить процесс становления и функционирования кармической реальности. Для древнеиндийского подвижника исходной посылкой и аксиомой мышления являлся универсальный закон сохранения, согласно которому ничто не возникает из ничего и никуда бесследно не исчезает. Современная философия и наука действие закона сохранения ограничивает материальными взаимодействиями, оставляя в современном понимании миропорядка множество «черных дыр», в которых пропадает неконтролируемое множество энергии и информации, из которых впоследствии непонятным образом неожиданно нечто появляется. Из рассуждений брахмана получается, что параллельно с последовательностью материальных взаимодействий, имеющих начало и конец, формируется и развивается подлинная нематериальная кармическая реальность. Она имеет объективную, нематериальную, надындивидуальную, вневременную природу. Она имеет начало, но не имеет конца.

В современной терминологии карма – это наследуемая духовно-нравственная информация. Современное понимание информации с необходимостью предполагает наличие материального носителя, на котором она объективируется. Брахманы утверждали, что имеет место чистая информация – дхарма. Она вечна, сверхиндивидуальна, виртуальна. Эта реальность до мельчайших деталей структурирована. При этом она имеет позитивную и негативную составляющие. Первая (дхарма) является проекцией добрых дел, речей и мыслей, вторая (адхарма) – негативных. Когда материальное тело живого существа разрушается, информационно-кармическая составляющая сохраняется в душе-дживе. Она входит в целое сознания новосотворенного существа и при этом «руководит», целенаправляет последнее. Таким образом, подвижнику-риши удавалось выявить и объяснить наличие внешних для индивидуального сознания детерминаций, определявших его предзаданность. Карма представляет собой не просто поток информации. Она существенно влияет на процесс материальной объективации в ходе перерождения.

Брахман предлагает продолжать движение в глубины подлинного бытия: «Я поведаю тебе, о достойнейший, дхарму, с помощью которой тот, кто кружится в бесконечных перерождениях, может обрести счастье» [Мхб., XIV. 18, 13]. Для этого нужно было разрушить сформировавшуюся систему связей с внешней социокультурной средой и обратить всё внимание и энергию внутрь себя. Прежде всего, с одной стороны, следует «обуздать чувства» и «самоограничить» физиологические потребности, а с другой, – до крайности сократить социальные устремления и потребно-

сти и, таким образом, практически умертвить все желания: «Даяние, принятие обетов, (прежде всего) брахмачарьи, а также самое строгое их соблюдение, обуздание (чувств), умиротворенность (сознания) и сострадание к живым существам, самоограничение, незлобивость, отвращение к присвоению чужого, воздержание от подлых поступков по отношению к кому бы то ни было на этой земле, послушание отцу с матерью, почитание богов и гостей, почитание учителя, доброта, чистота, постоянный контроль над органами действия и восприятия, а также неуклонное совершение добрых дел – вот что зовут образом жизни праведных!» [Мхб., XIV. 18, 14].

В современной интерпретации эту реальность можно представить, как объективное пространство информации, включающее возвышенные нравственно-эстетические переживания. Дао-Путь Конфуция и мир эйдосов Платона имеют подобную природу. «Из этого рождается дхарма, извечная, хранящая все живое от бед. Ее всегда надо искать среди праведников, ибо там она неизменно пребывает. Образ жизни, которому следуют праведники, и называется дхармой. То, что между ними заведено, и есть вечная дхарма. Кто ей приобщился, уже не ступит на стезю гибели. Она (одна) удерживает на путях праведности людей, погрязших в заблуждении. Однако, йогин и освобожденный – выше всего этого. Даже если человек досконально следует дхарме, очень много времени потребно для того, чтобы он мог преодолеть сансару» [Мхб., XIV. 18, 15–21]. Древнеиндийский мудрец рекомендует спуститься ниже и приоткрыть дверь в подлинное сокровенное бытие: «...устремляясь к высшему состоянию, он утрачивает интерес ко всему иному. Я преподам тебе, как должно, наставление об этом, о достойнейший! Внемли, о брахман, и я изложу тебе полностью все высочайшее знание о Вечном и Непреходящем» [Мхб., XIV. 18, 32–34].

В главе XIX брахман приоткрывает виртуальное «путешествие» по «узкому пути» аскета риши. Читаем один из ключевых фрагментов «Анугиты»: «Кто привержен «узкому пути», достиг удовлетворенности, избавился от всяких мыслей и шаг за шагом отрешается от всего прежнего – тот (поистине) становится «бездействующим». Всему дружественный, все готовый претерпеть, со всеми любезный, обуздавший чувства, не ведающий страха и гнева, истребивший в себе желания, – (такой) человек обретает спасение. Кто ко всем существам относится так же, как и к самому себе, кто чист и самообуздан, лишен самомнения и тщеславия – тот, поистине, освободился от всего. Кто безразличен к жизни и смерти, счастью и страданию, обретению и потере, любви и ненависти – тот достигнет освобождения. Кто не желает ничего чужого, никого не презирает, чья душа свободна от страстей, кто поднялся над парами противоположностей – тот, поистине, освободился от всего! Для кого не существует нигде ни врагов, ни близких, ни потомства; кто отрешился от долга, житейской пользы и чувственных радостей, кто более ни к чему не стремится

ся – тот достигнет освобождения! Кто не соблюдает более дхармы и не нарушает ее, кто уничтожил всю свою прежде накопленную (карму), кто к моменту разрушения телесных элементов достиг ясности духа, кто поднялся над парами противоположностей, – тот освобождается! Кто не совершает более действий и избавился от желаний, кто видит, что этот мир преходящ... и рожденьями в круговороте сансары постоянно ввергается в заблуждение; чей разум проникнут отрешенностью; кто неусыпно оберегает себя от скверны всякого беспокойства – тому не требуется много времени, чтобы избавить Атман от оков! Кто видит Атман лишенным запаха, вкуса, осязаемости, звука, чувства собственности, лишенным формы и непознаваемым – тот спасается! Кто зрит его отъединенным от свойств пяти первоэлементов, не имеющим образа, незапятнанным, не состоящим из гун, но являющимся вкusicителем их – тот обретает спасение. Умом оставив всякие побуждения, как телесные, так и душевные, он постепенно приходит к нирване (угасанию), как огонь, лишенный топлива. Избавившись от всех санскар (бессознательные впечатления – В. М.), он затем приходит к высшему, вечному Брахману, исполненному покоя, неколебимому, чудесному, Нетленному» [Мхб., XIV. 19, 1–13].

В этом повествовании «Анугиты» представлен образ жизни совершенного человека, который для индийцев служил трудно достижимым образцом. Своеобразие древнеиндийской *метафизики Пути* выразилось в движении мужественного подвижника в достижении сокровенного знания-бытия Брахмана, которое не рассматривалось божественным. «Теперь я тебе поведаю высшее, – сообщает брахман, – непревзойденное учение йоги; постигнув его, йогины прозревают во всех людях Атман в его совершенстве. Мне открыто это наставленье; прими же его от меня по всем правилам! Вот через какие врата должен непременно пройти (человек), чтобы узреть в себе Атман. Подчинив своей воле органы чувств, он должен обратить сознание внутрь себя и, пройдя прежде через суровое подвижничество, должен затем предаться йогическому сосредоточению. Тот мудрый брахман-подвижник, отрешившийся от всяких умышлений, отринувший всякий обман и самость, мысленно созерцает в себе Атман. И если этот праведный человек способен к созерцанию в себе Атмана, то, созерцая в уединении, он видит в себе Атман. Всегда самообузданный, преданный йогин, владеющий собой, подчинивший (своей воле) органы чувств, этот святой теперь прозревает своим духом Атман. Как человек, увидев (другого, незнакомого ему человека) во сне, (бывает), встретит (его потом наяву и узнает:) «Это он!», точно так же и этот погруженный в йогу праведник, (выйдя из йогического созерцания), прозревает потом (во всем окружающем) лишенный зримой формы Атман» [Мхб., XIV. 19, 14–21]. Согласно брахману риши, достижение созерцания в себе трансцендентного Атмана является не разовым мистическим событием. Оно преобразует жизненный мир подвижника, способствует формированию у него новой системы мировосприятия, служит предпосылкой возникно-

вения дара прозорливости. У него открывается способность к духовному созерцанию Атмана как сущностной реальности в иных телах. Ему открывается единая метафизическая реальность в двух ипостасях – субъективной (Атман) и надындивидуальной (Брахман).

«Когда же облеченный в тело правильно созерцает уловленный йогой Атман, то никто тогда над ним не властен, даже сам Владыка тройственной вселенной! По своему желанию вселяется он в разные тела, одно за другим; вновь и вновь встречаясь с рождением и смертью, он не радуется и не печалится. Преданный йоге, властный над собой, он может стать даже богом над богами; и, оставив бренное тело, он приходит к непреходящему Брахману. Когда все миры гибнут, он не ведает страха; когда все живое страдает, он не испытывает ни малейшего страдания. Ужасные следствия пристрастия и привязанности, состоящие в страдании и скорби, не могут поколебать того, кто погружен в йогу, отрешился от всех желаний, чье сознание умиротворено. Не берет его никакое оружие, и смерть ему не страшна; и нигде в мире не найдется человека, счастливее его. Когда он, должным образом погруженный в йогу, созерцает в себе Атман, тогда не может быть у него зависти даже к самому Индре. Но и презрение к миру не пристало подвижающемуся» [Мхб, XIV. 19, 23–30]. Основное устремление брахмана-йогина направлено не на мистическое созерцание трансцендентного Бога, а на предельную, сверхчувственную, онтологическую реальность Атмана в себе и Брахмана вовне, чтобы приобрести высшую власть и могущество – над всеми царями, над природными силами, над всеми богами и даже над Владыкой (Вишну). Ничто его не страшит. Его переполняет одно только безграничное счастье от сознания своего абсолютного владычества.

В **главе XXVII** брахман описывает подвижнический путь брахмана-йогина – как перемещение в дремучем лесу, конечное состояние – как обитель великих риши: «Семь великих риши принимают там почести. Когда же они, будучи почтены, исчезают, является в сиянии лес иной. В нем – древо великого обета, не приносящее плодов; в нём тенью служит йогойский покой, обителью в нем служит Знание; вода в нём – удовлетворенность. И в нём своё внутреннее Солнце – Познающий Поле. Святые люди, достигнув того (леса), не знают более страха. Ни вверх, ни вдоль, ни поперёк нет тому (лесу) конца. Семь жён неизменно там обитают; опущены долу их лица. Светозарны они и плодоносны. Со временем отнимают они у живых существ все соки (жизни), ибо преходяще все во вселенной. Там также пребывают и там восходят Семь риши, семь совершенных во главе с Васиштхой. Слава, Блеск, Доля, Удовлетворенность, Победность, Совершенство и Пылкость – вот семь лучей, которые (там) сопутствуют Солнцу» [Мхб., XIV. 27, 15–19]. Последняя и высшая цель многотрудного пути йогина – достижение не потаённой божественной реальности, а священной обители семи великих риши, наполненной высшим *Знанием*. Однако самые суровые аскеты не могли себе отказать в

удовольствии и поселили там на постоянной основе семь «светозарных» жен, которые, хотя и ходят с «опущенными долу лицами», но весьма «плодоносны», т. е. сексом великие риши занимались по полной, а значит, там должно было бегать много детей. Для метафизического текста, предназначенного для продвинутых аскетов, это описание представляется весьма странным.

Таким образом, в АГ. брахманы-риши создали наиболее полную философскую систему жизненного мира достигшего совершенства брахмана-йогины, описание священного блаженства аскета риши мистического знания-ведения Бога, которое они мыслили, как знание *Брахмана-Атмана, Непроявленного*, не забывая об идеологической пропаганде о верховенстве брахманов в древнеиндийском обществе.

ГЛАВА 5

МИСТИЧЕСКИЕ МЫСЛИТЕЛЬНЫЕ КОНСТРУКТЫ БОГОВ «ШИВЫ» И «ВИШНУ»

В ПУРАНАХ

Пура́ны (purāṇa «древняя былина») – тексты древнеиндийской литературы на санскрите. Большинство пуран являются каноническими писаниями различных течений индуизма. Пураны составляют единый комплекс из 18 махапуран, к которым примыкают меньшие по объёму тексты упапураны. Важными составляющими канонического комплекса индуизма являются Шива-пурана и Вишну-пурана.

5.1. «Шива-пурана» – Священное Писание шиваистов

Шива́йзм – одно из основных направлений индуизма, имеющее много приверженцев в современной Индии. Среди шиваистов большим почитанием пользуется «Шива-пурана» (далее – ШП.), в которой изложено вероучение, правила религиозной жизни, обрядовый и храмовый комплекс, молитвы и др. «Шива-пурана» выполняет функцию Священного Писания шиваизма. В начале Пураны подчёркивается её первостепенное значение: ««Шива-пурана» – величайшее и самое лучшее из (всего свода) священного знания. Она есть образ Шивы – так ее следует осознавать в этом мире, и соответственно ей служить. Читая и слушая ее, добродетельный человек становится в высшей степени благочестивым. Он непременно тотчас же достигает обители Шивы. Поэтому любое усилие людей (направленное на то, чтобы) прочитать ее, благотворно. Если с любовью внимательно слушать ее, можно обрести все желанные плоды. Слушая эту Пурану Шивы, человек избавляется от всех грехов. Насладившись всеми многообразными радостями этого мира, он достигнет обители Шивы» [ШП., I. 12–15].

Ш́ива (санскр. «благой», «приносящий счастье») один из верховных богов в индуистской мифологии, входящий вместе с Брахмой и Вишну в

божественную триаду (*тримурти*). Шива был включён в божественный пантеон сравнительно поздно во II в. до н.э. Шива предстаёт как высшее божество, олицетворяющее созидающие и разрушающие силы во Вселенной Махадева («великий бог»), Махешвара («великий господин»), Бхавы («сущее») и др. В построении образа бога Шивы важную роль играет его оргиастический танец «тандава», который он исполняет на теле убитого им асуры Апасмары вместе со своей женой Деви. Согласно шиваизму, этот танец Шивы задаёт ритм движения во Вселенной. Змей Шеша много лет совершал покаяние, чтобы быть допущенным созерцать танец Шивы. Своим танцем Шива покорила 10 тысяч аскетов. Могучая созидательная сила Шивы воплощена в символе *линге-фаллосе*. Каменные колонны *линги*, покоящиеся на женском символе *йони*, распространены по всей Индии и являются главным объектом поклонения.

Могущественный Шива выступает главной *разрушительной силой*, уничтожающей мир и богов в конце каждой калпы. Свиту Шивы составляют злые духи, оборотни и всякая ужасная нечисть. Будучи великим аскетом Махайогиним, Шива изображается сидящим на шкуре убитого им тигра, с голым телом, покрытым золой, с копной волос, серьгами из змей, ожерельем из черепов, и погруженный в медитацию. Посреди лба Шивы – губительный третий глаз, пламенем которого он сжёг бога любви Каму, когда тот попытался отвлечь его от аскетических подвигов. У Шивы два сына: бог войны Сканды и слоноподобный бог Ганеша.

*Всемогущий бог Шива –
творец и вседержитель всего сущего*

В ШП. брахманы создали яркий образ бога вседержителя Шивы, приписав ему всевозможные возвеличивающие его атрибуты. ««Троекий Бог, носящий трезубец, Высший Брахман (т. е. Шива) есть причина творения, поддержания, уничтожения, сокрытия и милости. Без Его санкции никто нигде не способен даже разорвать былинку», – думая так, движимые своим испугом, они пожелали отправиться в обитель Шивы и, соответственно, пришли на вершину Кайласы, где пребывал Бог, носящий полумесяц на макушке» [ШП., VI. 20–22]. Шива утверждает: «Все три божества (Брахма, Вишну и Рудра) – Мои образы. Но Шива есть Мое особое, полное проявление» [ШП., I. 21, 56]. В главе 31 «Голос с небес» читаем: «Только Шива есть творец вселенной, Владыка всех видов (священной) науки, покровитель предначального знания и Господь, самый благой из благих» [ШП., I. 31, 18]. В ШП. Утверждается, что «все должны рассматривать образ Шивы как основную субстанцию. Я, Ты, Брахма и Рудра, который проявится, по сути едины» [ШП., I. 9, 38].

Устами Шивы утверждается его абсолютное верховенство: «Я – Господь всех богов. Я творец, хранитель и разрушитель. Нет существа, которое могло бы сравниться со Мной в могуществе. О Питамеха, Я – Высший

Брахман, Высочайшая Истина. Я величайший свет. Я – Великий Дух. Я вездесущий. О четырехликий, все, будь то движущееся или неподвижное, что сегодня можно видеть или слышать во всей вселенной, пронизано Мной. Это Я создал двадцать четыре проявленные таттвы. Я создал атомы. Я создал такие качества, как гнев, страх и т. п. Могущественный и погруженный в Свою божественную игру, Я создал их части и части частей. Я создал разум и трехвидное «я» в нем. Из Меня возникли пять тонких первооснов стихий, ум, тело и органы чувств. Единственно в порядке игры, Я создал стихии, начиная с эфира, и всех тварей. Уяснив себе это, о Брахма, прародитель, ищи прибежище во Мне» [ШП., I. 7, 36–42]. Творцы шиваистского учения ставят в подчинение Шиве всех богов индийского пантеона, а его подают высшей духовностью, создавшей и пронизывающей всё сущее, даже атомы.

Согласно ШП., все другие боги, даже самые древние, являются его порождением и должны смиренно всячески поддерживать его величие. Шива сказал: «О Вишну, Мой образ, подобный этому, проявится через Мое тело и прославится в мире как Рудра. Он – Мой полный образ и совершенное проявление. Он достоин почитания со стороны вас обоих. Он исполнит все ваши желания. Он – причина растворения, управляющее божество материальных свойств, практик совершенной йоги, превзойти Которого не в силах никто» [ШП., I. 10, 54–55]. «Брахма, величайший среди преданных почитателей Шивы» [ШП., I. 4, 74]. Вишну сказал: «О Господь, как умиловать Тебя? Как Мне поклоняться Тебе, о Господи? Как Мне медитировать на Тебя?.. О Великий Бог, расскажи нам, что мы всегда должны делать по Твоему приказанию? Пожалуйста, вели нам, о Шива, сделать это, окажи нам такую милость. О Великий Господь, будь милостив, расскажи нам все это. О Шива, мы – Твои последователи... Брахма сказал: Услышав эти слова, Господь Шива обрадовался. Затем милостивый Господь с любовью сказал. Шива сказал: О величайшие среди богов, Меня порадовала ваша преданность. Знайте Меня как Великое Божество. Отбросьте все ваши страхи. Поклоняйтесь Моему лингаму и всегда медитируйте на образ, который видите прямо перед собой. Когда Меня почитают в образе лингама, Я бываю рад и одариваю всех людей различными благами – всем, что они желают в своих сердцах» [ШП., I. 9, 8–14].

Могущественные боги Брахма и Вишну отстаивают своё преимущество в споре, подобно придиричивым, злопамятным людям. «Вишну сказал: Почтенный, вся вселенная пребывает во Мне, ты же мыслишь как вор. Ты родился из лотоса, что вырос из Моего пупка. Ты Мой сын. Поэтому слова твои пусты. Нандикешвара сказал: Так споря, доказывая друг другу свое главенство и заявляя каждый, что именно он – Всевышний, они изготовились к открытому сражению, подобно двум глупым козлам, желающим убить друг друга» [ШП., VI. 7–9]. «Брахма сказал: О безупречный, как это ты так запросто назвал меня, – меня, причину уничтожения всего, – «дитя Мое», как наставник обращается к своему ученику? Я тво-

рец миров, я непосредственно привожу в действие Пракрити, я нерожденный, вечный, всепроникающий Брахма. Я рожден Вишну. Я – Душа вселенной, я ее замыслил, я – творец лотосоокий. Быстро объясни мне, почему ты позволяешь себе обращаться ко мне в таком духе? Веды неизменно называют меня саморожденным, нерожденным, всепроникающим, Дедом, самому себе владыкой и не имеющим себе равных Высшим Существом. Услышав эти слова Брахмы, Супруг Лакшми разгневался и ответил мне так. Вишну сказал: Я знаю тебя как творца мира. Ради творения и поддержания (вселенной) ты возник из Моего вечного тела. Ты забыл Меня, владыку вселенной, пребывающего в водах, несущего исцеление, Высшего Духа, призываемого многими, прославляемого многими, всепроникающего, непреходящего, правителя, источник и начало вселенной, длиннорукого и вездесущего Господа. Нет никаких сомнений, что ты родился из лотоса, (выросшего) из Моего пупка» [ШП., I. 7, 28–35].

Для возвышения и возвеличивания Шивы брахманы использовали высокий авторитет йогов, почитаемых индийцами. «Когда тело разрушается, йогин полностью растворяется в Шиве, в этом нет сомнения. Тот, кто просто повторяет мантру, непременно достигает йогического единения с Шивой» [ШП., XVII. 11]. «Следует повторить пятислоговую мантру пятьсот тысяч раз, все время памятуя о различных проявлениях Господа Шивы, сидящего в позе лотоса. Он дарует всякую благодать» [ШП., XVII. 38].

В ШП. представлен в деталях проработанный пластически-созерцательный образ бога Шивы. «У Него было пять лиц и три глаза, Его чело украшал полумесяц. У Него были спутанные волосы. У Него был белый цвет кожи и широко раскрытые глаза. Его тело было покрыто священным пеплом. У Него было десять рук. Его шея была синего цвета. На Нем были всевозможные украшения. Все Его тело было прекрасно. Три черты, проведенные священным пеплом, помечали Его чело. Увидев Господа Шиву в сопровождении Его прекрасной Супруги, мы с Вишну снова восславили Его подобающими словами. Шива, милостивый, исполненный радости, вдохнул в Вишну Веды и передал Ему совершенное знание, тайну Высшего Духа» [ШП., I. 9, 2–7]. Предметом описания стали даже личные вещи Шивы. «Эти личные вещи включали в себя естественные долговечные и недолговечные предметы, такие как ожерелья, ножные браслеты, диадемы, серьги, священные шнуры, верхняя одежда с кружевной окаемкой, гирлянды, шелковые шейные платки, кольца, цветы, листья бетеля, камфара, сандаловая паста, мази из агуру, благовония, лампы, белый зонтик, веера, флаги, *chowries* и другие божественные приношения, чье величие невозможно выразить или даже представить. Оба они почтили Господа всеми этими вещами, достойными Господа и недоступными для пашу (животного, т. е. индивидуальной души). О брахман, все наилучшие вещи подобают Господу» [ШП., IX. 3–6]. Детальное описание телесного Шивы призвано показать несомненность его существования.

Посредством красочных описаний бога Шивы и его абсолютного всемогущества брахманы стремились убедить индийцев в его существовании с давних времён, хотя они создавали его яркую мыслительную конструкцию в конце I тыс. до н.э. В традиционном мифологическом мышлении египтян, вавилонян, греков и других национальные боги существовали задолго до возникновения мироздания, которое они создали. Отсутствие у индийцев даже упрощённого мифологического исторического мышления позволило хитроумным брахманам успешно навязать наивным верующим созданный ими мыслительный конструкт «бога Шивы» как реального бога и его деяния Творца-Вседержителя. В гимнах РВ. значимость Шивы не отмечается, что свидетельствует об отсутствии его почитания в архаический период древнеиндийской истории.

Чувственная любовь Шивы и Сати

Описание любовных отношений бога Шивы и Сати носит изысканно эротический характер. Жена Шивы богиня **Сат́и** – воплощение женской творческой энергии шакти. «Сати есть возлюбленная Шивы, непрестанно созерцающая в Своем сердце лотосоподобные стопы Которой и поклоняясь Которой, Вишну обрел Свои качества Вишну. Сати есть возлюбленная Шивы, непрестанно созерцающая в своем сердце лотосоподобные стопы Которой и поклоняясь Которой, Брахма обрел свои качества Брахмы. Шива есть Господь, непрестанно созерцающий в своем сердце лотосоподобные стопы Которого и поклоняясь Которому, охранители сторон света – Индра и остальные, достигли своего соответствующего положения. Шива – отец вселенной. Сати – мать вселенной» [ШП., I. 31, 22–25].

«Шива предстал пред Ее взором, в то время как Она была погружена в созерцание. У Него был светлый цвет кожи, прекрасная внешность, пять лиц и три глаза. Его чело украшал полумесяц. Он пребывал в радостном расположении духа. У Него было четыре руки, а Его шея была синего цвета. Он держал трезубец и оберег (брахма-кавача) для защиты. На Нем сверкала священная пыль. Его голова, держащая небесную Гангу, была прекрасна. Все Его тело излучало радость. Он был обителью великой красоты. Его лицо излучало сияние десяти миллионов лун. Его сияние соперничало с сиянием десяти миллионов богов любви. Его внешность была во всех отношениях такой, какая привлекает всех женщин. Непосредственно увидев Шиву в таком образе, Она склонила голову в смущении и преклонила колени у Его стоп. Хотя Он желал сделать Ее Своей женой, Он (также) желал даровать Ей плод Ее аскезы. Поэтому Он обратился к Ней как к женщине-аскету. Шива сказал: О дочь Дакши, приверженная благим обрядам, Я доволен обрядами, которые Ты совершила. Выбирай благословение. Я дарую Тебе его, в чем бы оно ни заключалось» [ШП., I. 17, 3–6]. «Она, со сладостной улыбкой, стояла перед Шивой, Который был полон любви. Посредством едва заметных движений, Она выдавала Свои самые

сокровенные чувства, которые усиливали проявления любви. Приняв вид этих проявлений, жестов и чувств, сладость любви, именуемая «шрингара», вошла в Их сердца. О небесный мудрец, благодаря появлению сладости любви, у Них проявился особый блеск» [ШП., I. 17, 17–19].

«Когда они удалились, и Шива остался наедине с Сати, Он много веселился и предавался играм с Ней. Иногда Он собирал лесные цветы и сплетал из них гирлянды, которые вешал Ей на шею вместо ожерелья... Шива шептал Ей на ухо, чтобы увидеть Ее лицо. Он не уходил от Нее далеко (если вообще уходил); Он обычно возвращался неожиданно и, подкравшись сзади, закрывал Ей глаза. Когда Она думала о чем-то другом, Он обычно спрашивал у Нее Свое имя. Иногда Шива посредством Своей майи становился невидимым, и когда Она пугалась и начинала волноваться, неожиданно обнимал Ее. Иногда Он ставил мускусом знаки подобные пчелам на Ее грудях, которые напоминали бутоны золотого лотоса. Иногда Он снимал с Ее грудей ожерелье и сдавливал их Своими руками. Иногда Он снимал с Нее браслеты, ножные колокольчики, кольца, а затем вновь надевал их одно за другим. Бывало, что когда Она как раз смотрела на черную точку «Калика» на Своих высоких грудях, Он подходил и говорил со смехом, что эта черная точка на Ее грудях – это Ее спутница того же цвета, так как это слово включает в себя те же буквы, что можно видеть в Ее имени «Калика»... Без Нее Он не ходил никуда, не оставался нигде; без Нее Он ни брался ни за какое дело. Разлука с Ней даже на мгновение делала Шиву несчастным... В Их любовном общении Богиня доставляла радость Его сердцу во всей полноте. Казалось, Она вошла в Его тело. Он позволил Ей пить этот нектар. Вкушая нектар Ее луноподобного лица, Шива обрел устойчивость Своего тела. Иногда Он испытывал веселье и особенно блаженное состояние» [ШП., I. 21, 12–13, 17–22, 27, 42, 45].

В порыве пылкой страсти Шива сбросил с себя божественные одежды и, подобно влюбленному мужчине, предался безудержной любви. «Шива не находил для Себя смысла и радости жизни ни в чем, кроме Сати. Он не находил радости ни в жертвоприношениях, ни в Ведах, ни в аскезах. День и ночь Сати не сводила глаз с лица Шивы, а Он, Великий Господь, не сводил глаз с лица Сати. Так, в общении Друг с Другом, Кали и Шива растили древо любви, поливая его водами чувства» [ШП., I. 22, 68–70].

Образцовая чувственная любовь богов, подобно любовным отношениям между людьми, устаёт и выдыхается. «Брахма сказал: Когда Сати, предаваясь подобным играм с Шивой, достигла полного насыщения, Ее привязанность уменьшилась... Сати сказала: О Великий Господь, Владыка владык и океан милости, о великий йогин, спаситель страждущих, жалься надо Мной!.. Я благословенна, поскольку Я стала Твоей возлюбленной женой, и играю с Тобой. О Господи, Ты стал Моим мужем из Твоей любви к Своим преданным почитателям. О Господь, проведя в играх с Тобой много лет, Я достигла полного насыщения, и теперь мое сердце отвратилось от них. О Владыка богов, Я желаю узнать великие несущие усладу

истины, посредством которых, о Шива, все живые существа в мгновение ока преодолевают мирские страдания» [ШП., I. 23, 1, 5, 7–8].

В построении образа бога Шивы рассуждения о его всемогуществе, как творце всего сущего и вседержителе, предстают умозрительными декларациями, не имеющими какого-либо обоснования и подтверждения. В мыслительном конструкте «бога Шивы» определяющее значение имеет оргиастическая, эротическая составляющая: оргиастический танец «тандава», который задаёт ритм движения во Вселенной (?), любовные отношения с Сати, воплощавшей женскую творческую энергию шакти, Лингам (!?).

Шива-Лингам

Лингам, Линга (санскр. – знак, метка, признак) – в шиваизме детородный орган Шивы рассматривается символом божественной производящей силы, который изображается совместно с женским символом «Йони». Согласно шиваитским Пуранам, Лингам является причиной существования Вселенной. В школах шиваизма, шактизма, каумариков, ганапатьяев широко распространено почитание Лингама. В религиозных текстах шиваизма существует значительный список веществ, из которых может быть сделан Лингам. Многие из них делаются на один раз и по окончании ритуала либо съедаются, либо ритуальным способом уничтожаются. Во время ритуала Линга-пуджи Лингам, отождествляемый с Шивой, омывается водой, благовониями, молочными продуктами, фруктовыми соками. Во время подношения элементов пуджи читаются мантры. В качестве ритуальной скульптуры Лингам представляет собой вертикально поставленный цилиндр с закруглённой вершиной, обычно поднимающийся из основания в виде круга, Йони.

В ШП. создан максимально насыщенный чувственный образ бога Шивы, который представлен в форме его фаллоса. Шива открывает свою подлинную природу: «Мою природу Личного Бога следует знать как этот телесный образ, а этот символический столп указывает на Мою природу Брахмана. Поскольку он (столп) обладает всеми характерными чертами Моего лингама, да будет он Моим символом. О сыновья, вам следует поклоняться ему каждый день. Символ (лингам) и Шива, Которого он символизирует, неотличны друг от друга. Поэтому лингам тождествен Мне. Он позволяет верующим близко-близко подойти ко Мне. Поэтому он достоин поклонения. Дорогие сыновья, если установлен лингам этого вида, можно считать, что в этом месте присутствую Я, даже если там нет Моего божества. Тот, кто устанавливает лингам, становится подобен Мне. Тот же, кто устанавливает два лингама, достигает единства со Мной. Установка лингама имеет первостепенную, а установка божества – второстепенную важность. Храм, в котором установлено божество Шивы, бесполезен, если в нем нет лингама» [ШП., IX. 41–46]. Фаллический образ бога,

которому следует молиться и поклоняться каждый день, придаёт эротической реальности самодовлеющее значение. Беспрецедентный случай в истории мифологий мира – верховный Бог, по сути, сводит свою сущность к фаллосу, которому настоятельно призывает поклоняться.

Устами бога Шивы утверждается, что поклонение Лингаму, обелиски которого должны устанавливаться повсеместно, ведёт к освобождению, достижению высшей духовности. Шива провозглашает: «Хотя Я считаю лингам и телесный образ равными, для поклоняющихся (Мое проявление в виде) лингама – наивысшее. Поэтому для тех, кто стремится к освобождению, последний предпочтительнее первого. Пусть другие также устанавливают лингам с омкара-мантрой и скульптурное изображение с пятислоговой мантрой, почитая их с помощью лучших предметов поклонения и относясь с должным почтением. (Тогда) они (такие верующие) смогут легко достичь Моей обители. Дав такие наставления Своим ученикам, Шива сделал Себя невидимым» [ШП., X. 37–39]. «Поклонение Мне в Моем высшем образе лингама и совершение других священных обрядов в этом месте дарует пять видов освобождения – салокья, самипья, сарупья, саршти и саюджья. Да осуществите все вы свои сокровенные желания!» [ШП., IX. 26–27]. «Тот, кто в этот день совершает поклонение Моему лингаму и изображению, сможет выполнять работу по сотворению и поддержанию и т. д. (всей) вселенной» [ШП., IX. 11].

Авторы ШП. всячески стремятся показать, что эротический Шива есть высшее выражение духовности, которое даёт освобождение. «Лингам дарует наслаждение. Он есть единственное средство обрести мирское наслаждение и освобождение. Если живые существа смотрят на него, прикасаются к нему или медитируют на него, он предотвращает все их будущие рождения. Так как лингам вознесся высоко, напоминая гору огня, да будет он известен как «Оранжевая гора»» [ШП., IX. 20–21]. Брахманы подключают высокий авторитет Брахмы, который сказал: «О мудрец Нарادا, я вкратце объясню поклонение лингаму. Объяснить это подробно нет возможности даже в течение сотни лет. Итак, чтобы осуществились все желания, следует с великой преданностью поклоняться чистому и вечному образу Шивы. Бедность, болезни, досаждения от врагов и четыре вида грехов мучают человека лишь до тех пор, пока он не поклоняется Шиве. Когда почитается Шива, все несчастья исчезают в Господе; человек обретает всевозможное счастье, а позднее достигает освобождения» [ШП., I. 11, 10–13].

Автор(ы) ШП. для большей убедительности излагают вероучение шиваизма и правила обрядности устами Шивы, как откровение верховного Бога. Сам Шива высказывался о требованиях к установлению Шива-Лингам. Он говорил: «Если он (лингам) будет переносным, его (основание) советуют делать тонким, если же он будет неподвижным, основание лучше делать массивным. Следует устанавливать лингам, обладающий хорошими качествами, на основании, наделенном подобными же свой-

ствами. По форме это основание может быть круглым, квадратным или треугольным. Основание, которое посредине имеет вид небольшого лотка, обладает средней действенностью. Сначала лингамы делали из земли или камня; позже их стали делать из (различных) металлов. Если лингам неподвижный, он сам и питха должны быть из одного и того же материала. Если лингам переносной, то, за исключением того вида, которому поклонялся асур Бана, и сам лингам, и его основание должны быть едиными. Длина лингама должна равняться двенадцати пальцам верующего» [ШП., XI. 5–8]. «Точно так же, как Господь Шива всегда остается в тесных объятиях Богини Парвати, лингам вечно пребывает на своем основании. Вот как надо устанавливать великий лингам Шивы, которому следует поклоняться с должным почтением. Следует совершать ежедневное поклонение, исходя из своих возможностей; это же верно и касательно установки флагов и т.п. Пусть верующий установит лингам, и тот сразу же дарует ему обитель Шивы» [ШП., XI. 23–25]. «Земляной лингам Шивы – самый блистательный из всех подобных Его изображений. Многие брахманы, поклоняясь ему, обрели великие блага. О брахманы, поклоняясь земляному лингаму, Хари, Брахма, Праджапати и другие мудрецы достигли всего, чего они желали. Благодаря поклонению ему, боги, демоны, люди, гандхарвы, змеи, ракшасы и множество других (существ) обрели величие. В эпоху Крита лучшим считался лингам Шивы, сделанный из драгоценных камней; в эпоху Двапара – из чистого золота; в (эпоху) Трета – из ртути; и в эпоху Кали – из земли. Среди восьми космических тел Шивы тело земли – наилучшее. Поскольку ему больше никто не поклоняется, о брахманы, оно дарует великое благо. Точно так же, как Шива старейший и величайший из всех божеств, Его земляной лингам – величайший из всех» [ШП., XIX. 4–9]. «Если регулярно видеть лингам, это дарует благо. Или верующий может сделать лингам из глины, коровьего навоза, цветов, плода каравиры, тростникового сахара, (коровьего) масла, пепла или вареного риса – из чего он пожелает, и поклоняться ему согласно предписанным правилам. Некоторые знатоки советуют поклоняться лингаму, который символизирует отставленный большой палец руки. В обрядах поклонения лингаму нет места каким бы то ни было запретам» [ШП., XI. 32–34].

В храмах приверженцев бога Шивы центральное место занимает Шива-Лингам. «Вначале следует сделать изысканно-красивую виману (сооружение, напоминающее колесницу), в которую нужно поместить изображения божественных спутников Господа. В ее твердой и прекрасной святой святы, сияющей подобно зеркалу, усеянному девятью драгоценными камнями – сапфиром, лазуритом, изумрудом, жемчужиной, кораллом, гомедакой, алмазами и рубинами – следует установить лингам на алтарь. Следует поклониться залу, где установлены лингамы» [ШП., XI. 10–13]. «Тот, кто, устроив благоносный алтарь, поклоняется земляному лингаму, сам собой достигает богатства и славы в этом мире, а после

смерти становится Рудрой. Тот, кто каждый день поклоняется земляному лингаму на трех стыках трех частей суток, обретает блаженство на двадцать одно следующее рождение» [ШП., XIX. 19–20].

В ШП. провозглашается, что регулярное поклонение Шива-лингаму обеспечивает достижение всевозможных материальных благ, чувственных радостей и счастья на небесах. «Пусть те, кто желают роскошных домов, изысканных украшений, прекрасных женщин, безграничного богатства, сыновей и внуков, здоровья, превосходного тела, выдающегося положения в обществе, счастья на небесах и конечного освобождения или совершенной преданности Великому Господу, должным образом поклоняются Шиве силой накопленных ими заслуг. Несомненный успех ждет того, кто регулярно поклоняется Шива-лингаму с великой преданностью. Его никогда не затронут грехи. Брахма сказал: Вразумленные таким образом, боги опустили на колени пред Вишну и попросили лингамы, чтобы все люди могли осуществить свои желания» [ШП., I. 12, 22–26].

Согласно ШП., Шива-Лингам имеет универсальное значение не только среди людей, но и богов, которые также должны ему поклоняться. «Вишвакарман сделал лингамы и раздал их богам в соответствии с их положением... Индра получил лингам, сделанный из рубина. Сын Вишраваса (Найшравана, или Кубера) получил лингам из золота. Дхарма получил лингам из желтого камня, Варуна – лингам темно-синего цвета. Вишну получил лингам из сапфира. Я, Брахма, получил лингам из золота. Вишведевы и Васу получили серебряные лингамы. О мудрец, Ашвины получили бронзовый и земляной лингамы. Богиня Лакшми получила лингам из кристалла. Адитьи (двенадцать солнц) получили лингамы, сделанные из меди. Бог луны получил лингам, сделанный из жемчуга, а бог огня – лингам из алмаза. Великие брахманы и их жены выбрали лингамы из земли. Майя получил лингам из сандалового дерева, а Шеша-нага – коралловый лингам. Богини получили лингамы из масла, йогини – лингамы из пепла, якши – лингамы из творога, а божество Чхая – лингам из муки. Богиня Брахмани поклоняется, конечно же, лингаму из ратны (драгоценной жемчужины). Бана и другие поклонялись лингаму из ртути. Итак, боги и небесные мудрецы получили от Вишвакармана лингамы различных видов, которым они регулярно поклоняются. После того, как Вишну, желая блага богам, раздал им различные лингамы, Он объяснил способ поклонения Шиве мне, Брахме. Услышав это, я, Брахма, самый главный среди богов, возвратился в свою обитель, ликуя в сердце» [ШП., I. 12, 29–39].

Трудно представить, как суровый подвижник йогин, устремлённый к освобождению от чувственных желаний и достижению сокровенного знания-ведения Брахмана-Атмана, поклоняется в своих усердных молитвах Шива-Лингаму. «Шива-пурана» рекомендует: «В сердцах йогининов пребывает лингам – чистейший, исполненный блаженства, благоносный, вечный, всепроникающий и неподверженный никакой скверне. О брахманы, лингам бывает двух видов: внешний и внутренний. Внешний –

грубый, а внутренний – тонкий. Те, кто привержены обрядовым жертвоприношениям и регулярно поклоняются грубому лингаму, неспособны привести в равновесие свой ум посредством медитации на тонкий (лингам); потому они и используют грубый лингам. Тот, кто не освоил лингам ума – тонкий (лингам), и никто другой, должен поклоняться грубому лингаму. Носители истинного знания всегда осознают чистый вечный тонкий лингам, точно так же, как не-йогины мыслят о грубом лингаме как о чем-то очень возвышенном» [ШП., I. 12, 50–54].

Шиваизм, как религия широких народных масс, выражал мирские устремления верующих к благополучной жизни, которые бог Шива за многие столетия удовлетворял. Брахманы в ШП. призывают: «Пусть те, кто желают роскошных домов, изысканных украшений, прекрасных женщин, безграничного богатства, сыновей и внуков, здоровья, превосходного тела, выдающегося положения в обществе, счастья на небесах и конечного освобождения или совершенной преданности Великому Господу, должным образом поклоняются Шиве силой накопленных ими заслуг. Несомненный успех ждет того, кто регулярно поклоняется Шивалингаму с великой преданностью. Его никогда не затронут грехи. Брахма сказал: Вразумленные таким образом, боги опустили на колени пред Вишну и попросили лингамы, чтобы все люди могли осуществить свои желания» [ШП., I. 12, 22–26].

Создавая мыслительный конструкт «бога Шивы», хитроумные брахманы собрали в единое целое всевозможные достоинства в предельной степени выражения, как духовные, так и чувственно-вожделирующие, не заботясь об их несовместимости. При этом «высшую духовность» Шивы составляли любовные страсти и вожделения, которые брахманы довели до космических масштабов в его оргиастическом танце «тандава». Поклонение фаллосу Шивы строго и однозначно утверждает первостепенное значение чувственных вожделений в религиозной жизни шиваистов. Подобные представления и устремления препятствуют развитию духовно-нравственного благочестия верующих, ограничивая их жизненный мир чувственными страстями.

Бесовская сила иллюзии Шивы Майя

В ШП. воспевается великая способность Шивы вводить в заблуждение *Майя*, которую всемогущий Бог применял как в отношении людей, так и богов. «Введенный в заблуждение Майей (силой иллюзии) Шивы, Индра не признавал истинного положения вещей, и был крайне удивлен... Никто не в силах постичь Майю Шивы. Ею введена в заблуждение вся вселенная. Только истинно верующим, посвятившим свои души Господу, удастся избежать (ее влияния)» [ШП., I. 2, 24–25]. Бог Шива предстаёт во главе всех бесовских сил и колдунов, что рассматривается как позитивное проявление его всемогущества.

Важная особенность образа бога Шивы выражается в том, что он подаётся как **Сатана** (?!), возглавляющий и управляющий всеми зловредными силами. При этом шиваисты рассматривают подобные его деяния, как позитивные (?!).

Бунт «косматых аскетов»-шиваистов и преобразование бога Шивы

В «**Мокшадхарме**» (далее – МД.) брахманы создали возвышенный образ бога Шивы посредством впечатляющей мифологической истории, который существенно повышал его статус, как всеблагого бога. В эпоху великого синтеза в ходе прогрессирующего развития раннего индуизма, по-видимому, нарастали противоречия между праведниками, отдававшими предпочтение богу Вишну, и приверженцами бога Шивы, бывшими, преимущественно, лесными косматыми аскетами. Достигшее остроты противоречие между двумя основными течениями раннего индуизма нашло отражение в мифологическом повествовании в МД. в двух версиях: укороченной (гл. 284) и расширенной (гл. 285–286).

В **главах 284–286** царь Куру Джанамеджая. Дакша, которого называют отцом богов и связывают с Праджапати, подготовил жертвоприношение на горе Химавата. «Перед Дакшей, лучшим из блюстителей закона, окруженным сонмами ришей, жители земли, поднебесья, небесного мира предстали, пред тем владыкой существ, сложив (молитвенно) руки. Боги, данавы, гандхарвы, ракшасы, пищачи, наги оба гандхарва Хаха и Хуху, Народа и Тумбуру, Вишваवासу, Вишвасена и (другие) гандхарвы, апсары. Сыны Адити, васавы, рудры, праведники, множество марутов – вместе с Индрой все пришли участвовать в жертве, пьющие пар, пьющие сому, пьющие дым, пьющие топлёное масло. Риши и предки пришли вместе с Брамой – эти и другие, множество существ четырехвидных: рождённые живыми, яйцерождённые, из семени проросшие, рождённые из пота – все были созваны, приглашены с супругами боги» [Мхб., XII. 285, 5–11]. Дакша ясно разъяснил смысл и значение предстоящего ритуального действия: «Я приношу на золотом блюде (жертву), очищенную мантрами и гимнами по закону, Владыке этого торжества – Вишну» [Мхб., XII. 285, 24]. Все собрались для восхваления и почитания Бхагавана. На этом собрании для Шивы места не было и какой-либо части жертвы ему не было предусмотрено. Эта часть повествования, надо полагать, отображала сложившуюся ситуацию противостояния двух основных течений в раннем индуизме – благообразных, философски продвинутых сторонников Вишну и лесных братьев «косматых аскетов», приверженцев бога Шивы. «Косматые аскеты» не могли соперничать с высоко умными вишнуистами в философских дискуссиях. Однако они обладали гораздо большей магической силой. Прежде всего, их проклятия боялись все, от мала до велика. Поэтому они среди брахманов и отшельников подняли невиданный ранее в истории

подвижнического движения в Древней Индии бунт, который, судя по мифу, был яростным, отчаянным и чрезвычайно опасным для варны брахманов в самый важный момент её истории, когда они практически захватили власть и «форматировали», «лепили» всё: религию, право, философию, само древнеиндийское общество. В деле реконструкции эпохи великого синтеза следует иметь в виду, что на большой территории полуострова с многочисленным разнообразным населением единого государства не было. В этой сложной неустойчивой ситуации брахманы различных народов и государств, как некое метасообщество, занимались преобразовательной деятельностью *для всех*.

От возмущённой такой несправедливостью жены Шивы Умы негодование передалось Владыке аскетов, который решил разрушить жертвоприношение. «Властелин изрыгнул изо рта ужасное существо, приводящее в трепет; Махэшвара ему приказал: «Разгони празднество Дакши!» Тогда тот единственный (в своём роде) лев, которого (Шива) изрыгнул изо рта, играя, уничтожил жертвоприношение Дакши ради успокоения гнева богини. В негодовании великая владычица, престапная богиня Кали, огромная, последовала за ним, чтобы самой быть свидетельницей дела; зная согласие бога, она голову перед ним склонила. Тот (лев) был похож (на Шиву) отвагой, облечён в образ (его) силы; это был воплощённый гнев (самого) владыки. Непомёрный по силе мужества, непомёрный по силе отваги, именовался Вирахадрой тот мститель за негодование богини... Неистовым ликованием они тогда наполнили поднебесье, и небожители трусили, (перепуганные) тем страшным воем. Раздирались горы и трясась (земля), существ опора, заметались ветры-маруты, и заколыхалось царство Варуны. Не сияли огни, не сияло всеозаряющее (солнце), не появлялись планеты, созвездия, месяц; не показывались ни риши, ни боги, ни люди. Когда настала тьма, пожар устроила нежить; одни страшилища жертвенные столбы вырывали, иные растаскивали, другие, их захватив, ломали. Налетали бурей, бушевали с быстротой ветра, со скоростью мысли, разбивали жертвенную посуду, (ломали) дивные убранства. Всё было разбросано, словно звёзды по небу; навалены горами дивные яства, (разлиты) напитки... (Рождённые) гневом Рудры, видом подобные огню (последнего часа), огромные ростом, они разгоняли рати богов, распространяя страх повсюду. За молодухами, жёнами богов, разные оборотни гонялись, за теми, которых все боги тщательно прятали от гнева Рудры; сотворенный Рудрой (Вирахадра; от *vīra* – герой; *bhadra* – прекрасный, красивый; олицетворение воинственной ярости – *В. М.*) быстро сжёг повсюду, что было (уготовано) для жертвы; Он учинил ужащающий шум, все существа приводивший в трепет; завывал, ликовал, срезая голову жертвы» [Мхб., XII. 285, 31–36, 39–45, 49–52]. Упав на колени, Дакша (Праджапати!) молил о пощаде. Восхваляя Шиву, он произнес тысячу восемь его имен (!), которые очерчивали границу его власти и закрепляли ее. В Древней Индии религиозные споры происходили не в тео-

логических баталиях, а посредством создания красочных мифологических историй, которые для индийцев были наиболее убедительными, полагавших, что всё так и было.

Устами Дакши даётся яркая характеристика всемогущего бога Шивы: «Поклонение тебе, владыка богов, убивший врага богов, Балю, Индра богов, столп силы, богами, данавами чтимый. Друг тысячеокий диковинноокий, треокий, владыка жертвы, везде обладающий ликами, головами, руками, ногами всюду. Всё в мире слыша, всё проникая, ты пребываешь Остроухий, большеухий, кружоухий, обитатель Океана. Поклонение тебе, обладающий ушами владыки слонов, коровоухий, рукоухий; поклонение тебе, сточревный, стомакушечный, стоязычный. Воспевают тебя певцы, хвалениями хвалители восхваляют Тебя, стожертвенного Брахму, превыше неба тебя почитают. В твоём образе, многообразный, те (боги), океаноподобный, небосводоподобный: «Ведь в нём все боги, как в хлеву коровы». В теле владыки вижу Сому, Агни, владыку вод (Варуну), Солнце-Адитью, Вишну, Брахму, Брихаспати. Ты – причина, действие, орудие действия, дело, Ты – Сущее и не-сущее (сат-асат), возникновение – исчезновение. Поклонение подателю даров, Бхаве, Шарве, Рудре... Поклонение несравненнообразному, безобразному, благому, Солнцезнаменному, солнцу, венчанному солнцем!.. Вездесущему, всепоглощающему, тому, кто всех существ есть внутренний Атман, Поклонение восхваляющему, восхваляемому... Страшному трубным хохотом, соблюдающему ужасающие обеты, поклонение ужасному, десятирукому да будет, поклонение постоянно! Поклонение держащему в руке череп, любителю (погребального) костра и пепла, пугающему, страшному, блюдущему страшные обеты... Ужаснейшему ужаснейшего, неужасному и ужасному видом, Благому, умиротворенному, всемиротворяющему – поклонение!.. О дхарме, деле, целях, об освобождении, разрешающему вопросы, учащему размышлению, возвещающему Санкхью, искущённому в Санкхье и Йоге, (поклонение)... Вожделение, дающий вожделение, убийца вожделения, насыщенный, насытителю и ненасытителю. (Ты) всё, всеподатель и всеразрушитель, пристрастившийся к сумеркам, да будет тебе поклонение!.. Ты – творец подвижного и неподвижного и разрушитель; знающие называют тебя Брахмо, (как) Брахмо, – ты облачение знающих Брахмо; ты – высшее лоно ума, пространство, ветер, сокровищница (звёздных) светов; Риг и Саман (Веда), слог АУМ, так именуют тебя возвещающие о Брахмо... Состоящим из (зажытий) Яджур и (мантр) Риг-(Веды) тебя именуют, во множестве ведических Упанишад провозглашают. Ты – брамины, кшатрии, вайшьи, шудры, также низшие варны; ты – сшибка туч, ты – молния, раскаты грома; ты – год и его времена, месяц и полумесяц, ты – круги мировых времён, лунные четверти, минуты, мгновенья, ты – звёзды, планеты... Ты – ненависть и влеченье, страсть, заблужденье, терпение, нетерпенье, Возникновение, крепость, жадность, похоть, гнев, поражение, победа... Слог АУМ, начало и конец Вед, Гаятри... Подвижничество, истина, послушничество

ство, прямодушие, Брахмо, Душа существ, творец существ, возникновение бывания, будущий, настоящий, бывший!.. Всетворец, всеустроитель, превосходный, всюдурукий, всеобразный, сияющий, всюдуликий; Луна и солнце – твои очи, твоё сердце – Праотец (мира); ты – великое море, (ты) – Сарасвати, сила слова, огонь и ветер; день и ночь, открывающий и закрывающий очи. Ни Брама, ни Говинда, ни древние риши не могут досконально постигнуть твоего величия, Шива!» [Мхб., XII. 286, 3–11, 15, 18, 24–25, 30, 43, 46, 52–53, 55–57, 60, 64, 80, 93–95].

В Древней Индии миф значил больше, чем закон, потому что из него проистекало всё: мораль, право, философия и т. д. Перечисление имен Шивы самим Праджапати (Дакшей) индийцы рассматривали, как текст договора между соперничавшими брахманистскими группировками. По этому соглашению получалось, что Шива получал всё. В его теле оказались все ведийские боги, в том числе Вишну и Брахма, что означало, что Ишвара стал первосушностной реальностью всех старых и новых богов. Он стал первоисточником дхармы, санкхьи и йоги. Под его контроль переходили Веды, слог АУМ и ритуал в целом. Его трансцендентная реальность была настолько глубока, что её таинственную сокровенную природу не могли постигнуть ни Брахма, ни Кришна, ни самые святые риши. При этом победа Шивы и его безбашенных сторонников была достигнута не только вопреки морали, но и посредством её демонстративного уничтожения. Образ Шивы, «дающего вожделение», был «ужаснейшим» и отвратительно прекрасным. Получалось, что в аскетическом движении победил аморализм, который получил режим благоприятствования.

При этом Вишну ничего не утратил! Всё его осталось при нём, о чём убедительно свидетельствует весь комплекс Мхб. Если бы до нас не дошло сохранившееся в нескольких письменных источниках мифологическое описание этих событий, то мы и не знали бы о бунте и своеобразном религиозном перевороте, совершённом гневливыми шиваистами. Индийское мышление допускает в мыслительных построениях совмещать несовместимые представления и реальности. Шива мыслился как воплощение «ненависти», «влечения» и «страсти», и в то же время он представлялся как «умиротворенный» и «всемиротворящий». Следуя формально-логическому мышлению Аристотеля, подобные представления для европейцев являются недопустимыми.

Главным завоеванием Шивы было не в получении тысячи восьми имен-титолов, а в невиданной ранее «демократизации» его благотворительных функций, которые обеспечили ему горячую любовь и поддержку всех слоев населения древней и современной Индии. Эти функции изложены в заключительной части повествования: «Желающие славы, княжества, владычества, вожделенного счастья, (достижения) цели, богатства должны внимать преданию, стойко (этой хвале), также прилежно ищущие знанья; больной, страдающий, унылый, обворованный, мучимый страхом, угнетаемый княжеской челядью – (все) освободятся от большо-

го горя; и уж в этом теле он приравнивается (дружиннику) из дружины Шивы; такой становится незапятнанным, приобщается к великолепию, славе. Ни ракшасы, ни упыри, ни бхуты, ни (другая) нежить не натворят беды в доме того, у кого читается это хваленье; если внимают ему женщины, целомудренные послушницы, то мать и отец должны почитать их, как бога (Шиву); у того, кто всецело внимает этой хвале или, в себя углубясь, её возглашает, все дела идут неуклонно к удаче; кто в уме замышляет что-либо или словом выражает что-либо, всё будет ему способствовать и впредь повторять это хваленье Богу Гухе, (Сканде), богине (Уме) и повелителю Нандина (Шиве). Хорошо уготовав приношение, самообузданный, сдержанный, преданный должен быстро повторять имена, (совершая) приношение: такой человек получит желанное, в вожделии и наслаждении достигнет цели. А по смерти достигнет неба и не возродится в (лоне) животных» [Мхб., XII. 286, 129–138]. Шива, неистовый в своем гневе, страсти и вожделии, в отличие от других богов-«узких специалистов», готов был помочь всем. Этим своим милосердным подвигом он проник в сердце каждого индийца. Откровенный аморализм и действительное милосердие соединились в мыслительном конструкте «Шивы».

В одном из наиболее поздних текстов, включённых в состав Мхб., «Нараянии» даётся существенно иная трактовка рассмотренных выше событий: «Придя в ярость из-за разорения (жертвы) крату (Шивой), Дакша, усугубив самоистязания для укрепления (йогической) силы, сделал ещё один глаз во лбу Рудры. Ради (поражения) разрушителя трёх городов (Шивы), предпринявшего священнодействие, явившийся к Рудре Ушанас, содрав с его головы косы, обвинил их вокруг (его шеи), и они превратились в змей; его шея, сжатая змеями, посинела, и ещё раньше, в манвантаре (Ману)-Сваямбхувы, Нараяна сжал рукой Шиву так, что шея того посинела» [Мхб., XII. 344, 19]. Как понимать столь жестокие издевательства над могучим Шивой? Соперничество между вишнуистами и шиваистами не прекращалось никогда вплоть до настоящего времени, что нашло отражение в подобного рода текстах.

Научно-религиозный анализ древнеиндийских повествований о деяниях бога Шивы показывают, что созданный мыслительный конструкт «бога Шивы» выражал и выражает в настоящее время (!) важнейшие религиозные устремления значительной части индийцев. В реальной действительности Шива не создавал мироздания, никогда не поддерживал и не управлял миром природы, потому что был творением изощрённого ума брахманов риши. Однако, благодаря могущественной силе воздействия его образа на индийцев, он стал одним из главных почитаемых индийских богов на протяжении многих столетий. Через его образ милосердный Бог мистически общается с праведными шиваистами, удовлетворяя их добродетельные пожелания. Доминирующей устремлённостью в вере в бога Шиву являются эротические желания индийцев, которые могучий Шива-Лингам и своим тантрическим танцем шакти, заполняю-

щим эросом Вселенную, удовлетворяет чувственные вожделения праведных индийцев, а также их многообразные пожелания обыденной жизни. Главный Бес бог Шива многие столетия вдохновляет верования шиваистов индийцев.

5.2. «Вишну-Пурана» – вишнуистская версия концептуального синтеза индуизма

Вишну-Пурана (далее – ВП.) считается одним из самых авторитетных священных писаний индуизма. Её назвали «Пурана-Ратна» (жемчужина пуран). Индийская традиция приписывает авторство Пуран легендарному мудрецу Вьясе, который также считается автором Вед и Махабхараты. Исследователи относят создание Пуран в период от VII в. до н.э. до XI в н.э. Г. М. Бонгард-Левин полагает, что основное ядро ВП. оформилось в I–II вв., а затем отдельные её части дописывались. В ВП. повествование представлено в виде диалога между двумя великими риши Парашарой и его учеником Майтреей. В начале ВП. сообщается её высшее священное предназначение. «Поклонившись Вишну, почтив Владыку всего Брахму и других (богов) я поведаю Пурану, равную (по значимости) Ведам. Майтрея поклонился лучшему из избранных отшельников, счастливому риши Парашаре, внуку Васиштхи, знатоку традиционной истории и Пуран, полностью изучившему Веды и Веданги, законы и иные предметы» [ВП., I. 4–5].

Ви́шну (viṣṇu – «проникающий во всё», «всеобъемлющий») – один из высших богов божественной триады вместе с Брахмой и Шивой. Вишнуизм является важнейшим религиозным направлением индуизма. Вишну предстаёт в различных образах своих аватар (avatāra, «нисхождение»), нисхождения на землю в человеческом облике, самыми популярными из которых являются Кришна и Рама. В Пуранах содержится описание десяти основных аватар Вишну, девять из которых ранее уже явились на Земле, а последняя, десятая аватара Калки, должна произойти в конце Калиюги. По воле и милости Вишну происходит создание, сохранение и разрушение бесчисленных миров. Вишну изображается четырёхруким с кожей синего, голубого или чёрного цвета в жёлтых одеждах. В руках он держит четыре атрибута: цветок лотоса, булаву, раковину и чакру. В Пуранах наиболее полно раскрывается природа Вишну, среди которых выделяется ВП. В ВП. образ и природа бога Вишну раскрывается наиболее полно, который поддерживает сохранение жизни и равновесия в мироздании.

Предметом научно-религиозного анализа ВП. являются мыслительно-образный конструкт «бога Вишну» и его значение в вишнуистском течении индуизма.

Вишнуистская концептуальная модель мироздания

Исходной посылкой ВП. является представление о создании всемогущим богом Вишну материального мира, который существует в нём. «Мир возник от Вишну и пребывает в нём. (Вишну) – творец существования и предбытия мира, он-мир» [ВП., I. 35]. Следуя древнеиндийской традиции, творением всего сущего занимался бог Брахма, который рассматривается воплощением бога Вишну. «От творящего Брахмы рождается... сопряженное с разумом (творение); известно, что оно подразделяется на четыре вида: неподвижные предметы и прочее, боги и другие высшие существа, а также люди. Так (Брахма), желая сотворить четыре вида (существ)- богов, асуров, питаров и людей, сосредоточил свой разум на самом себе» [ВП., V. 27–28]. Согласно ВП., бог Брахма, погрузившись внутрь себя, силой своего разума создал материальное бытие и древнеиндийский социум. «От сосредоточившегося (Брахмы) произошло творение «горизонтальный канал»; оно известно как «горизонтальный канал», потому что (у животных) канал (для прохождения пищи) расположен горизонтально. Они называются животными и прочими, им свойственна Косность, они лишены (истинного) Веденья, следуют неверным путем и принимают Незнание за Знание. Им присущ эгоизм и самомнение, а также двадцать восемь видов несовершенств, все они наделены внутренними ощущениями и не общаются друг с другом. Брахма счел и это (творение) несовершенным, (вновь) предался сосредоточению, и от него возникло иное, третье (творение) «внешний канал», наделенное Благостью» [ВП., V. 8–11].

Поскольку у древнеиндийских аскетов риши преобладало негативное отношение мирскому образу жизни, то мирское бытие не представляло для них интереса. Для них важно было осмыслить и показать существование животных и близкий к нему чувственно-вождедеющий образ жизни людей, как неподлинное, низменное бытие, которое они назвали «горизонтальным каналом», т. е. жизнью в пространстве чувственных устремлений в горизонтальной, приземлённой плоскости. В жизненном мире аскетов риши преобладала вертикальная устремленность к высшей реальности Брахмана-Атмана, а, согласно ВП., к Вишну. Автор ВП. пишет: «Так, от размышляющего об истине, сосредоточившегося (Брахмы) явилось совершенное (творение), (происходящее) от неявленной (первичной материи) – оно называется «вертикальный канал». (Те, кто возник при этом творении называются существами) с «вертикальным каналом», т.к. (пища у них) проходит вертикально, они наделены многими внешними и внутренними ощущениями, в них присутствует Косность и преобладает

Страстность. Оттого они подвержены многим страданиям и вновь и вновь побуждаемы к действию, они – люди, наделенные внешними и внутренними ощущениями, воистину совершенны» [ВП., V. 15–17].

В период формирования вишнуистской парадигмы в индуизме традиции объективистского мышления сохраняли свою силу и значение. Жизненное бытие людей определяли его объективные атрибуты «Неведение», «Косность», «Заблуждение», «Страстность», кромешную тьму которого следовало преодолеть в ходе сурового подвижничества. «От наделенного великим Атманом (Брахмы) произошло Неведение; (состоящее из) Косности, Заблуждения, великого Заблуждения, тьмы и кромешной тьмы» [ВП., V. 5]. «Когда сосредоточившийся на истинном Брахма возжаждал творить мир, от его рта, о лучший из дваждырождённых, родились люди, в которых преобладала Благость. От груди Брахмы возникли другие – в них преобладала Страстность, а те, в ком преобладали как Страстность, так и Косность, возникли от его бедра. Прочих людей, о лучший из дваждырождённых, Брахма сотворил от своих ног, в них главенствует Косность; таковы все четыре сословия. Брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры, о лучший из дваждырождённых, произошли (соответственно) ото рта, поверхности груди, от бедер и ног (Брахмы). Все эти (сословия) Брахма создал для совершения жертвоприношений; (эти) четыре сословия, о наделенный великой долей, – лучший инструмент для (совершения) жертвоприношений» [ВП., VI. 3–7].

Внеисторический древнеиндийский дискурс рассматривал кастовую социальную систему в Древней Индии, как данную со времён творения богом Брахмой. «Сотворенным Брахмой людям было присуще (деление) на четыре сословия, они были привержены, о лучший из отшельников, к должной вере и добродетели. Они жили, где хотели, безмятежные, избавленные от" всех трудностей, чистые в своей внутренней сущности, чистые и незапятнанные, т.к. они следовали религиозным установлениям» [ВП., VI. 11–12]. «Сотворив для людей средства к существованию, Праджапати установил (для них) законы в соответствии с их местом (в системе сословий) и с их Качествами, дхарму для сословий и ашрам, о избранный из исполняющих дхарму, и (определил соответствующие) миры для всех сословий, должным образом соблюдающих дхарму. Мир Праджапати предназначен для приносящих жертвы брахманов, мир Индры – для стойких в битве кшатриев, мир марутов-для следующих своей дхарме вайшьев, (мир) гандхарвов – для каст отменно услужливых шудр» [ВП., VI. 32–35]. В конце I тыс. до н.э. брахманы-шиваисты умело создавали мыслительный конструкт «бога Шивы», а брахманы-вишнуисты настойчиво работали над творением мыслительного конструкта «бога Вишну».

Мыслительно-образный конструкт «бога Вишну»

Вишнуисты полагают, что всё сущее было сотворено богом Вишну. Только *Он* не сотворён, является первосушностной божественной реальностью. «Слава тому, чей исконный образ и един и многообразен, тому, кто по своей сущности и грубый и тончайший, тому, чей образ и явленный и неявленный, Вишну, который является причиной Освобождения! Слава высшему Атману, Вишну, тому, кто является (причиной) творения, существования и гибели мира, тому, из кого состоит мир, источнику существ!» [ВП., II. 35, 3–4]. «Он – высший Брахма, непреходящий, нерожденный, нетленный, вечный, его исконный образ един, будучи всегда свободным от исчезновения, он незапятнан! Он-все, его исконный образ-явленная и неявленная (первичная материя), он пребывает в образе Пуруши и в образе Калы» [ВП., II. 35, 13–14]. «Вишну, поглотителю, Владыке существования и творения вселенной! Поклонившись Властелину миров, не рождённому, невыразимому, вечному» [ВП., II. 7]. «(Весь) этот мир – лишь распростертый Вишну, поэтому прозорливый должен взирать на него как на отождествленного с собой, как на неотделимого от себя. ...его не могут сокрушить ни Агни, ни Арка, ни Луна, ни Ваю, ни Парджанья (Дождь), ни Варуна, ни сиддхи, ни ракшасы, ни якши, ни предводители дайтьев, ни ураги, ни кинна-ры, ни люди, ни скоты, ни прегрешенья; ни (возрастные) состояния (человека)» [ВП., XVII. 84, 86–87].

«(Ты) – Пуруша, с тысячью голов, с тысячью глаз, с тысячью ног, тот, который охватывает все, кто возвышается над землей на расстояние в десять пальцев! (Все), что было и что будет – это ты, о высший Пуруша... (Ты) неотделим от нижних, средних и верхних (зон) земли, от тебя – эта вселенная, от тебя-то, что было и то, что будет, от тебя – этот мир, имеющий образ, со всем сущим! ... От тебя порождены гимны Ригведы и Самаведы и (ведийские) ритмы!.. От твоего рта порождены брахманы, от рук – кшатрии, вайшьи происходят от твоих бедер, а шудры возникли от твоих ног! От глаз (порождено) солнце, от жизненного дыхания – ветер, а Луна-от твоего разума... От пупка произошел небосвод, от головы – небеса, стороны света – от ушей, земля – от ног. От тебя возник весь этот (мир)! ... Во время предбытия (мира) вся вселенная заключается в тебе, источник жизни! ... От тебя во время творения разрастается мир! ... Ты – ствол вселенной, сквозь тебя виднеется Правитель сохранения (мира)! В тебе, как в едином со всем существующим, (пребывают способности разума, являющиеся причиной) наслаждения и прочих (чувственных ощущений), но в тебе, (когда) ты лишен Качеств, отсутствуют как источники наслаждения, так и мученья вместе с (самими наслаждениями и мученьями)!.. Ты считаешься явленной (первичной материей), предматерией, Пурушей, Вираджем, Самраджем и Свараджем, а среди пурушей во внутренней сущности-нетленным! (Ты) – во всем, ты – все сущее, (ты) – все, (ты) носишь исконный образ всего, от тебя – все и от тебя – ты (сам). Я

поклоняюсь Атману всего! Ты – сущность всего, (ты) пребываешь во всем сущем! Что я скажу тебе – ты же знаешь все, что находится в сердце?!» [ВП., XII. 58–74].

Своеобразие мыслительного конструкта «бога Вишну» составляет наличие у него тленной и нетленной природы, которые рассматриваются в неразрывном единстве. «Он – Вишну, состоящий из тленного и нетленного, Правитель, который носит на себе целый (мир), состоящий из Пуруши и неявленной (предматерии), его исконный образ (характеризуется) украшениями и оружием» [ВП., XXII. 64]. Телесное существование Вишну представлено яркими и впечатляющими образами и деяниями.

В ВП. трансцендентное бытие Вишну подаётся, как его высшая сущность, которая достаточно полно осмыслена и проработана. «Высшая сущность Вишну чиста, просветлена, непреходяща, нерожденна, нетленна, вечна, неявленна, неизменна. Она ни груба, ни тончайша, (она) неизъяснима; мы склоняемся перед этой вечно незапятнанной высшей сущностью Вишну! Мы склоняемся перед вечным, имеющим исконный образ высшего Брахмана, перед тем, чья энергия шакти (творить) вселенную (составляет) одну миллиардную часть его самого! Высшая сущность высшего Правителя Вишну непознаваема ни для богов, ни для отшельников, ни для меня, ни для Шанкары!» [ВП., IX. 50–53]. «Высшая сущность Вишну та, которую, как достойную размышления, прозревают в слоге “ом” вечно усердные йогины, чуждые добродетели и греха!» [ВП., IX. 54].

Для подвижников, аскетов йогин, достижение мистически-метафизического созерцания совершенного, сокровенного бытия Вишну является предельной целью. «Высшее состояние (Вишну), на котором сосредоточивают (свои) мысли йогины, не описуемо словами; он, Вишну, высший Правитель, от которого (происходит все) и который сам является вселенной» [ВП., XVII. 22]. «Прахлада сказал: «Вишну проник не только в мое сердце. Он пребывает во всех мирах. Он, проникающий во все, направляет все поступки всех (сущств) – и мои, о отец, и твои и всех прочих»» [ВП., XVII. 26]. «Те йогины, которые отбросили (все) иные знания, уходят (из сансары) и теряют способность сеять свое семя на вспаханной ниве сансары, о дваждырожденный. Таково наивысшее состояние, называемое Вишну, – оно незапятнано, непреходяще, (все)охватывающе, вечно, лишено всех различий. Йогин, достигший этого высшего Брахмы, не возвращается оттуда вновь (в сансару), в этом наивысшем (состоянии) он свободен от добра и зла, от страданий, сверхсовершенен. (Различают) два образа Брахмы-воплощенный и невоплощенный, два его исконных образа-тленный и нетленный, – эти (образы) присутствуют во всех существах. Нетленный (образ) – (это) высший Брахма, тленный – (это) весь этот мир. (Подобно тому), как свет распространяется от находящегося в одном месте огня и становится сильнее или слабее (в зависимости от) близости или удаленности (от огня), таким же образом, о Майтрея, как известно,

(изменяется) и энергия-шакти (Брахмы) (в существах и субстанциях)» [ВП., XXII. 51–56].

Высший благостный Вишну указывает мужественным и стойким йогинам *Путь* к освобождению и спасению. «Для йогина, жаждущего Освобождения, обуздание жизненных дыханий и другие (йогические приемы) служат средством (достижения цели), а целью является высший Брахма, откуда (йогин) не возвращается вновь (в сансару). Знание йогином средств к Освобождению – (вот) первый вид (знания Брахмы), единого со Знанием, о отшельник. Познание йогинами, обуздавшими (свои чувства) и (стремящимися к) Брахме, средств, ведущих к освобождению от горестей – (вот) вторая часть (Знания), о великий отшельник» [ВП., XXII. 44–46]. «Мир восьмидесяти восьми тысяч обуздавших чувства целомудренных (аскетов) предназначен для брахманов, живущих у гуру, мир семи риши предназначен для лесных отшельников, (мир) Праджапати – для глав семейств, (мир) Брахмы – для (странствующих) аскетов. Бессмертный мир йогин-ов-высшая обитель Вишну, эти йогини, (размышляющие) об одном, всегда сосредоточивают (свои помыслы) на Брахме; на их высший мир взирают боги» [ВП., VI. 36–38]. «Жертвоприношения, о лучший из отшельников, совершались ежедневно, они приносили людям благо и избавляли от прегрешений тех, кто их совершил» [ВП., VI. 28]. «(Эти) наделенные разумом Бхригу, Пуластья, Пулака, Крату, а также Ангирес, Маричи, Дакша, Атри и Васиштха. Они, как утверждает Пурана, (являются) девятью (новыми) брахмами; а Санандану и прочих (сыновою) Брахма сотворил (еще) прежде. Но все они были равнодушны к мирским (делам), безразличны к продолжению рода, наделены Знанием, лишены страстей и свободны от зависти» [ВП., VII. 5–7].

Впечатляющие повествования о Творце и Вседержителе боге Вишну представляют собой умозрительные построения-декларации, которые не имели эпистемологического значения в осмыслении возникновения и генезиса мироздания.

Космическая энергия шакти бога Вишну

В ВП. бог Вишну наделяется могучей силой жизненной энергии шакти. **Шакти** (санскр. – «мощь», «сила») – в тантризме, шиваизме и шактизме супруга бога Шивы, а также Вишну и других богов индуизма. Шакти рассматривается, как великая вселенская творческая и разрушительная женская энергия божества. Женский орган Йони – важнейший её символ. Авторы ВП. пишут: «Высший исконный воплощенный образ Брахмы, – о нем размышляли в древние времена йогини в начале их йоги, – это Вишну, состоящий из всех энергий-шакти» [ВП., XXII. 60]. «Брахма, Вишну и Шива – главные движущие энергии – шакти Брахмы» [ВП., XXII. 57]. В мирском бытии определяющее значение придаётся *жизненной силе шакти*, носителями которой являются самые главные боги Брахма, Вишну и

Шива. «Высшая сущность единственного изначального Вишну та, чьи энергии-шакти отождествлены с Брахмой, Вишну и Шивой!» [ВП., IX. 55]. В ярком телесном воплощении бога Вишну жизненная сила шакти проявлялась в его безудержной страстности, особенно в отношении любимой богини Лакшми. «Когда боги увидели Держателя раковины, диска и палицы, имеющего предначальный образ, наделенного огромной Страстностью» [ВП., IX. 66].

Парашара сказал: «Вечна и непреходяща мать мира Шри, (супруга) Вишну. Как Вишну проникает повсюду, так и она... Вишну-смысл (слова), она – его звучание, Хари-руководство, она – благое поведение, Вишну-вразумление, она – (о)сознание, он – дхарма, она-благое деяние. Вишну – творец, она – творение; Хари-Держатель земли, она – земля; Бхагаван – радость, а Лакшми – постоянная удовлетворенность, о Майтрея. Шри-желание, а Бхагаван-любовь, он –жертвоприношение, она-жертвенный дар; богиня-приношение в жертву очищенного масла, Джанардана-(жертвенная) лепешка из молотого риса. Лакшми, о отшельник-храм для женщин, а Губитель Мадху – храм для мужей; Лакшми – (жертвенный) алтарь, Хари-столб, (к которому привязывают жертву); Шри-топливо, а Бхагаван-(трава) куша. Бхагаван-воплощенная Самаведа, а Пребывающая в лотосе-ритм (стихов Самаведы), Лакшми – жертва богам, а Покровитель мира Васудева-(жертвенный огонь). Лакшми есть жажда (наслаждений), а Хозяин мира, высший Нараяна – (удовлетворение) вожделения, Лакшми и Говинда подобны наслаждению и (любовной) страсти» [ВП., VIII. 16–21, 32]. Подобно Шиве, бог Вишну также был большим любителем любовных страстей со своей подругой восхитительной красавицей Лакшми. «Огромная страстность» Вишну и неукротимая жажда вожделенных наслаждений Лакшми стимулировали правоверных вишнуистов активно заниматься любовными делами, что весьма их отдаляло от подлинно религиозных устремлений. «Парашара сказал: «Восславленный так склонившимися бессмертными, творец вселенной Бхагаван Хари, – а взор его был приветлив, сказал: «О боги, я увеличу вашу Страстность, (дающую силу). Делайте так, как я скажу, о боги!» [ВП., X. 74–75].

Таким образом, в построении образа бога Вишну преобладают характеристики мирского существа, для которого любовные страсти имели первостепенное значение.

ГЛАВА 6

КРИСТАЛЛИЗАЦИЯ ДРЕВНЕИНДИЙСКОГО ДУХА, КУЛЬТУРЫ И СОЦИУМА В КОНЦЕ I ТЫС. ДО Н.Э.

6.1. «Манавадхармашастра» – императивное закрепление построения древнеиндийского общества

Законы Ману, Манавадхармашастра (Манусмрити – запомненное от Ману, наставление Ману в дхарме; далее – ЗМ.) – сборник религиозно-моральных и правовых предписаний, один из самых почитаемых у индийцев. Исследователи полагают, что текст сложился во II в. до н.э. – II в. н.э. В ЗМ. изложено повествование от имени божественного прародителя людей Ману в стихотворной форме на санскрите (2685 двустиший (шлок), разбитых на 12 глав). Произведение ЗМ. было написано, когда комплексы Упанишад, Пуран, Махабхараты были завершены. Среди всех древнеиндийских письменных источников ЗМ. занимает особое место, потому что авторы дхармашастры создали итоговый синтез наработанного священного знания для всех народов, населявших полуостров Индостан, которое должно было стать обязательным для исполнения. ЗМ. должна была быть книгой для чтения всех индийцев, в том числе малообразованных. Нужно было выстроить, структурировать, тщательно детализировать образ жизни представителей всех варн. По сути, ЗМ. представляет собой комплексную, сбалансированную программу мировосприятия и поведения для всего населения, которая обеспечивала бы стабильность и целостность общественного организма. В этом творении сложнейшие задачи были реализованы в жизнедеятельности различных государств, обеспечивая им стабильное существование многие столетия. Обычно ЗМ. рассматривается как документ древнеиндийского права, что существенно упрощает содержание этого выдающегося произведения и снижает его значимость. В первых семи главах изложена система древнеиндийских представлений о мироздании, правильном общественном

устройстве и праведной жизни человека, на основе которой в последующих пяти главах провозглашаются нормы правового законодательства.

Завершающая версия творения

В формировании древнеиндийского мировосприятия важное значение имели мифы о творении, которые интегрировали накопленные знания и способствовали формированию мировоззрения индийцев. Эта мыслительная работа брахманов началась во второй половине VII в. до н.э. и была запечатлена в гимнах М-10, в У., гимнах АВ. и нашла завершение в ЗМ. Если мифы о творении выстроить в исторической последовательности от первых в М-10 до ЗМ., то достаточно чётко просматривается тенденция усложнения мыслительной конструкции, которая к осмыслению реальных процессов развития мироздания практически не имела отношения.

В ЗМ. представлена завершающая мифологическая модель творения мироздания, которая задавала базовую систему представлений индийцев на многие последующие столетия. Первые четыре стиха описывают величественную картину встречи первого человека Ману с «великими риши»: «Почтив самосущего Брахму, наделенного неизмеримым блеском, я изложу различные дхармы, объявленные Ману. Великие риши, приблизившись к Ману, сидевшему углубившись в себя, почтив его должным образом, сказали такую речь: «О божественный! Благоволи сказать нам точно и в должном порядке дхармы всех четырех варн и имеющих смешанное происхождение! Ибо ты, Владыка, один знаешь истинный смысл обрядов всего непостижимого, неизмеримого предписания Самосущего». Он, обладающий неизмеримым могуществом, так спрошенный теми, обладающими великой душой, должным образом почтив всех тех великих риши, ответил так: «Да будет выслушано!»» [ЗМ., I. 1–4]. Согласно ЗМ., сокровенное знание первотворения было получено от самого Творца Брахмы через великих риши. Индийцы должны были верно знать, что высокоумные брахманы всегда и во всём были первыми впереди планеты всей.

Брахманы так описывают начало творения материального мира: «Этот мир неведомый, неопределимый, недоступный для разума, непознаваемый, как бы совершенно погруженный в сон, был тьмой. Тогда божественный Самосущий невидимый, но делающий все это – великие элементы и прочее – видимым, проявляющий энергию, появился, рассеивая тьму... Вознамерившись произвести из своего тела различные существа, он вначале сотворил воды и в них испустил свое семя. Оно стало золотым яйцом, по блеску равным солнцу; в нем он сам родился как Брахма, прародитель всего мира» [ЗМ., I. 5–6, 8–9]. Древнеиндийские риши полагали изначальное состояние мироздания неопределённым – кромешной тьмой. Запустила процесс творения трансцендентная реальность «божественный Самосущий невидимый», создав воды мирового океана, кото-

рые служили благоприятной внешней средой для первотворения. Творение всего сущего непосредственно осуществляла первосущностная реальность Брахма, пребывавшая в совершенном пространстве золотого яйца.

Риши сообщают: «И з самого себя он также извлек разум (manas), образующий реальное и нереальное, из разума же – сознание (ahankara), имеющее способность самосознания и господствующее; кроме того, Великую душу, все творения, одаренные тремя качествами, и по порядку пять органов чувств, воспринимающие предметы мира» [ЗМ., I. 14–15]. Согласно ЗМ., Брахма, приступая к созиданию всего сущего, извлёк из себя главные способности разум, сознание, самосознание и Великую душу. Всё остальное было потом.

Главной заботой Брахмы в творении было не сотворение громоздкого мироздания с помощью семи частиц, а породить «вечную Веду» и «вечное жертвоприношение». «Из малых образующих тело частиц этих семи могущественных принципов происходит этот мир, приходящий из неизменного... Вначале же он определил для всех – для каждого в отдельности, – в согласии со словами Вед, имена, род деятельности (karma) и особое положение (samstha)... вечное жертвоприношение. И з огня, ветра и солнца он извлек тройную вечную Веду, состоящую из Риг, Яджур и Сама, ради снискания успеха в жертвоприношении» [ЗМ., I. 19, 21, 22]. Брахманы строго придерживались своих представлений, согласно которым, экзистенциальная реальность Вед и жертвенный ритуал составляли основу мироздания.

После того, как Брахма сотворил священные объективные реальности Веды и жертвоприношение он «создал время и разделение времени, звезды и также планеты, реки, океаны, горы, равнины и неровности, аскетизм (tapas), речь, наслаждение, желание и гнев; и, желая сотворить эти живые существа, он создал это творение. Для различения же деяний он отделил дхарму от адхармы» [ЗМ., I. 24–27]. В концептуальной модели мироздания брахманов аскетизм, речь, желание, дхарма были космически более значимыми, чем звёзды, планеты и океаны.

Главной заботой творца Брахмы было создание великих риши брахманов. Он утверждал, что «желая произвести существа, совершив весьма трудный для исполнения аскетический подвиг (tapas), создал сначала владык существ – десять великих риши: Маричи, Атри, Ангираса, Пуластью, Пулаху, Крату, Прачетаса, Васиштху, Бхригу и Нараду. Они создали семь других Ману, преисполненных блеска, богов, местопребывания богов и великих риши, обладающих неизмеримым могуществом» [ЗМ., I. 32, 34–35]. Согласно мыслительной конструкции ЗМ., выдающиеся поэты гимнов РВ., авторы У., Пуран, «Гиты». и др., существовали с незапамятных времён и вели древних индийцев к великим свершениям. «Таким образом, все это – недвижимое и движущееся – было произведено этими,

обладающими великой душой, посредством аскетизма и по моему повелению, согласно карме» [ЗМ., I. 41].

После эпохи творения установилось всеобъемлющее бытие мироздания, ритм существования которого задавал Брахма. «Так все это и меня создав, он, чье могущество непостижимо, погрузился в самого себя, неоднократно выжимая время временем. Когда он, божественный, бодрствует, тогда этот мир находится в движении; когда он спокойно спит, тогда все спит... Когда же они одновременно погружаются в тот великий атман, то он – душа всех существ – мирно почивает в совершенном спокойствии» [ЗМ., I. 51–52, 54]. По мысли брахманов, «разум, побуждаемый желанием Брахмы творить, видоизменяет сотворенное и поэтому порождает эфир (акаса); они объявили, что его качество – звук. От эфира вследствие его видоизменения происходит разносящий всякий запах, чистый, могучий ветер; он считается обладающим качеством осязания. От ветра вследствие его видоизменения происходит озаряющий и разгоняющий тьму лучезарный свет; качеством его считается форма; а от света вследствие его видоизменения – воды, они считаются обладающими качеством вкуса; от вод – земля, обладающая качеством запаха. Так было создано вначале» [ЗМ., I. 75–78].

В результате первотворения установилась система мироздания, в которой брахманы риши, Веды, дхарма, аскетизм имели определяющее значение. Для всех индийцев от могущественного царя до последнего шудры брахман мыслился самым первым и самым главным. «Вследствие происхождения из наилучшей части тела Брахмы, вследствие первородства, знания Веды брахман по праву господин всего этого творения... Из живых существ наилучшими считаются одушевленные, между одушевленными – разумные, между разумными – люди, между людьми – брахманы; между брахманами – знающие Веду, между знающими – признающие, между признающими – исполняющие, между исполняющими – познающие брахму. Само рождение брахмана – вечное воплощение дхармы, ибо он рожден для дхармы и предназначен для отождествления с Драхмой» [ЗМ., I. 93, 96–98]. Выше брахмана никого помыслить было невозможно. «Ведь брахман, рождаясь для охранения сокровищницы дхармы, занимает высшее место на земле как владыка всех существ. Все, что существует в мире, это собственность (sva) брахмана, вследствие превосходства рождения именно брахман имеет право на все это. Брахман ест только свое, носит – свое и дает – свое; ведь другие люди существуют по милости брахмана. С целью определения обязанностей (karman) его [брахмана] и остальных мудрый Ману, происшедший от Самосущего, составил эту шастру» [ЗМ., I. 99–102].

Таким образом, в ЗМ. закреплялась завершающаяся концептуальная модель мироздания, которая со времён середины I тыс. до н.э. не получила существенного развития и эпистемологического значения практически не имела. Во всех этих умозрительных построениях брахманы исхо-

дили из первосушностной священной экзистенциальной реальности ритуала, утверждая их первостепенное значение в индийском социуме.

Всё проистекает из Веды

В начале I тыс. н.э. священное знание, дхарма и аскетизм составляли основные ценностно-мыслительные устремления индийцев. «Изучение Веды, аскетизм, знание, чистота, обуздание органов чувств, исполнение дхармы, размышление о душе – признаки качества благости» [ЗМ., XII. 31]. «Изучение Веды, аскетизм, [приобретение] знания, обуздание чувств, непричинение вреда (ahimsa) и служение гуру – лучшее средство, ведущее к блаженству» [ЗМ., XII. 83].

Брахманы придавали первостепенное значение священному знанию в жизни человека, которое для них задавало систему мировосприятия всего сущего. В ЗМ. сообщается: «Священное знание, придя к брахману, сказало: «Я – твоё сокровище, береги меня, не передавай меня хулителю; тогда я могу стать могущественнейшим... Но кто овладевает знанием Веды без разрешения учителя, тот виновен в краже Веды (brahmasteya); он низвергается в ад» [ЗМ., II. 114, 116]. В ЗМ. закрепляется представление об основополагающем значении Вед в системе древнеиндийского знания. «Веда – вечное око предков, богов и людей; предписание Веды непостижимо и неизмеримо: таково положение» [ЗМ., XII. 94].

Одним из главных в жизни дваждырождённого должно быть изучение священных гимнов Вед. «Лучший из дваждырождённых, желающий совершить аскетические подвиги, пусть всегда изучает Веду, ибо изучение Веды считается в этом мире высшим подвигом брахмана. Именно тот дваждырождённый до кончиков ногтей совершает высший аскетический подвиг, кто, даже нося гирлянду, ежедневно читает Веду, как только он может» [ЗМ., II. 166–167]. «Должно знать, [что] тройная Веда – это гимны (gc), различные молитвы (yajus) и разнообразные песнопения (saman); кто знает её, тот знаток Веды (vedavidh)» [ЗМ., XI. 265]. «Благодаря постоянному чтению Веды, чистоте, соблюдению религиозных обетов, кроткому обращению с живыми существами он помнит прежнее рождение [Кто], вспоминая своё прежнее рождение, снова читает Веду, [тот] благодаря постоянному изучению Веды вкушает вечное блаженство» [ЗМ., IV. 148–149].

В сложившейся системе просвещения главной задачей было научить дваждырождённого проникновенному знанию Вед. «Несведущий действительно является ребёнком; обучающий Веде (mantrada) является его отцом, ибо всегда говорили несведущему «дитя», а обучающему Веде – «отец». [Величие достигается] ни летами, ни сединами, ни богатством, ни родственниками» [ЗМ., II. 153–154]. «Мудрецы сотворили дхарму: кто знает наизусть [священные тексты] (anucana), тот для нас велик. [Человек] является почтенным не потому, что у него седая голова; того, кто

изучил Веды, боги считают почтенным, даже если он юн» [ЗМ., II. 154–156].

Для правоверного брахмана следовало изучать Веды каждый день на протяжении всей жизни, потому что сокровенное знание Вед вело к духовно-нравственному очищению. «Ежедневное изучение Вед, исполнение великих жертвоприношений с крайним старанием, терпение – Как огонь сразу зажигает своим пламенем топливо, находящееся в пределах его досягаемости, так огнем знания сведущий в Веде сжигает весь грех» [ЗМ., XI. 246–247]. «Учитель (асагуа) в десять раз почтеннее преподавателя (upadhyaya), отец – в сто раз [почтеннее] учителя; но мать превосходит почтенностью отца в тысячу раз. Из двух [отцов] – дающего рождение и дающего знание Веды – почтеннее отец, дающий знание Веды; ведь рождение, данное Ведой, вечно [и] после смерти, и в этом мире» [ЗМ., II. 9, 145–146].

Брахманы строго придерживались созданной ими искусственной системы мировосприятия, отбрасывая иные философские системы, как зловерные. Согласно ЗМ., «учения и те дурные философские системы, которые не основаны на Веде, не приносят плода после смерти, ибо они считаются основанными на темноте» [ЗМ., XII. 96–98]. По мнению брахманов, «все иные, [чем Веда, учения], которые возникают и погибают, – новейшего времени, они бесплодны и ложны. Четыре варны, три мира, четыре ашрамы, прошедшее, настоящее и будущее – все проистекает из Веды. Звук, осязание, цвет, вкус и – пятое – запах проистекают из Веды; [они –] порождение [ведийских обрядов, являющихся] второстепенными действиями» [ЗМ., XII. 96–98]. «Тот дваждырожденный, который, опираясь на логику, презирает их, должен быть изгнан добродетельными [как] безбожник и хулитель Веды» [ЗМ., II. 11].

Таким образом, рассматривая архаическое знание Вед, как самое высшее и сокровенное, ЗМ. консервировало мировосприятие древних индийцев на уровне седой архаики натуралистически-силовых представлений.

*На протяжении жизни всеми силами
следует накапливать дхарму*

В ценностно-мыслительном пространстве древнеиндийского Духа определяющее значение имело учение о дхарме, которое задавало систему нравственных представлений по варнам и выступало одной из важнейших осей системы координат жизненного мира индийцев. «Веду, священное предание, поведение добродетельных и самоудовлетворение – это объявили четыремя очевидными источниками дхармы. Знание дхармы предписывается для непривязанных к выгоде и желаниям; для желающих знать дхарму священное откровение – высший авторитет» [ЗМ., II. 12–13]. «Брахма, создатели вселенной, дхарма, а также великий непости-

жимый – это мудрые объявили высшим состоянием, обусловливаемым благостью» [ЗМ., XII. 50].

Брахманы мыслили священное знание Вед и мораль дхармы в неразрывном единстве, хотя их ценностно-мыслительная ментальность существенно различалась. «Корень дхармы – вся Веда, священное предание (smṛti) и поведение знающих [Веду], а также поведение добродетельных людей и самоудовлетворение. Какой закон для кого ни был бы объявлен Ману, он весь изложен в Веде, ибо он [был] всезнающ» [ЗМ., II. 6–7].

Следуя императивному требованию ЗМ., каждый индиец должен был на протяжении своей жизни стремиться накапливать добродетель – дхарму. «Надо постепенно накапливать дхарму, как белые муравьи [сооружают] свой муравейник, не мучая ни одного живого существа ради приобретения спутника в ином мире, ибо в другом мире ни отец, ни мать не являются спутниками, ни сын, ни жена, ни родственники – только дхарма остается с ним. Одиноким рождается живое существо, одиноким же умирает; одиноким оно поглощает [плоды] добрых дел и одиноким – дурных. Положив на землю мертвое тело, как полено или ком земли, родственники уходят, отвернувшись; его сопровождает только дхарма» [ЗМ., IV. 238–241]. Метабытие дхармы в материальном и загробном мирах рассматривалось главным средством *Спасения* индийца. «Постоянство, снисходительность, смирение, непохищение, чистота, обуздание чувств, благоразумие, знание Вед, справедливость и негневливость – образуют дхарму, обладающую десятью признаками» [ЗМ., VI. 92]. Праведный индиец должен всемерно стремиться развивать в себе добродетель.

Аскеты и брахманы задавали духовно-нравственный идеал дхармы. «Подвижники, аскеты, брахманы, сонмы носящихся на воздушных колесах, небесные тела и дайтьи – первое состояние, обусловливаемое благостью» [ЗМ., XII. 48]. «Жертвователи, риши, боги, Веда, звезды, годы, предки и садхьи – второе состояние, обусловливаемое благостью» [ЗМ., XII. 49]. «Настойчивый, кроткий, терпеливый, избегающий людей жестоких, не причиняющий вреда [живым существам] – следующий такому образу жизни завоевывает небо обузданием чувств и щедростью» [ЗМ., IV. 246].

Следует всемерно стремиться пребывать в благостном бытии дхармы и избегать зловредной реальности адхармы. «Если [душа] следует преимущественно дхарме, а адхарме – мало, она достигает счастья на небе, облеченная этими самыми элементами. Но если она предается главным образом адхарме, а дхарме – мало, она претерпевает, оставленная этими элементами, мучения, наложенные Ямой» [ЗМ., XII. 20–22]. «Где на глазах [у судей] дхарма губится адхармой, а правда – ложью, там гибнут [сами] судьи. Дхарма нарушенная – губит, дхарма сохраненная – охраняет, поэтому дхарма не должна быть нарушаема, чтобы нарушенная дхарма не покарала нас. Священная дхарма – бык (vr̥sa); кто препятствует ему, того боги называли презренным (vr̥sala); поэтому дхарму нарушать

нельзя. Единственный друг, который сопровождает даже после смерти, – дхарма, ибо все другое идет к равной гибели, вместе с телом» [ЗМ., VIII. 14–17]. Надличностная реальность совершенной добродетели дхармы детерминирует деяния праведных индийцев. «То место, где сидят три брахмана, знающие Веду, и назначенный царем ученый брахман, называют «судом Брахмы». Но где дхарма, пораженная адхармой, проникает в суд и судьи преступление не пресекают, там судьи (sabhasad) поражаются [той же адхармой]» [ЗМ., VIII. 8–12].

Учение о дхарме многие столетия стало важным средством нравственного поведения индийцев. Для благочестивого индийца главной жизненной целью было следование нормам дхармы своей варны, которая обеспечивала благоприятный цикл человеческого существования и перерождения в рамках строго установленного кастового распределения.

Аскетизм – основополагающая универсалия древнеиндийского Духа

В ЗМ. утверждается образцовый приоритет аскетизма, согласно которому, чувственно воспринимаемое жизненное бытие есть неподлинная реальность, которая, вызывая ненасытную жажду чувственных удовольствий, в результате ведёт к гибели человека. Поэтому для праведного индийца непреложной истиной становится требование всячески воздерживаться от чувственно-вожделеющих устремлений. «Желание никогда не угасает от наслаждения желанными предметами; как огонь от возлияния масла, оно еще больше возрастает. Если кто-либо достигает всех этих [чувственных наслаждений] и кто-нибудь отрекается от всех них, [то] отречение от желаемых предметов предпочитается приобретению» [ЗМ, II. 94–95]. «Желание не похвально, но в этом мире нет отсутствия желания, ибо на этом желании основано изучение Вед, исполнение ведийских обрядов. Желание имеет корень в представлении о выгоде, жертвоприношение имеет происхождение в представлении о выгоде, обеты и дхарма, предписывающая воздержание, – все считаются родившимися от представления о выгоде. В этом мире никогда не увидишь что-либо, сделанное при отсутствии желания [награды]; ведь все, что [человек] делает, исполнено из желания» [ЗМ, II. 2–4]. «Мудрому надо старательно обуздывать органы чувств, вступающие в контакт с соблазнами внешнего мира, как вознице – коней» [ЗМ, II. 88].

Согласно ЗМ., индуист должен вести непримиримую борьбу с телесными вожделениями. Надо днем и ночью усердно заботиться об обуздании чувств, ибо [только] обуздавший чувства может заставить подданных пребывать в повиновении» [ЗМ., VII. 44]. «Ни [изучение] Вед, ни щедрость [в милостыне], ни жертвоприношение, ни воздержание, ни аскетизм никогда не ведут к успеху [человека], имеющего характер, оскверненный [чувственностью]» [ЗМ., II. 97]. Борьба правоверного ин-

дийца против чувственных устремлений должна носить всеобщий характер. «Но если один из всех органов ускользает [от контроля], то мудрость ускользает от него, как вода из [открытой] ноги меха. Подчинив совокупность органов и подчинив также разум, он достигает всех целей, [даже] не изнуряя усиленно тело» [ЗМ., II. 99–100].

В ЗМ. приводятся главные пороки несправедливого образа жизни. «Охота, игра в кости, спанье днем, злословие, женщины, пьянство, пение, музыка, танцы и бесцельное путешествие – группа из десяти [пороков], порожденных желанием. Доносительство, насилие, вероломство, зависть, гневливость, нарушение [прав] собственности (arthadusana) и оскорбление словом и палкой – группа из восьми [пороков], порожденных гневом. Ту жадность, которую все мудрецы определили как корень их обеих, надо старательно преодолевать; обе эти группы происходят от нее. Пьянство, игра в кости, женщины и охота – по порядку [перечисления] – эту четверку надо считать наихудшей в группе [пороков], порожденных желанием» [ЗМ., VII. 47–50].

Исходя из многовекового опыта суровых подвижников риши, для индийцев единственным средством *Спасения* является строгий и последовательный аскетизм. «Мудрыми, обнаружившими Веду, было объявлено, что это все благо богов и людей имеет в аскетизме начало, в аскетизме – середину, в аскетизме – конец» [ЗМ., XI. 235]. «Если в его душе при совершении какого-либо деяния остается тяжесть, тогда надо исполнять аскетический подвиг до тех пор, пока она не будет удовлетворена» [ЗМ., XI. 234]. При этом аскетизм понимался весьма расширительно. «Аскетизм для брахмана – [приобретение священного] знания, аскетизм для кшатрия – охрана [народа], аскетизм для вайшия – хозяйственная деятельность (vartta), аскетизм для шудры – услужение (sevana)» [ЗМ., XI. 236].

Расширенное понимание аскетизма, требовавшего воздерживаться от мирских устремлений, обеспечивало благополучное существование. «Лекарства, здоровье, знание и разного рода божественное состояние достигаются именно аскетизмом, ибо для них аскетизм – средство достижения успеха» [ЗМ., XI. 238]. Более строгая аскеза вела к духовно-нравственному очищению, освобождению от грехов. «Совершившие великий грех и остальные, совершающие недостойные дела, освобождаются от греха хорошо исполненным аскетическим подвигом» [ЗМ., XI. 240]. «Какой бы грех ни совершали люди мыслями, словами и делами, люди, богатые аскетическими подвигами, быстро сжигают все именно аскетизмом» [ЗМ., XI. 242]. «Риши, имеющие обузданную душу, питающиеся плодами, корнями и воздухом, именно благодаря аскетизму созерцают три мира с [находящимися в нем] движущимися и недвижущимися существами» [ЗМ., XI. 237]. «Небожители принимают жертвы и исполняют желания [только] брахмана, очистившегося именно аскетизмом» [ЗМ., XI. 243]. Всё живое от мала до велика может достигнуть небесного существования силой аскетизма. «Ползающие насекомые, змеи, летающие насекомые, скот,

птицы и недвижущиеся живые существа достигают неба силой аскетизма» [ЗМ., XI. 241].

В конце 1-го тыс. до н.э. в древнеиндийской ментальности аскетизм приобрёл универсальное значение, с помощью технологии которого предполагалась возможность достигнуть любых целей. Поэтому даже могущественные боги, чтобы достигнуть весьма незначительной цели, которую они могли осуществить посредством материальной деятельности, тысячи лет занимались суровой аскезой. Брахма говорил: «Таким образом, все это – недвижущееся и движущееся – было произведено этими, обладающими великой душой, посредством аскетизма и по моему повелению, согласно карме» [ЗМ., I. 41]. В ЗМ. утверждается, что даже «владыка Праджапати создал эту шаштру именно посредством аскетизма; риши также постигли Веды только посредством аскетизма. Боги, познав святое происхождение всего этого [благодаря] аскетизму, признают великое значение аскетизма» [ЗМ., XI. 244–245]. В деяниях индийских богов аскетизм приобрёл характер механической технологии, посредством которой они могли достигнуть любой цели, хотя по своему божественному статусу всемогущества они в таковой не должны были нуждаться.

Утверждение аскетизма в умерщвлении плотских желаний, как общеиндийского идеала, было для большинства индийцев недостижимым, когда приходилось ежедневно в мирской жизни бороться за выживание.

Молитва «Ом» – главное средство мистически-метафизической связи с Богом

Для древних индийцев самым проверенным средством достижения сокровенной связи с бытием *Брахмана-Атмана* на протяжении тысячелетий была высшая и самая высоко чтимая молитва «Ом». ЗМ. закрепляет эту в высшей степени значимую традицию. «Всегда – в начале и в конце [чтения] Веды – надо произносить слог “Ом”» [ЗМ., II. 74]. «Брахман, изучивший Веду, произносящий утром и вечером этот слог «Ом» (aksara) и этот [гимн «Савитри»], предваряемый [произнесением] священных слов (vyaḥrti), достигает заслуги, [приобретаемой чтением] Вед. Дваждырожденный, повторяя эту триаду тысячу раз [ежедневно] вне [селения], через месяц освобождается даже от великого греха, как змея от кожи. Пренебрегающий [произнесением] этого стиха и своевременным [исполнением] присущих ему обрядов брахман. Да будет известно, что три негибнущие великие священные слова (mahāvyaḥni), предваряемые слогом «Ом», а также трехстопный (tripada) «Савитри» – уста Веды. Кто ежедневно неустанно повторяет его («Савитри») три года, тот соединяется с высшей брахмой, став подобным ветру, превратившись в эфир. Односложное слово [«Ом»] – высшая брахма, удержания дыхания – высший аскетический обет; но нет ничего выше «Савитри»; правдивость превосходит молчание. Все ведийские обряды, приношения на огне и [другие] жертвоприноше-

ния – исчезают, но да будет известно, что слог «Ом» – негибнущий, он – Брахма и Праджапати. Только произнесением молитвы шепотом брахман может достичь цели – здесь нет сомнения» [ЗМ., II. 78–87].

Высокую значимость и продуктивность молитвы «Ом» никогда и никому не нужно было доказывать. Следовало её исполнять, что было весьма непросто. «Шестнадцать удержаний дыханий, сопровождаемых [произнесением] священных слов и слога «Ом», исполненные ежедневно, очищают в течение месяца даже убийцу ученого брахмана» [ЗМ., XI. 249].

Для индийцев главным испытанным средством мистического устремления к Богу была совершенная молитва «Ом», которая требовала предельно искреннего благочестивого переживания.

Не убивай животных – сохраняй всё живое

Индуистское учение о дхарме требовало от индийца сохранять всё живое, которое рассматривалось в единстве с жизненным пространством людей. ЗМ. задаёт образец поведения праведного аскета: «Ради сохранения живых существ следует всегда, днем и ночью, ходить, рассматривая землю, даже когда тело страдает. Аскет, который ненамеренно губит днем и ночью живые существа, для очищения от [греха умерщвления] пусть, омывшись, совершит шесть удержаний дыхания» [ЗМ., VI. 68–69].

Принесение животного во время жертвоприношения не считалось убийством. «Сколько волос [на шкуре убитого] животного, столько раз убивающий животных из прихоти принимает насильственную смерть в будущих рождениях. Животные самим Самосушим созданы для жертвоприношения, жертвоприношение – для благополучия всего этого [мира]; поэтому убийство при жертвоприношении – не убийство» [ЗМ., V. 38–39].

Всякий совершивший убийство живого существа должен совершить покаяние. «Кто ради своего удовольствия причиняет вред безвредным существам, тот и живой и мертвый никогда не имеет удовольствий. Кто не желает причинять живым существам страдание от уз и смерти, [а желает] благополучия для всех, тот вкушает бесконечное блаженство» [ЗМ., V. 45–46].

В ЗМ. низшую касту людей уподобляли животным. В ЗМ. утверждалось: «Убив кошку, ихневмона, голубую сойку, лягушку, собаку, крокодила, сову или ворону, надо исполнять покаяние, [полагающееся] за убийство шудры» [ЗМ., XI. 132]. «При уничтожении тысячи [малых] живых существ имеющих кости, или целой повозки [животных] без костей надо исполнить покаяние, [полагающееся] за убийство шудры» [ЗМ., XI. 141].

В ЗМ. утверждается милосердное отношение ко всем живым существам, что не исключало жестокого отношения к людям низших слоёв общества.

Завершение праведной жизни в лесу

Брахманы выстроили образ жизни праведного домохозяина, в котором важное место занимал заключительный период его жизни отшельничества в лесу. Согласно ЗМ, «когда домохозяин увидит у себя морщины, седину и детей у детей – ему следует отправиться в лес... Взяв с собой священный огонь (agnihotra) и утварь, необходимую для приношения жертв на огне, выйдя из деревни в лес, пусть живет, имея обузданные чувства... Полагается носить шкуру или рубище (śiṅga), купаться вечером и утром, всегда иметь косу, бороду, волосы и ногти... Надо постоянно заниматься самостоятельным изучением Веды, [быть] смиренным, дружелюбным, внимательным, всегда дающим, [но] не берущим, имеющим сострадание ко всем живым существам» [ЗМ., VI. 2, 4, 6, 8]. «Он может есть зелень земную и водную, цветы, корни и плоды, имеющие происхождение от чистых деревьев, и жиры, имеющие происхождение от плодов. Следует избегать меда, разных видов мяса, грибов, растущих на земле» [ЗМ., VI. 13–14].

Требование ЗМ. проведения заключительного периода жизни в аскезе в лесу не носило универсальный характер, а было обращено к самым мужественным праведникам, чаще всего брахманам. «Пусть брахман, живущий в лесу, исполняет эти и другие обеты и различные наставления о достижении слияния с атманом, содержащиеся в Упанишадах» [ЗМ., VI. 29]. «Брахман, избавившись от тела одним из тех многих подвигов, [практикуемых] великими риши, свободный от печали и страха, прославляется в мире Брахмы. Проведя таким образом в лесах третью часть жизни, следует бродить четвертую часть жизни, отбросив мирские связи. Идя от ашрамы к ашраме, совершив жертвоприношения, обуздав органы чувств, истощившись [сбором] милостыни и [приношением] бали, бродячий аскет (pravrajān) после смерти блаженствует» [ЗМ., VI. 32–34].

Согласно ЗМ, жизнь в лесу требовала суровой аскезы. «Ради достижения успеха следует бродить одному, без спутников; поняв, что успех зависит от одного его, он достигает [успеха] и не покидается им» [ЗМ., VI. 42]. «Ему не следует иметь огонь и жилище... Глиняная чаша, корни дерева, лохмотья, одиночество и одинаковое отношение ко всему – таков признак освобожденного. Не следует желать смерти, не следует желать жизни; пусть он ожидает [свое] время, как слуга (bhṛtaka) – жалованье... Находя удовольствие во всем, относящемся к атману, будучи равнодушным, воздерживаясь от чувственных удовольствий, стремясь к достижению вечного блаженства, пусть бродит в этом мире в обществе самого себя... Имея обрезанные волосы, ногти и бороду, снабженный сосудом для милостыни, посохом и кувшином, пусть бродит всегда смиренный, не причиняя вреда живым существам» [ЗМ., VI. 43–45, 49, 52].

«Так, оставив дела, преданный исключительно своему делу, свободный от желаний, отречением искупая грехи, он достигает высшей цели» [ЗМ., VI. 96].

Суровая аскеза – занятие для избранных подвижников, большей частью происходивших из варны брахманов. Для большинства индийского населения, обременённого материальными и семейными заботами, деяния аскетов риши служили возвышенным идеалом, достижение которого для большей части индийского социума не представлялось возможным.

6.2. Жёсткая кастовая структура древнеиндийского общества

После завоевания ариями коренного населения полуострова Индостан в середине II тыс. до н.э. в новообразованных царствах сформировалась классовая структура, в которой господствующее положение занимали воины (кшатрии), из числа которых выделился слой жрецов (брахманов). Большую часть населения составляли арии и местные (вайшьи), занимавшиеся скотоводством и земледелием. Бесправных рабов и бедняков называли шудрами. В I тыс. до н.э. сложившиеся социальные отношения приобрели характер жёсткой системы, в которой переходы из низшей социальной группы (варны) в высшую был значительно затруднён, что существенно препятствовало социально-экономическому, духовному и в целом культурному развитию народов Древней Индии. Авторы ЗМ. утверждают, что «та страна, где появляются смешения, портящие варны, быстро погибает вместе с обитателями» [ЗМ., X. 61]. Вне кастового соотношения в древнеиндийском социуме статус человека не определён. «Человека, лишённого варны (*varapeta*), неизвестного [или] нечистого происхождения, неария, [хотя] по внешнему виду подобного арию, можно узнать по его делам. Подлость (*anaryata*), грубость, жестокость, неисполнение предписанных обязанностей обличают в этом мире человека нечистого по происхождению» [ЗМ., X. 57–58]. Этот человек рассматривается неполноценным. В ЗМ. жизненные цели и устремления представителей каждой варны строго определены и не подлежат нарушению. «Среди свойственных им занятий наиболее достойны: для брахмана – повторение Вед, кшатрия – охрана [подданных], для вайшья – хозяйственная деятельность» [ЗМ., X. 80]. «Ради средств существования для кшатрия [предписано] ношение меча (*castra*) и стрелы (*astra*), для вайшья – торговля, [разведение] животных, земледелие, но [их] дхарма – дарение, учение, жертвоприношение» [ЗМ., X. 79].

Устремления к более высокой духовности за пределы чётко очерченной ментальности варны было категорически запрещено, даже для

могущественных кшатриев. «Три дхармы брахмана не положены для кшатрия: обучение, жертвоприношение для других и третье – принятие [даров]» [ЗМ., X. 77]. Соблюдение кастового устройства древнеиндийского общества – одна из главных забот царской власти. Согласно ЗМ., «кто, низший по рождению (jati), из жадности живет занятиями высших, того царь, лишив имущества, пусть немедленно изгонит» [ЗМ., X. 96]. «Лучше своя дхарма, плохо исполненная, чем хорошо исполненная чужая, так как живущий [исполнением] чужой дхармы немедленно становится изгоем» [ЗМ., X. 97].

В конце I-го тыс. до н.э. брахманы достигли непререкаемого религиозного и магического могущества в Древней Индии. Не обладая политической властью, они умело диктовали свою волю. В социальной иерархии древнеиндийского общества они обустроили себе высшее положение, временами превышающее почитаемых богов. «Брахман – ученый или неученый – великое божество, равно как великое божество и огонь, – и использованный [при жертвоприношении], и неиспользованный» [ЗМ., IX. 317]. «Именно по происхождению брахман – божество даже для богов, а также авторитет для людей, так как для этого основанием является Веда» [ЗМ., XI. 85]. «Брахман считается творцом [мира], карателем, учителем, благодетелем; нельзя ни говорить ему [что-нибудь] неблагоприятное, ни обращаться к нему грубо» [ЗМ., XI. 35]. Согласно ЗМ., «обучение [Веде], изучение, жертвоприношение для себя, жертвоприношение для других, приношение даров: и получение [их] – шесть занятий брахмана» [ЗМ., X. 75]. В ЗМ. брахманы провозгласили три их высших приоритета недостижимыми для кшатриев. «Три дхармы брахмана не положены для кшатрия: обучение, жертвоприношение для других и третье – принятие [даров]» [ЗМ., X. 77].

Создавая законодательный документ ЗМ., брахманы постулировали высшую значимость варны брахманов. «Брахман – ученый или неученый – великое божество, равно как великое божество и огонь, – и использованный [при жертвоприношении], и неиспользованный» [ЗМ., IX. 317]. «Брахман считается творцом [мира], карателем, учителем, благодетелем; нельзя ни говорить ему [что-нибудь] неблагоприятное, ни обращаться к нему грубо» [ЗМ., XI. 35]. «Именно по происхождению брахман – божество даже для богов, а также авторитет для людей, так как для этого основанием является Веда» [ЗМ., XI. 85]. Праведному брахману всё позволено, потому что он не может загрязниться. «Брахман, не прибегающий к образу жизни вайшья, придерживающийся своего пути, мучимый недостатком средств существования, гибнущий, может исполнять такую дхарму: брахман, попавший в беду, может принимать [подавание] от всякого; согласно дхарме его чистота не может загрязниться» [ЗМ., VIII. 101–102]. «Потеря жизни без надежды на вознаграждение ради брахмана, ради коровы, при защите женщин и детей – действие, обеспечивающее блаженство для отверженных (bahya)» [ЗМ., X. 62].

Реальной политической властью древнеиндийских государствах обладали воины кшатрии. ЗМ. провозглашают: «Брахман считается корнем дхармы, кшатрии – [ее] вершиной» [ЗМ., XI. 84]. «Высшая дхарма кшатрия – охрана подданных, ибо царь, вкушающий перечисленные плоды, [тем самым] принимает на себя обязательство по исполнению дхармы» [ЗМ., VII. 144]. «Кшатрий, попавший в беду, может существовать всеми этими [средствами]; но ему никогда не следует даже думать о более высоком образе жизни» [ЗМ., X. 95].

В ЗМ. горделивый брахманы провозглашали, что бедняки шудры должны влачить нищенское рабское существование всегда без надежды на улучшение своей бедственной жизни. «Местожителство чандалов и швапачей [должно быть] вне селения, утварь, использованная ими, должна выбрасываться [другими], имуществом их [должны быть только] собаки и ослы, одеждами – одеяния мертвых, пища [должна им даваться] в разбитой посуде, украшение [их должно быть] из железа, и они должны постоянно кочевать. Человеку, исполняющему дхарму, не следует общаться с ними; их дела [должны решаться] между ними, браки – с подобными им. Их пища должна быть даваема им другими в разбитой посуде; ночью им не полагается бродить по деревням и городам. Днем они, отмеченные по приказу царя знаками, могут входить [туда] для исполнения работ, и пусть уносят трупы [людей], не имеющих родственников: таков порядок» [ЗМ., X. 51–55]. «Шудра не должен накапливать богатств (dhana) даже имея возможность [сделать это], так как шудра, приобретая богатство, притесняет (badhate) брахманов» [ЗМ., VIII. 129]. Для брахманов шудры были подобны животным, червям и насекомым. Они провозглашали всем в Индии: «[Существа] неподвижные, черви, насекомые, рыбы, змеи с черепахами, скот, шакалы – это самое низкое состояние, обусловленное темнотой. Слоны, лошади, презренные шудры и млеччи, львы, тигры и кабаны – среднее состояние, обусловленное темнотой» [ЗМ., XII. 42–43].

Высокомерные брахманы полагали, что шудры должны обладать низшей степенью благочестия. По их мнению, «[шудры], желающие исполнять дхарму, знающие дхарму, следуя образу жизни благочестивых – без произнесения мантр, – не совершают греха, [а] заслуживают похвалы» [ЗМ., VIII. 127]. «Чем более шудра, свободный от зависти, следует образу жизни добродетельных, тем более он, свободный от порицания, преуспевает в этом и в ином мире» [ЗМ., VIII. 128].

Все иные народы не имеют высоко умных брахманов и переполнены недостойными шудрами, что приводит их к неизбежной гибели. «Та страна, которая населена главным образом шудрами, полная неверующими (nastika), лишенная дваждырожденных, – быстро гибнет, измученная голодом и болезнями» [ЗМ., VIII. 22].

Кастовая система построения индийского общества заморозила социальное и духовно-нравственное развитие индийской культуры на две

тысячи лет, превратив его в отсталое культурно-историческое образование.

*«День и ночь женщины должны находиться
в зависимости от своих мужчин»*

ЗМ. закрепляют подчинённое положение женщины в индийском обществе. «Женщиной – в детском возрасте, молодой или даже пожилой – никакое дело не должно исполняться по своей воле, даже в [собственном] доме. В детстве ей полагается быть под властью отца, в молодости – мужа, по смерти мужа – [под властью] сыновей: пусть женщина [никогда] не пользуется самостоятельностью (svatantrata). Пусть она никогда не желает разлуки с отцом, мужем и сыновьями; оставляя их, женщина делает заслуживающими презрения обе семьи [– свою и мужа]. [Ей] надо быть всегда веселой, искусной в домашних делах, имеющей хорошо вычищенную утварь и экономной в расходах. Кому бы ни отдал ее отец или, с разрешения отца, брат, ей следует повиноваться ему при жизни и не пренебрегать им после его смерти» [ЗМ., V. 147–151].

По мысли брахманов, поскольку женщина глупа, неустойчива в своих страстях и предпочтениях, то она не может самостоятельно вести праведный образ жизни, то за ней следует тщательно присматривать и опекать. «Природа женщин в этом мире вредоносна (dusana) для мужчин; по этой причине мудрые остерегаются женщин, ибо женщина способна повести по неверному пути в [этом] мире [не только] глупца, но даже ученого, подверженного власти страсти и гнева (kamakrodhavacanuga)» [ЗМ., II. 213–214]. «Следует установить опеку для женщин бездетных, лишившихся семьи, для жен и вдов, верных мужьям, и для больных» [ЗМ., VIII. 28]. «День и ночь женщины должны находиться в зависимости от своих мужчин, ибо, [будучи] приверженными к мирским утехам, они должны быть удерживаемы в их желаниях... Женщины особенно должны быть оберегаемы от дурных наклонностей, даже от незначительных, ибо неберегаемые женщины приносят горе двум семействам... Муж, проникнув в жену и став зародышем, возрождается в этом мире; ибо женская сущность жены состоит в том, что он возрождается в ней... Женщины, [даже] заточенные, [даже охраняемые] людьми, достойными доверия, [все равно что] неохраняемые: хорошо охраняемы те, которые сами себя охраняют... Вследствие приверженности к мужчинам, непостоянства и природного бессердечия они в этом мире изменяют мужьям, даже тщательно охраняемые. Зная такую их природу, созданную Праджапати, [всякому] человеку следует предпринимать крайнее старание к их охране. Ману оставил на долю женщин ложе, сиденье, украшение, похоть, гнев, подлость, зловредность характера и дурное поведение. Для женщин не существует обряда, сопровождаемого чтением мантр: такова установленная дхарма» [ЗМ., IX. 2, 5, 8, 12, 15–18].

Женщина должна почитать своего мужа, как бога, и верно ему служить. «Муж, [даже] чуждый добродетели, распутный или лишенный добрых качеств, добродетельной женой должен быть почитаем, как бог. Для жен не существует отдельно жертвоприношения, обета, поста; в какой мере она повинуется мужу, в такой же она прославляется на небе. Добродетельная жена, желающая достичь [после смерти] местопребывания мужа, пусть не делает ничего неприятного для получившего ее руку, – как живущего, так и умершего» [ЗМ., V. 154–156]. Даже в загробном мире подчинённое положение женщины по отношению к мужу сохраняется. Пределом её мечтаний было достигнуть местопребывания мужа. «Та, которая, имея обузданные мысли, слова и тело, не изменяет мужу, достигает [после смерти] местопребывания мужа и называется добродетельными «добродетельной» (sadhvi). Вследствие такого поведения женщина, имеющая обузданные мысли, слова и тело, достигает в этом мире высшей славы, а в будущем – местопребывания мужа» [ЗМ., V. 165–166].

Дхарма женщины быть терпеливой, почтительной, исполнительской, целомудренной. «Ей полагается до смерти быть терпеливой, чистой, целомудренной, желающей [исполнить] ту высочайшую дхарму, которая [предписана] для жен, имевших только одного мужа. Многие тысячи целомудренных с юности брахманов достигли неба, [даже] не оставив потомства. Добродетельная жена, пребывающая в целомудрии после смерти мужа, достигает неба, даже не имея сыновей, как те целомудренные. Но жена, которая из желания [иметь] потомство, нарушает [обет верности умершему] мужу, встречает презрение в этом мире и лишается местопребывания мужа [на небе]» [ЗМ., V. 158–161]. «Рождение потомства, воспитание рожденного, [а также] повседневная жизнь людей во всех подробностях – {в этом} женщина очевидная основа. Потомство, священные обряды, услужение, высшее телесное наслаждение, а также достижение неба для предков и для себя – зависят от жен. Та, которая, обуздывая мысль и тело, не изменяет мужу, достигает [после смерти] миров мужа и называется добродетельною “садхви”» [ЗМ., IX. 27–29].

Своеобразие письменного источника ЗМ. выражается в том, что его содержание имело императивный характер законодательного документа, который требовал неукоснительного исполнения, нарушение требований которого чревато суровым наказанием, которое в мировой практике народов служит поддержанию существующего порядка. «Весь мир подчиняется [только] посредством Наказания, ибо трудно найти человека чистого; ведь только из страха Наказания весь мир служит пользе. Боги, данавы, гандхарвы, ракшасы, [существа], летающие и ползающие, служат пользе только принуждаемые Наказанием. Все варны испортились бы, все преграды (setu) были бы сокрушены, и произошло бы возмущение всего народа от колебания [наложении] Наказания» [ЗМ., VII. 22–24]. В Древней Индии исполнение справедливого наказания возложено на царя. «Наказание – царь, оно – мужчина, оно – вождь (netar) и оно – каратель

(casitar); оно считается обеспечением четырех ашрам. Наказание правит всеми людьми. Наказание же охраняет, Наказание бодрствует; когда все спят; мудрые объявили Наказание [воплощением] дхармы» [ЗМ., VII. 17–18]. «Накладывающим его объявили царя – правдивого, поступающего осмотрительно, мудрого, знающего [значение] дхармы... Так как Наказание обладает великой энергией и с трудом может быть использовано неопытными, то царя, отклоняющегося от дхармы, оно губит вместе с родственниками... Наказание может быть наложено чистым, правдивым, следующим тому, что сказано в шастрах, имеющим хороших помощников и умным. В своей стране надо вести себя правильно, строго наказывать врагов, быть прямым по отношению к верным друзьям, преисполненным терпения к брахманам» [ЗМ., VII. 26, 28, 31–32].

Таким образом, в ходе завершения формирования индуистского мировосприятия и образа жизни ЗМ. выполняли двойную функцию – закрепления комплекса индуистских представлений о богах Шиве и Вишну, Брахмане и Атмане, пуруше и других, а также императивного правового установления кастовой системы социальных отношений в индийском обществе.

6.3. Систематизация любовных отношений в «Камасутре»

В древнеиндийском комплексе важное место занимает «Камасутра» (далее – Кам.), которая рассматривается как наука, дающая систематические представления об одной из главных областей жизнедеятельности индийцев. **Камасутра** – основополагающий труд (64 главы) в санскритской литературе в области любовных отношений, автором которой считается индийский учёный Малланага Ватсьяяна, проживавший в эпоху Гуптов в III–IV вв. н.э. В «Камасутре» аскет-молчальник Ватсьяяна занятия сексом называл «божественным единением» (!). Во вступительной части своего творения Ватсьяяна указывает на важное значение науки Кам., в создании которой принимали участие великие риши. «Слуга Махадевы Нандин преподавал отдельно наставление в каме в тысяче частей. Ауд-далаки Шветакету сократил его до пятисот частей. Далее Бабхравья Панчала снова сократил его до полутора части в семи разделах». Ватсьяяна учит, что знание науки Кам. должно быть доступно всем. Мужчины должны тщательно изучить разделы Кам., а женщины пусть изучают её в юности, а замужем – по желанию супруга.

Отвлекаясь от рассмотрения изодранных сексуальных технологий в любовных взаимоотношениях между мужчинами и женщинами, представленных в Кам., в настоящем исследовании важное значение имеет

культурологическая оценка экзистенциальной реальности «камы» в жизни индийцев. Вполне очевидно, что в жизненном мире индийцев сфера любовных отношений занимала одно из ведущих мест, которая в общественном сознании пользовалась всеобщим почитанием и поддержкой. С детских лет юноши и девушки были большими специалистами в любовных делах, по мере приобретения опыта набирая и совершенствуя своё сексуальное мастерство. Боги Шива, Вишну, Кришна и даже суровые аскеты риши выступали «пропагандистами» «божественного единения» мужчины и женщины.

Таким образом, Кам. способствовала распространению изощрённых сексуальных отношений в индийском социуме, которые в мирском бытии индийцев приобретали первостепенное значение.

6.4. «Артхашастра» – всеобъемлющий закон социальной жизни древних индийцев

«Артхаша́стра» – древнеиндийское политическое произведение, наставления царю для правильного управления страной, составителем которого считается Каутилья. **Каути́лья** (Чанакья, Вишнугупта; ? – ок. 283 г. до н.э.) – знаменитый брахман, способствовал восшествию на престол Чандрагупты Маурья (321–207 г. до н.э.), наставником которого он являлся.

В «Артхашастре» нашёл отражение процесс социальной структуризации древнеиндийского общества по варнам и различным слоям населения. Нарушение кастовых установлений было строго наказуемо. Каутилья пишет: «Закон для брахмана – учение, обучение, жертвоприношения для себя и для других, раздача даров и их получение. Закон для кшатрия – учение, жертвоприношение, раздача даров, добывание средств к жизни военным делом и охрана живых существ. Закон для вайшьи – учение, жертвоприношение, раздача даров, земледелие, скотоводство и торговля. Закон для шудры – послушание и ведение хозяйства в повиновении у дваждырождённых, ремесло и актерство. Закон для домохозяина – добывание средств к жизни соответствующей ему работою, брак в равной семье, но с разными предками, (после брака) половые сношения в установленном время, раздача даров богам, предкам, гостям, слугам и поедание остатков от жертвоприношений. Закон для ученика – учение, поддержание священного огня, омовения, обет нищенства, служение учителю до конца жизни, после его смерти сыну учителя или соученику. Закон для удалившегося в лес – половое воздержание, ложе на земле, ношение косы, одевание в антилоповую шкуру, поддержание жертвенного огня, омовения, почитание божеств, предков, гостей и лесная пища. Закон

для странствующего отшельника – обуздание чувств, прекращение (всяких) действий, отсутствие собственности, прекращение общения с людьми, принятие милостыни, жизнь в лесу в разных местах, чистота внешняя и внутренняя. Закон для всех – отсутствие насилия, правдивость, чистота, независтливость, незлобивость, прощение и терпение. Соблюдение (каждым) своего закона ведет на небо и к вечности. При его нарушении мир погибает от смешения каст. Поэтому пусть царь не допускает нарушения своего закона живыми существами, ибо соблюдающий свой закон радуется здесь и после смерти. Ведь мир с твердо установленными разграничениями между ариями, при установлении каст и ступеней жизни, охраняемый тремя ведами, процветает и не гибнет». Строгая детальная регламентация жизнедеятельности различных слоёв индийского общества по видимости обеспечивала его гармоническое единство. В действительности закрепляла угнетение богатой аристократии бедняков.

В конце I тыс. до н.э. в жизни каждого индийца от могущественного царя до последнего шудры было всё определено в их образе жизни, деятельности, верованиях и представлениях, что существенно ограничивало их духовное развитие мирскими интересами и устремлениями. Каутилья авторитетно обязывал представителей брахманов, кшатриев и вайшьев овладевать учением, которое представляло собой комплекс архаических гимнов РВ., умозрительного знания У., АВ. и Мхб., который был практически не связан с осмыслением материальной и социальной действительности.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Четыре этапа развития брахманистского древнеиндийского *Духа* нашли отражение в Ригведе, Упанишадах, Атхарваведе, Махабхарате и других. В гимнах Ригведы запечатлено архаическое натуралистически-силовое мировосприятие брахманов в XV–VII вв. до н.э. В VI–III вв. до н.э. аскеты брахманы в Упанишадах активно занимались построением философской конструкции всего сущего, в которой мыслительные конструкты «Брахман», «Атман», «Праджапати», «пуруша», «Рич» и другие имели определяющее значение. В совокупности они создавали своеобразный мыслительный «кокон», который не только не отображал построение материального и социального миров и их развитие, но и создавал мыслительную границу, закрывавшую доступ к изучению объективного мира. Текст Атхарваведы имеет двойственный характер, потому что гимны АВ. отображают как движение философской мысли риши в русле традиции Упанишад, так и колдовские заговоры, отображавшие процесс формирования магического дискурса брахманов. Многотомная Махабхарата представляет собой образно-мыслительное завершение развития древнеиндийского *Духа* в I тыс. до н.э. в ходе формирования индуистского ценностно-мыслительного мышления и мировосприятия.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Аль-Худжвири. Раскрытие сокрытого за завесой. Старейший персидский трактат по суфизму. М., 2004.
2. Атхарваведа (Шаунака). В 3-х т. М., 2007.
3. Библия. Синодальный текст.
4. Брихадараньяка упанишада // Упанишады. В 3-х кн. Кн. 1. М., 1992.
5. Бхагавадгита. СПб., 2000.
6. Ватсьяна Малланага. Камасутра. М., 1993.
7. Генон Р. Избранные произведения: Человек и его осуществление согласно Веданте. Восточная метафизика. М., 2004.
8. Генон Р. Избранные сочинения: Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотерика Данте. М., 2003.
9. Жизнь Викрамы или 32 истории царского трона. М., 1960.
10. Законы Ману. М., 2002.
11. История и культура Древней Индии: Тексты. М., 1990.
12. Св. Брянчанинов И. Отечник // Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. В 6-ти т. М., 2004.
13. Костюченко В. С. Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983.
14. Литература древнего Востока, Иран, Индия, Китай (тексты). М., 1984.
15. Литман А. Д. Современная индийская философия. М., 1985.
16. Махабхарата. Адипарва. Кн. 1. СПб., 2006.
17. Махабхарата. Сабхапарва или книга о собрании. Кн. 2. СПб., 2007.
18. Махабхарата. Араньякапарва («Лесная»). Кн. 3. М., 1987.
19. Махабхарата. Ашвамедхикапарва или О жертвоприношении коня. Кн. 14. СПб., 2003.
20. Махабхарата. Философские тексты. Вып. V, кн. 1. («Мокшадхарма»). Алма-Ата, 1983.
21. Махабхарата. Философские тексты. Вып. V, кн. 2. («Нараяния»). Алма-Ата, 1984.
22. Мифологический словарь. М., 1991.
23. Мифы Древней Индии. Бхагавадгита. СПб., 2000.
24. Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2-х т. М., 1980.
25. Мифы и легенды народов мира. Восточная и Центральная Азия М., 2004.
26. Неру Дж. Взгляд на всемирную историю. В 3-х т. Т. 1. М., 1981.
27. Неру Дж. Открытие Индии. В 2-х кн. Кн. 1. М., 1989.
28. Ольденбург С. Ф. Культура Индии. М., 1991.
29. Паисий Афонский, старец. Страсти и добродетели. Т. 5. М., [б/г]
30. Преподобный Иоанн. Лествица. М., 2002.
31. Радхакришнан С. Индийская философия. В 2-х т. Ирпень, 2005.

- 32.Ригведа.Мандалы I–IV. М., 1989.
- 33.Ригведа. [Электронный ресурс]. – Режим доступа к документу: rigveda–tvр2.
- 34.Садгуру Шивайя Субрамуниясвами. Танец с Шивой. Современный катехизис индуизма. К. ; М., 2001.
- 35.Слова подвижнические аввы Исаака Сирина. М., 2002.
- 36.Слова преподобного Симеона Нового Богослова. В 2-х ч. М., 2001.
- 37.Сомадева. Океан сказаний. М., 1981.
- 38.Старец Иосиф Ватопедский. Афонское свидетельство. М., 2009.
- 39.Старец Иосиф Ватопедский. Изложение монашеского опыта.
- 40.Старец Иосиф Исихаст. Полное собрание творений. М., Ахтырка, 2016.
- 41.Сутта Амбаттха. ДН 3.
- 42.Аль-Худжвири. Раскрытие сокрытого за завесой. Старейший персидский трактат по суфизму. М., 2004.
- 43.Упанишады. В 3-х кн. Кн. 2. М., 1992.
- 44.Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов. В 3-х т. Т. 1. (Раздел 1: Переводчики). М., 1991.
- 45.Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов. В 3-х т. Т. 2. (Раздел 2: Толкователи). СПб., 2005.
- 46.Чхандогья упанишада // Упанишады. В 3-х кн. Кн. 3. М., 1992.
47. Коран. Пер. И. В. Пороховой. М., 2007.
- 48.«Ваттхугатха» сутта («Пролог», Снп 5)

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Атхарваведа – АВ.
Законы Ману – ЗМ.
Махабхарата – Мхб.
Ригведа – РВ.
Вишну-Пурана – ВП.
Шива-пурана – ШП.
Айтарея-упанишада – Айт.
Брихадараньяка упанишада – Бр.
Ваджрасучика-упанишада – Вадж.
Десятая мандала Ригведы – М-10.
Катха-упанишада – Кат.
Каушитаки-упанишада – Кау.
Кена-упанишада – Ке.
Майтри-упанишада – Мт.
Маханараяна-упанишада – Мах.
Мундака-упанишада – Му.
Тайттирия упанишада – Тай.
Чхандогья упанишада – Ч.
Шветашватара упанишада – Шв.

