**Характерные черты индийских философских систем**

Философия страны - это цвет ее культуры и цивилизации. Она возникает из идей, господствующих в данной стране, и поэтому всегда, хотя и бессознательно, носит национальный характер. Несмотря на то, что различные школы индийской философии отличаются разнообразием взглядов, мы можем обнаружить в них общие черты индийской культуры. Вкратце эту общность можно назвать общностью моральных и религиозных взглядов. Чтобы понять это, следует рассмотреть главные черты различных школ и выявить общие моменты, указывающие на сходство этих школ.

Основным и наиболее замечательным моментом сходства, о котором мы уже частично упоминали, является тот факт, что все системы рассматривают философию как практическую необходимость и развивают ее как руководство к достижению наилучшей жизни.

Цель философской мудрости не в простом удовлетворении интеллектуальной любознательности, а главным образом в достижении лучшей жизни, освещаемой дальновидностью, предвидением, глубокой проницательностью. Поэтому у индийских писателей стало обычаем объяснять в начале своего произведения, в какой мере оно послужит конечным целям человека.

Однако следует иметь в виду, что наличие практических мотивов не ограничивает сферу индийской философии только этикой и теологией, как это кажется некоторым западным критикам. Ее сфера стольже обширна, как и любой философии, возникшей на почве теоретических интересов; более того, по своим теоретическим основам некоторые отрасли индийской философии, такие, как метафизика, теория познания и логика, не уступают ни одной из философских систем Запада.

Причины, обусловливающие в индийской философии преобладание практических мотивов, заключаются в том, что движущей силой каждой системы - принадлежит ли она к проведийской или антиведийской философии - являются идеи, возникающие из душевной тревоги при виде того зла, которое властвует в этом мире. Философия стремится понять источник этого зла, истинную природу вселенной и смысл человеческой жизни, с тем чтобы отыскать средства для полного уничтожения человеческих страданий.

Склонность ума видеть темные стороны вещей обычно называется пессимизмом. Индийскую философию часто критикуют как пессимистическую и потому вредную для практической жизни. Насколько справедлива эта критика, будет видно из содержания данной книги. Однако уже здесь нужно заметить следующее. Индийская философия пессимистична в том смысле, что ее произведения пронизаны чувством неудовлетворенности и беспокойства за существующее положение вещей. Она показывает и со всей решительностью утверждает, что жизнь, протекающая бездумно, является просто игрой слепых инстинктов и мелких неудовлетворенных желаний; такая жизнь неизбежно имеет конец и проходит несчастно. Но ни одна система индийской философии не останавливается на этом представлении жизни как трагедии. В древней Индии даже драма редко оканчивалась трагично, что, быть может, имеет более чем только литературное значение. Индийская философия не ограничивается лишь указанием, и притом безжалостным, на несчастья, от которых мы страдаем вследствие своей близорукости; она вселяет также надежду на избавление от страданий. Четыре благородные истины, составляющие сущность просветления Будды, обобщают и выражают собой те взгляды, которые в известном смысле действительно присущи каждой школе индийской философии, а именно: есть страдание, есть причина страдания, есть возможность прекращения страданий и есть путь к прекращению страданий. Пессимизм в индийских системах является только начальной, но не конечной стадией учения. Влияние такого пессимизма на жизнь более полезно, чем влияние некритического оптимизма.

Вера в 'вечный моральный порядок' господствует на протяжении всей истории индийской философии; исключением из этого являются только материалисты чарваки. В атмосфере такой веры развивались все системы индийской философии - ведийские и неведийские, теистические и атеистические. Эта вера в некий порядок, то есть в закон, который устанавливает упорядоченность и справедливость и действие которого распространяется на богов, небесные тела и все созданное, пронизывает собой все поэтическое воображение пророков Ригведы, называвших этот нерушимый моральный порядок 'Рита'. Эта идея постепенно оформляется:

а) в школе мимансы - в концепцию апурвы, то есть закона, который гарантирует в будущем наслаждение плодами исполняемых теперь ритуалов; б) в школе ньяя-вайшешики - в теорию адришты. то есть невидимого начала, влияющего даже на материальные атомы и приводящего предметы и события в соответствие с моральными принципами; в) в общую концепцию кармы, которая разделяется всеми индийскими системами.

Закон кармы в различных аспектах можно рассматривать как закон сохранения моральных ценностей, закон о достоинствах и недостатках поведения; он означает, что проделанная работа не пропадает даром и что все происходящее с человеком суть не что иное, как результат его собственных деяний. Закон кармы признается шестью ортодоксальными школами, а также джайнистами и буддистами. В своей простейшей форме закон кармы означает, что все поступки индивида, хорошие или плохие, вызывают и соответствующие им последствия в его жизни, если эти поступки совершаются с желанием получить от них плоды. Этот закон помогает нам объяснить различия в судьбах отдельных людей, живущих в одинаковых условиях, различия весьма поразительные и неожиданные. Нередко мы встречаем людей, родившихся и воспитывавшихся в одинаковых условиях, но достигших разного положения в жизни и получающих неодинаковое количество удовольствий. Одни люди счастливы, а другие несчастны, одни - образованны, другие - невежественны. Мы видим также, что некоторые добродетельные люди страдают, а многие порочные - благоденствуют. Как следует объяснить эти перетасовки ианомалии в нашей жизни на земле? Мы приходим к выводу, что некоторые из них, очевидно, порождены различными действиями, совершенными нами при жизни. Но многие из них нельзя объяснить ссылкой на поведение в этой жизни. Таким образом, если признается, что некоторые хорошие или плохие поступки должны вызывать определенные, хорошие или плохие, последствия в этой жизни, то совершенно разумным будет и утверждение, что все деяния - прошлые, настоящие и будущие - дадут надлежащие результаты в этой или другой жизни действующих индивидов. Закон кармы есть именно этот общий моральный закон, который управляет не только жизнью и судьбой всех отдельных существ, но даже порядком и устройством физического мира.

Слово 'карма' означает как сам закон, так и силу, которая порождается действием и обладает потенцией, способностью приносить плоды. 'Карма' во втором смысле классифицируется различно. Согласно одному принципу, разновидности кармы чаще всего подразделяются на а) те, которые еще не начали приносить плоды (анарабдха карма), и б) те, которые уже начали приносить плоды, как, например, тело и его свойства (арабдха или прарабдха карма). С другой стороны, анарабдха карма может подразделяться на два класса, соответственно тому, накоплена ли она в прошлой жизни (практана или саньчита карма) или приобретается в этой жизни (криямана или саньчиямана карма).

Представители некоторых систем индийской философии (например, системы ньяя-вайшешики) считают, что закон кармы находится под руководством и контролируется богом - верховным существом, сотворившим мир в соответствии с этим законом. Таким образом, утверждается, что адришта, то есть имеющиеся налицо достоинства и недостатки кармы отдельных душ, не может сама по себе вести к надлежащим следствиям, потому что она (адришта) является неразумным, лишенным сознания началом. Тот, .. кто контролирует нашу адришту и распределяет все радости и печали нашей жизни в соответствии : с нашей кармой,- это бог. В некоторых других системах - например, в системах джайнизма, буддизма, санкхьи и мимансы - закон кармы является автономным и действует независимо от воли бога. Согласно этим системам, происхождение и устройство вселенной можно объяснить с помощью закона кармы без предположения о бытии бога.

Но следует отметить, что какой бы ни был статус закона кармы, он имеет ограниченную сферу применения в области действий, совершаемых под влиянием обычных страстей и повседневных желаний. Все действия, ведущиеся ради получения некоторых выгод в настоящем или в будущем, управляются этим законом. Подобно тому, как жареное семя не прорастает, так и бескорыстные, бесстрастные действия, если они вообще возможны, не приводят ни к каким - хорошим или плохим - результатам в чьей-либо жизни. Таким образом, закону кармы подвержены те индивиды, которые так или иначе зависят от окружающей среды, подчинены влиянию обычных страстей и импульсов жизни и стремятся к выгоде в потустороннем мире. Бескорыстные и лишенные страсти поступки не вызывают ни хороших, ни дурных последствий, но способствуют искоренению, разрушению уже накопленных последствий нашего поведения в прошлом, когда мы находились под влиянием привязанности, ненависти или пристрастия, корыстных надежд или опасений, и тем самым ведет нас к освобождению.

С достижением освобождения от зависимости наше я выходит из подчинения закону кармы, живет и действует в атмосфере свободы. Освобожденный может действовать на благо человечества, но он не связан своей кармой, поскольку она свободна от всякой привязанности и личного интереса. К этому же относится и та вера в 'вечный моральный порядок', которая вызывает у человека оптимистические взгляды и делает его господином своей судьбы. Эта вера побуждает индийского мыслителя рассматривать существующее зло как следствие его собственных поступков и надеяться на лучшее будущее, которое должно прийти в результате его самоусовершенствования в настоящем. Поэтому есть простор для свободной воли и личных усилий. Вот почему фатализм, или абсолютный детерминизм, является искажением теории .кармы. Предопределение, судьба (дайва)-это не что иное, как общая сила чьих-либо прошлых поступков. Она может быть преодолена усилиями настоящей жизни, если эти усилия достаточно велики, подобно тому, как сила старых привычек может быть уничтожена путем воспитания новых, противоположных привычек.

С этими взглядами тесно связана общая тенденция рассматривать вселенную как арену (stage) для нравственных деяний, где все живые существа получают костюм и подходящую роль, которую, чтобы заслужить наилучшее будущее, им следует сыграть хорошо. Тело, чувства и органы движения индивида, окружающая его среда - все это дары природы или бога в соответствии с нерушимым законом кармы.

Следующий общераспространенный взгляд, которого придерживаются все индийские мыслители, заключается в том, что незнание реальности является причиной нашей зависимости и наших страданий и что освобождение от этого состояния не может быть достигнуто без знания реальности, то есть реальной природы мира и самого себя. Словом 'зависимость' обычно обозначают процесс рождения и перерождения, а также последующие несчастья и страдания, которым подвергается индивид. Отсюда 'освобождение' (мукти, или мокша) означает приостановление этого процесса. Освобождение - это состояние совершенства, состояние, которое, согласно учению некоторых индийских мыслителей - джайнистов, буддистов, последователей школы санкхьи, адвайта-ведантистов,- может быть достигнуто даже в этой жизни. Следовательно,- по крайней мере, по мнению индийских мыслителей основных философских школ,- совершенство и реальное счастье могут быть уделом даже земной жизни. Их учение не требует, чтобы мы при этом уподобились каким-то святым или сделались людьми 'не от мира сего'. Они хотят только внести поправку в одностороннее употребление слов 'здесь' и 'теперь' и предостеречь от близорукого, чисто светского их понимания.

Однако, несмотря на то, что незнание считалось коренной причиной человеческих горестей, а знание - чем-то существенным и необходимым, индийские мыслители никогда не думали, что одного знакомства с истиной было бы достаточно для того, чтобы сразу устранить несовершенства. Чтобы сделать понимание реальности устойчивым, а равно и эффективным для жизни, считалось необходимым выполнить два требования - сосредоточить свое внимание на изучаемых истинах и контролировать себя в практической жизни. Необходимость сосредоточенности и размышления привела к развитию тщательно разработанной техники, полностью объясняемой системой йоги. Но применение йоги в смысле сосредоточенности посредством самоконтроля свойственно не только последователям этой системы. Мы находим ее в той или иной форме и в других системах-в буддийской, джайнской, санкхье, веданте и даже в ньяя-вайшешике.

Последователи этих различных взглядов считают, что те или иные философские истины, хотя и подкрепленные аргументами, но имеющие лишь частное, временное значение, не в состоянии рассеять противоположных убеждений, которые уже сделались частью нашего бытия. Ошибочные убеждения глубоко укоренились в нас вследствие их частого применения в повседневной жизни. Далее, наш образ мысли, речь и поведение принимают форму и окраску этих убеждений и в свою очередь все более и более подкрепляются привычками. Чтобы заменить ошибочные убеждения правильными, необходимо постоянно думать о них (о правильных убеждениях), об их применении в жизни. Короче говоря. чтобы внедрить в наши умы правильные убеждения, необходимо подвергнуть себя долгому и тяжкому процессу, противоположному тому, каким укоренялись неправильные убеждения. Это требует длительной сосредоточенности ума на изучаемых истинах. Без этого невозможно устранить противоположные убеждения и вера в эти истины не может быть устойчивой и жизнеспособной.

Чтобы лучше сосредоточить умственные усилия на изучаемых истинах и сделать их эффективными в жизни, необходим также самоконтроль. Сократ часто говорил: 'Добродетель есть знание'. Его последователи замечали при этом, что простое знание того, что является правильным, не всегда ведет к правильным поступкам, так как нашими поступками в равной степени руководят и разум, и слепые животные импульсы. Если эти импульсы не контролируются, поступки не могут сообразоваться с велениями разума. Эта истина признается всеми индийскими системами, разве за исключением системы чарвака. В наиболее отточенном виде она выражена в часто цитируемом санскритском изречении, которое гласит: 'Я знаю, что правильно, но не имею склонности следовать ему; я знаю, что неправильно, но не могу отказаться от него'.

Наши слова и поступки могут не всегда соответствовать нашим интеллектуальным убеждениям, поскольку в нашем характере - в связи с прошлым неправильным пониманием вещей и их ценности - глубоко укоренились противоположные импульсы. Эти импульсы различными индийскими мыслителями изображаются по-разному. Однако среди этих мыслителей имеется и известное единодушие; оно заключается в том, что главными импульсами признаются чувства симпатии и антипатии, любви и ненависти --рага и двеша. Эти импульсы представляют собой автоматически действующие побудительные причины; когда мы находимся под их влиянием, то действуем по привычке, без заранее продуманного намерения.

Наши индрии, то есть инструменты познания и действия (ум, зрение, осязание, обоняние, вкус, слух и органы движения, речи, испражнения и размножения), всегда служили этим слепым импульсам любви и ненависти и приобрели поэтому некоторые постоянные дурные навыки. Если в результате философского познания реальной природы вещей мы находим возможным отказаться от своих прежних неправильных убеждений, касающихся этих вещей, то соответственно исчезают и наши прежние симпатии или антипатии к ним. Мы должны отучить наши индрии от прежних привычек и проложить им дорогу в царство разума. Эта задача столь же трудная, сколь и важная. Она может быть выполнена только в процессе долгой и упорной практики и воспитания новых, хороших привычек. Индийские мыслители большое значение придают такой практике, которая состоит главным образом в повторных усилиях, идущих в правильном направлении (абхьяза).

Самоконтроль означает контроль над низшими побуждениями нашего я, над слепыми животными инстинктами - любовью и ненавистью,- а равно и над инструментами познания и поведения {индриями). Из сказанного становится ясным, что самоконтроль - это не просто негативная практика, не простое торможение индрии, а сдерживание их плохих тенденций и привычек, чтобы использовать их для лучших целей и сделать послушными велениям разума.

Поэтому было бы ошибкой думать - и все же некоторые допускают эту ошибку,- будто индийская этика учит ригоризму и аскетизму, целью которых является умерщвление естественных импульсов человека. Еще во времена упанишад были такие индийские мыслители, которые, рассматривая дух (атман) как самое ценное, что есть в человеке, считали, однако, что его существование, как и существование человека, зависит от недуховных факторов; более того, даже сила мышления человека зависит от пищи, которую он принимает. Это убеждение никогда не покидало индийских мыслителей. Низшие побуждения человека должны, по их мнению, не подавляться, а преобразовываться и подчиняться высшим. Отказ от плохих поступков связан с выполнением хороших. Это положение мы находим даже в наиболее ригористических системах, таких, как йога, где имеются указания на то, что вспомогательными средствами достижения полной сосредоточенности (йоганга) должны служить не только практика 'воздержания' (яма), но и положительное воспитание хороших привычек (нияма). Ямы состоят из пяти великих усилий для воздержания от нанесения вреда живому существу, лжи, воровства, чувственных влечений и жажды богатства (то есть из неистребления, правдивости, непохищения, воздержанной жизни, нестяжательства). Это воздержание должно культивироваться наряду с наямами, то есть чистотой тела и ума, чувством удовлетворенности, силой духа, приобретением знаний и покорностью воле божьей.

По существу, подобные же учения мы находим и в неортодоксальных школах, например у буддистов и джайнистов, которые, подобно представителям школы йоги, рекомендуют, скажем, культивирование любви и доброты [каруна) наряду с воздержанием от насилия {ахимса). Что действие индрии должно не подавляться, а направляться на служение высшим целям человека, признается также и в 'Бхагавадгите', как это видно из следующего изречения: 'Тот, кто контролирует самого себя, получает удовлетворение от наслаждения вещами посредством индрии, которые были освобождены от влияния любви и ненависти'.

Наконец, все индийские системы, кроме чар-вака, считают идею освобождения высшей целью жизни. Правда, понятие освобождения имеет различное значение. Все согласны с его отрицательной стороной, то есть с тем, что состояние освобождения есть полное уничтожение страданий, которые несет с собой жизнь в этом мире. Некоторые идут немного дальше, считая что освобождение, или состояние совершенства, является не просто отрицанием страдания, но состоянием безусловного блаженства. К последней группе принадлежат мыслители школ мимансы, веданты, джайны и даже, по мнению некоторых, буддисты.