**Дискуссионное пространство эпохи первых философов**

А.А. Гусейнов

Что же касается негативных оценок существования в Индии этического теоретизирования как области специализированной философской предметности (см. § 3 гл. I), то они отражают тот несомненный факт, что в индийской философской традиции действительно не было философской дисциплины, специальным предметом которой была бы мораль, нравственность как таковая в качестве принципа жизнедеятельности индивида. Справедливо и то, что собственно этическая проблематика оказалась своего рода "ничейной землей": составители дхармашастр рассматривали этические нормы в чисто прескриптивном, но не в дескриптивном плане, а большинство представителей философских школ уделяли из "практической философии" преимущественное внимание не злу и добру, а "освобождению", в том числе и от того и от другого. Однако при всей ограниченности этического в собственно философском наследии Индии абсолютизировать "внеэтический характер" этого наследия было бы также неправомерно. Во-первых, потому, что в Индии специальных философских дисциплин как таковых вообще не было (этика здесь вовсе не исключение), и это составляет одно из важных отличий индийского философствования от "дисциплинарной" структуры классической европейской философии. Поскольку же отсутствие в индийской философии отделенных друг от друга "логики" и "физики" не заставило никого ставить под сомнение присутствие в ней реальных соответствий гносеологии и онтологии, то аналогичное положение с "этикой" также не может иметь решающего значения. Во-вторых, ввиду того, что, не будучи приоритетным предметом исследований индийских философов, собственно этические проблемы некоторыми из них все же и ставились, и решались. Помимо этого, в-третьих, не учитывается сложная эволюция индийской философской мысли, которую и рассматривать следует стадиально, учитывая, что на разных ее этапах различные проблемы становились в разной степени приоритетными. Одним из проявлений данной стадиальности является и то обстоятельство, что на начальном этапе индийской философии этическая проблематика оказалась значительно более востребованной, чем на последующих.

Истоки этического теоретизирования в Индии восходят к так называемому шраманскому периоду индийской культурной истории (от санскр. sramana, пал. samana - "аскет", "отшельник"), названного так потому, что соответствующая эпоха была временем беспрецедентного и практически одновременного расцвета аскетических групп, ставших в открытую оппозицию брахманистскому традиционализму. О том, когда это произошло, больших разногласий нет, и датировка шраманского периода серединой 1-го тыс. до н.э. может считаться, как мы уже знаем (см. § 2 гл. II) общепринятой. Большинство индологов называют в числе основных причин, вызвавших шра-манское движение умов, начало городской цивилизации, формирование "среднего класса" и протоимперских государственных образований, испытывавших потребность в идеологиях более универсалистского типа, в сравнении с которыми мировоззрение брахманской "ортодоксии", базировавшееся на представлении о незыблемости границ между основными социальными слоями-варнами [1] должно было казаться уже достаточно узким и ограниченным. Дру-

гой импульс шраманского движения ищут в местном, неарийском (преимущественно дравидийском) субстрате, который, "оправившись" от победного натиска индоариев, начал оказывать постепенное обратное влияние на победителей. В результате "новые религии" Индии связывают и с новыми социально-государственными потребностями "шраманской Индии", и с разочарованием интеллектуальной и духовной элиты в архаических институтах и соответствующих им религиозных ценностях, и с попытками оттесненных в свое время маргиналов занять передовые позиции в высокой культуре.

1 Варны (санскр. varnaz - "цвета", "буквы", "звуки", "роды", "разряды") - четыре социальные общности, на которые делилось население Индии, - жрецы-брахманы, воины-кшатрии, земледельцы, ремесленники и торговцы вайшьи и слуги-шудры, -признание сущностных и иерархических различий между которыми было и остается важнейшим компонентом мировоззрения "ортодоксального" индуизма. Хотя генезис и специфика института варн остается одной из самых дискуссионных тем в индологии (по некоторым подсчетам, количество публикаций по этой теме уже к началу 1900-х годов достигло 5000), считается установленным, что он восходит не к вторжению индоариев в Индию, но еще по крайней мере к периоду индоиранской общности (древнеиранское общество знает и реальные соответствия трем высшим варнам и. вероятно, четвертой, и их обозначения в качестве "цветов" - пнштры). Индийская система сословно-кастового деления общества (и "сословие" и "каста" могут быть эквивалентами варны только в условном смысле) отличается не столько беспрецедент-ностью (как полагала прошлая индология), сколько тем, что именно в Индии это деление и подразумеваемый им приоритет жречества стали объектами сакрализации. Авторитетный (для мифологического сознания) источник этой сакрализации усматривался в гимне Ригведы Х.90, где четыре варны производятся в "нисходящем порядке" из тела Первочеловека-Пуруши: жрецы - из его уст. воины - из рук, вайшьи - из бедер и слуги-шудры - из ног (ст.12). Употребление самого слова варны в значении социальных общностей относится к несколько более поздней группе текстов (Шата-патха-брахмана V.5.4.9; VI.4.4.13), но именно трактовка ведийского гимна о Пуруше, по которой иерархия этих общностей имеет космогоническое происхождение, стала определяющей для брахманистской идеологии. Позднее она воспроизводилась во многих авторитетных текстах и стала базовой для иерархизации общества в дхарма-сутрах и дхармашастрах, в том числе и в наиболее авторитетных среди последних "Законах Ману", где Пурушу как "субстрата" варновых делений замещает Брахма (1.31, 87; Х.45). Немалый авторитет имела и другая мифологема, по которой в "золотой век" все люди были брахманами, а затем, по мере их деградации, стали постепенно появляться три остальные варны (Брихадараньяка-упанишада 1.4.11-15; ср. Махабхарата XII.181.10-13; Бхагавата-пурана IX.14.48 и т.д.).

Все эти факторы вполне реальны, значимы и заслуживают внимания, но они являются более или менее внешними, основным же следует считать другой - связанный с внутренним развитием индийской интеллектуальной культуры. Основные брахманистские мировоззренческие приоритеты - значимость ведийского ритуала, авторитетность ведийских священных текстов, "природная" незыблемость границ между варнами, возглавляемыми брахманским жречеством, - могли быть поставлены под сомнение "новыми" религиями только потому, что в среде самих "брахманистов", притом как раз в эпоху "эксплицирования" этих ценностей, начали выявляться мыслительные поляризации, оппозиции, pro и contra в рамках дискуссий жреческих школ. Если культура доросла до альтернатив и плюрализма мнений (а об этом свидетельствуют дискуссии ритуаловедческих школ по крайней мере VII-VI вв. [1]), то удержать этот процесс в рамках контролируемой ситуации в пределах узких жреческих школ оказывается уже невозможным, и он с неизбежностью эти рамки ломает [2]. Большинство философов "новых религий" кончали именно "брахманские колледжи" и большинство тех из них, кто обратился к этическим проблемам, учились в классах "брахманской риторики".

1 Подробнее об этом см.: Шохин В.К. Первые философы Индии. М., 1997, С. 22-33.

2 Если средствами рациональности ведутся диспуты о том, имеют ли смысл ведийские гимны как таковые или их значение только "функционально" - в контексте обряда, который они сопровождают, то отсюда уже недалеко до возможности усомниться и в том, имеет ли смысл и результативен ли сам обряд, во время которого они рецитируются. Если ведутся дискуссии на тему, являются ли традиционные боги бывшими героями или олицетворениями природных сил, то естественным их продолжением может быть выяснение вопроса о целесообразности почитания этих богов вообще и о том, нельзя ли заменить их новыми. Наконец, само орудие доказательств и опровержений, использовавшееся в дискуссиях о том, под каким именем следует призывать то или иное божество в том или ином обряде и какой тому или иному обряду должен предшествовать пост, является слишком большим соблазном, чтобы умеющий пользоваться им не прибегнул к нему и в дискуссиях по мировоззренческим проблемам.

В том, что в Индии теоретизирование над этическими проблемами по времени совпадает с философским теоретизированием как таковым, не должно вызывать никакого удивления. Основные философские проблемы, которые были поставлены философами-шраманами как оппонентами брахманизма, имели непосредственные этические выходы. Большинство этих течений, авангард которых составляли группы, обобщенно называемые адживики [1], проповедовали фаталистическую доктрину, непосредственно заостренную против брахманистского ритуализма. Ставился вопрос о результативности ведийских (и торжественных, и домашних) обрядов - вопрос о том, может ли совершение их что-либо изменить для того, кто их совершает. Брахманистское мировоззрение основывалось на положительном решении этого вопроса, а его наиболее непримиримые оппоненты решали его отрицательно, опираясь на свое учение о предопределении (нияти): если настоящая и будущая жизнь индивида предопределена, совершение жертвоприношений (или любая форма участия в них) изменить для него по определению ничего не может. Но если это так, то, поскольку брахманистами вся человеческая жизнь рассматривалась как круг жертвоприношения, а все благие начинания, включая и изучение Вед, и милостыню, и нравственный образ жизни - как переводимые на "эквивалент" обряда, то сама возможность характеристики чего-либо как добра или зла также начала проблематизироваться. Детерминистам в оценке нравственности были близки и материалисты, которые также отрицали значимость человеческих поступков, но уже по другой причине - они считали человека существом полностью конечным, а потому не имеющим самой мотивировки для обеспечения себя хорошим будущим после разрушения тела.

1 Адживики (от санскр. ajiva - "образ жизни") - антибрахманистское религиозно-аскетическое направление, выделившееся в середине 1-го тыс. до н.э. среди множества аскетических групп и кружков шраманского периода индийской истории И долгое время конкурировавшее с джайнизмом и буддизмом. Адживики, по буддийским источникам, эпатировали даже уже начавшее привыкать к подвижническим экстравагант-ностям индийское общество, расхаживая без набедренных повязок, облизывая руки после строго вегетаринской пищи и демонстрируя всем свой аскетический мазохизм. Наделе, однако, сам их "кинический" аскетизм своей экстравагантностью завоевывал им и общественное мнение и благосклонность царей. Помимо общепризнанного руко-дителя адживиков Маккхали Госалы буддисты называют Нанда Ваччху, Киса Санкич-чу, Пандупутту, Упаку, а также философа Пурана Кассапу, эпатировавшего общество своим нескрываемым имморализмом. Об организованности адживикизма свидетельствуют и сообщения о том, что его последователи располагали и не дошедшим до нас каноном авторитетных текстов. Основной философской доктриной Госалы был жесткий детерминизм, по которому все в жизни предопределяется мировой Необходимостью (нияти-вада), действующей через подчиненные факторы детерминации в виде "окружающей среды" (сангагпи) и "собственной природы" (бхпва), а потому действия человека не имеют никакого значения для его будущей судьбы и все живые существа подчиняются механистическим законам, заставляющим их, независимо от их достоинств и пороков, пребывать в сансаре и "освобождаться" через каждые 8 400 000 мировых периодов. Из основного учения адживиков закономерно следовал имморализм, который и нашел непосредственное выражение в высказываниях Пурана Касса-пы. Фатализм в аджнвикизме хорошо сочетался с интересом к "природознанию" И с мантикой, значительно хуже - с аскетизмом и с учением о карме, которое обессмысливается, если отрицается результативность действий. Начиная с послемаурийской эпохи (с III в. до н.э.) адживикизм, несмотря на покровительство некоторых правителей, постепенно уступает позиции своим теоретически лучше оснащенным для конкуренции соперникам (что не помешало его последователям, однако, оказаться настолько приметными, что именно они, вероятнее всего, вступили в контакты с Александром Македонским). Тем не менее на юге (Восточный Майсур) он смог просуществовать даже до XIV в., пережив здесь, таким образом, самих буддистов. То, что джайнский философ Шиланка, живший в XV в., активно и весьма находчиво полемизирует с их концепцией, свидетельствует о том, что и тогда еще их основная "догма" тревожила их оппонентов. Последние адживики ассимилировали, по мнению их наиболее авторитетного исследователя А. Бэшема, и некоторые черты махаяны. Об истории адживикизма см. специальную и весьма фундированную монографию: Basliam A. L. History and Doctrine of the Ajivikas. A Vanished Indian Religion. Delhi etc., 1981. См. также: Бэшем А. Чудо, которым была Индия. М., 1977. С. 318-319.

Этическая проблематика заняла приоритетное место в дискуссиях первых индийских философов, видимо, сразу. Об этом свидетельствует хотя бы пассаж из знакомой уже нам "Брахмаджала-сутты", в котором сопоставляются позиции тех философов-"уклонистов", именуемых очень образно "скользкие угри" (амправиккхепики), которые отказываются охарактеризовать что-либо в качестве добра или зла. К первым двум позициям мы еще вернемся, но сейчас для нас самой значимой является третья. Третий "скользкий угорь" обосновывает свое воздержание от суждений следующим образом: "У меня нет суждения в соответствии с истиной, что то-то благое, а то-то неблагое. И если я буду отвечать [как бы] в соответствии с истиной что то-то благое, а то-то неблагое, то есть шраманы и брахманы - образованные, тонко [мыслящие], поднаторевшие в дискуссиях, способные расщепить даже волос, которые расхаживают, скашивая своей мудростью безосновательные суждения. Они зададут мне перекрестные вопросы, спросят о моих аргументах и "допросят" меня. Когда же они со мной [все] это проделают, тогда я не смогу им удовлетворительно ответить. Если же я не смогу им удовлетворительно ответить, то это [вызовет у меня] досаду, а досада станет препятствием для [моего "прогресса"]" [1]. Пассаж не оставляет ни малейших сомнений относительно того, что этические проблемы были областью применения диалектического искусства профессиональных полемистов, изощрившихся в дискуссиях на соответствующие темы, и это однозначно свидетельствует об очень широкой постановке этического теоретизирования в шраманскую эпоху. Для того чтобы представить себе, какие приблизительно направления решения этических проблем были в ту эпоху популярны, обратимся к цитированному и некоторым другим палийским тестам - основным нашим источникам по начальному периоду индийской философии.

1 Pali Text Society. The Digha Nikaya / Ed. by T.W. Rhys Davids and J.E. Carpenter. L.. 1967. Vol. I. P. 24-26.