**Философия нравственности и безнравственности шраманского периода**

А.А. Гусейнов

И джайны и буддисты делят философские учения эпохи Джины и Будды на два больших класса - учения, в которых признается действие (кириявадины) и учения, в которых оно отрицается (акириявадины). При этом под признанием и отрицанием действия подразумеваются признание и, соответственно, непризнание его результативности для его субъекта. Именно в этом формате решается вопрос и о значимости нравственных деяний. Известные нам варианты этого решения целесообразно выстроить по шкале, начиная с эксплицитных отрицаний значимости нравственного действия и завершая его эксплицитными признаниями.

С максимальной определенностью отрицание значимости нравственного действия нашло выражение во взглядах авторитетного адживика Пурана Кассапы, основной фрагмент учения которого содержится в известной нам "Саманнапхала-сутте" Палийского канона. Когда знакомый уже нам царь Магадхи Аджаташатру (см. § 4, гл. II) якобы обратился к этому философу с вопросом о пользе аскезы, он получил от него вполне исчерпывающий ответ: "Великий царь! Те, кто действуют и побуждают действовать других, увечат [людей] и подстрекают к тому [других], совершают поджог и подстрекают к тому [других], делают [других] несчастными, притесняют, дрожат [сами] и заставляют дрожать [других], отнимают чужую жизнь, присваивают то, что не дано, совершают кражу со взломом, уносят похищенное, грабят одинокие жилища, выходят на большую дорогу, ходят к чужим женам, говорят неправду, - никто [из них] зла не совершает. И даже если [кто-то] с острым как лезвие диском превратит живые существа, [населяющие эту] землю, в мясное мессиво, в "паштет", то такое действие не будет злом и не даст приращения зла. Если [кто-то] пойдет на юг от Ганга, чтобы убивать, подстрекать

к убийству [других], увечить и подстрекать к тому же [других], совершать поджог и подстрекать к тому [других], то эти действия не будут злом и не дадут приращения зла. И если [он] пойдет на север от Ганга, чтобы раздавать милостыню и побуждать к тому [других], приносить жертвы и побуждать к тому [других], то эти действия не будут добром и не дадут приращения добра. Посредством милосердия, самоконтроля, самообуздания и правды не будет добра или приращения добра" [1].

Циничная откровенность Пураны была, конечно, рассчитана на эпатирование слушателей и привлечение их к себе самим своим смелым нигилизмом, доведенным до крайности. Однако за его эпатажем можно усмотреть и решимость дойти до логического конца в следовании доктрине "отсутствия действия". Фрагмент дает нам лишь заключительный вывод из его учения, позволяя догадываться об исходной посылке [2]. Однако eгo "силлогизм" нетрудно восстановить и в полном виде: поскольку деяния человека не являются результативными (а это следует из презумпции об их предопределенности), нравственные и, соответственно, безнравственные действия, несмотря на видимое несходство, в конечном счете тождественны, так как в одинаковой степени определены Необходимостью и не могут внести соответствующих своему качеству изменений в будущую судьбу индивида, а потому между ними реальных различий нет. В таком восстановленном виде учение Пурана Кассапы представляется одним из самых последовательных вариантов философии имморализма в истории мировой мысли.

Эксплицитный, хотя и не доведенный до непосредственного логического завершения, имморализм демонстрирует и другой знаменитый философ шраманской эпохи материалист Аджита Кесакамба-ла. Согласно соответствующему фрагменту той же "Саманнапхала-сутты" он ответил царю Аджаташатру на тот же вопрос следующее: "Великий царь! Нет ни милостыни, ни пожертвования, ни жертвоприношения, ни вызревания плодов добрых и злых дел, ни этого мира, ни того, ни матери, ни отца, ни нерожденных существ другого мира, ни тех шраманов и брахманов, которые, будучи на правильном пути и с правильными целями, сами объяснили бы [существование]

1 Pali Text Society... P. 52-53.

2 В Самъютта-никае цитируется стих приверженцев учения Пурана Кассапы, содержательно полностью соответствующий основному фрагмент): согласно этому стиху Пурана не признает ни преступления, ни добродетели, считая за ничто увечье, убийство или любое другое насилие.

этого мира и другого, постигнув [его своим] умо-зрением. Этот человек состоит из четырех великих элементов. Когда приходит время, [его] земля возвращается в "тело земли", вода - в "тело воды", огонь - в "тело огня", ветер - в "тело ветра", а чувства - в пространство. Четверо несут на погребальных дрогах труп до места погребения, где [жрецы] лопочут свое, пока кости не побелеют и пепел не завершит "жертвоприношения". Глупцы разглагольствуют о [пользе] щедрости..." [1]. Взгляды Аджиты нашли отражение и в других па-лийских текстах. В "Брахмаджала-сутте" в числе многих философских групп эпохи Будды названы и "те, кто учат о разрушении" (учч-хедавпдины), и считают, что человек после смерти полностью распадается на составляющие (со всеми вытекающими из этого последствиями). А джатака № 491 содержит стих, по которому "Иные говорят: "Богов нет, жизнь завершается уже здесь на земле, и добрые и злые получают свою плату"".

Позиция Аджиты отличается не меньшей цельностью, чем доктрина Пурана Кассапы: его "этика" полностью соответствует его "логике" и "физике". Из того, что органы чувств являются единственным источником наших знаний обо всем, следует достоверность существования только телесных образований [2]; телесные же образования полностью разрушимы; значит, от человека ничего не остается; следовательно, результаты любых хороших поступков - нулевые (а те, кто считают противоположное, соответственно, либо глупцы, либо лицемеры). В общей историко-философской перспективе предельно ясное учение Аджиты позволяет понять, что все последовательно материалистические учения, которые оставляют место для морали (типа марксизма или фрейдизма) являются в основе своей непоследовательными, поскольку их "этика" находится в прямом противоречии с их "физикой".

Противником Аджита Кесакамбалы был один из выдающихся философских умов шраманской Индии Пакудха Каччаяна, который полемизировал с материалистами, включая в число субстанций (а это был первый в Индии опыт построения выверенной системы "атомарных" - не сводимых друг к другу - первоначал микро- и макрокосма) и духовное начало. В своем ответе тому же царю Аджаташатру на тот же самый вопрос Пакудха утверждает: "Великий царь! Имеют-

1 Pali Text Society... P. 55.

2 При этом, как видно из цитированного фрагмента, Аджита считает в сравнении с четырьмя материальными стихиями в определенной мере иллюзорными даже воспринимаемые феномены.

ся семь начал, [никем] не сделанные, не произведенные [непосредственно], не произведенные [опосредованно], "неплодные" [1], прочные, как вершины гор, неколебимые, как колонны. Они не движутся, не изменяются, друг с другом не сталкиваются, не являются друг для друга причинами радости, страдания, а также радости и страдания [одновременно]. Каковы же эти семь? Это начало земли, начало воды, начало огня, начало ветра, радость, страдание и одушевляющий принцип - седьмое... Потому никто не убивает и не заставляет убивать [другого], не слушает [наставления] и не наставляет [сам], не познает [ничего] и [никого] не учит. И если даже кто-нибудь раскроит [кому-нибудь] острым мечом череп, он не лишит его жизни, ибо меч пройдет через "границы" [этих] начал" [2].

Имморалистическая позиция Пакудха Каччаяны выражена (в отличие от "откровений" Пурана Кассапы) контекстно, но никаких сомнений относительно ее наличия быть не может. Помимо того, что его изысканная философия позволяет оправдать любое злодеяние (субъект которого, как, впрочем, и объект, по определению являются анонимными), она имеет весьма солидный онтологический базис - в виде непреодолимости "границ" между онтологически "разнослойными" конституэнтами человеческой природы.

От эксплицитного нравственного нигилизма правомерно отделять и тот имплицитный, который мы обнаруживаем у общепризнанного лидера адживиков Маккхали Госалы, изложившего тому же царю Аджаташатру свою детерминистскую космологию, в которой не нашлось места для результативности человеческого действия. "Великий царь! - ответил владыке Магадхи на его вопрос о плодах подвижничества Госала. - Нет ни основания, ни причины нечистоты живых существ: без основания и без причины становятся они нечистыми. Нет ни причины, ни основания чистоты живых существ: без основания и без причины становятся они чистыми. Нет ни собственного действия, ни чужого действия, ни человеческого действия, ни мощи, ни энергии, ни человеческой силы, ни усилия. Все существа, все одушевленные, все вещи, все живые души лишены мощи и энергии и, будучи определяемы Необходимостью, "окружающей средой" и [собственным] бытием, испытывают удовольствие и страдание в [виде] шести классов [живых существ]. Имеются 1 400 000 основных воплощений, и еще 1600, и еще 600; 500 карм, и

1 Смысл в том, что указываемые начала не порождают ничего иного, нового в сравнении с ними.

2 Pali Text Society... Р. 56.

еще 5, и еще 3, и еще 1, и еще 1/2 [1] и... 8 400 000 больших мировых периодов, в продолжение которых и умные и глупые, "круговращаясь", кладут конец [своим] страданиям. Потому нельзя сказать: "Посредством добродетели, обетов, аскезы или целомудрия я [добьюсь] вызревания невызревшей кармы или исчерпаю [до конца] вызревшую карму". [Дело обстоит] не так. Удовольствия и страдания отмерены как меркой, а перевоплощения исчислены: их нельзя сузить или расширить, увеличить или сократить. Умные и глупые, "круго-вращаясь", кладут конец [своим] страданиям [с той же необходимостью] , как брошенный моток пряжи разматывается [до конца] " [2].

Маккхали Госала прямо не утверждает, что добро и зло - это одно и то же, не говорит он и того, что само различение их - занятие нестоящее. Однако из его картины мира такие выводы, безусловно, следуют. Если люди становятся "чистыми" или, соответственно, "нечистыми" без каких-либо поступков, которые могли бы их очищать или, соответственно, загрязнять, то различение "хороших поступков" и "плохих поступков" является призрачным, значимым лишь для "обыденного сознания" (над которым он, без сомнения, иронизирует), а если последующая судьба человека никак от его поступков не зависит, то и сама этическая проблематика никоим образом не может считаться заслуживающей внимания (именно поэтому в его философии "этика" полностью, как можно видеть из приведенного фрагмента, замещена "физикой") [3].

Нравственным нигилистам (иные из которых были и нигилистами религиозными), считавшим различение добра и зла, во-первых, незначимым, а во-вторых, ложным, противостояли философы традиционалистской (брахманистской) ориентации, считавшие это различение и значимым и соответствующим истине. К ним относились в первую очередь брахманистские паривраджаки ("пилигримы"), готовые рассматривать нравственные определения всерьез [4].

1 Под кармами в данном случае подразумеваются действия, а не результаты осуществления закона кармы (о которых речь идет ниже).

2 Pali Text Society... P. 53-54.

3 Основное противоречие в учении Госалы состояло в том, что он при всем своем детерминизме возглавлял самый аскетический "орден" шраманской Индии.

4 Паривраджаки (от санскр. parivrajaka, пал. paiibbajaka - "странник") - группы странствующих полумонахов, сыгравшие очень значительную роль в формировании интеллектуальной атмосферы шраманской эпохи индийской истории, о которых сообщают тексты Палийского канона. Некоторые из них примыкали к учителям анти-брахманистской ориентации, друтие - к брахманистам. Вторые были объединены в малоорганизованные группы, собиравшиеся на "сессии" в дождливый сезон - иногда в пещерах и "павильонах", специально сооружавшихся для них некоторыми правителями. На своих "конференциях", в которых участвовали и женщины, они энергично обсуждали как сотериологические, так и связанные с общественным бытом и бытием "мирские" проблемы. Среди брахманистских паривраджаков были учителя политологии (традиция артхашастры), что, в сочетании с профессиональным освоением диалектической техники, сближает их с греческими софистами. Паривраджакам принадлежала заслуга канонизации основных топиков дискуссий начального периода индийской философии: можно ли считать Атмана и мир безначальными, вселенную бесконечной, душ)' отличной от тела, "нерожденные существа" существующими, плод действий реальным, другой мир существующим, "совершенного" после смерти существующим (несуществующим, и тем и другим, ни тем, ни другим)? Паривраджаки брахма-нистской ориентации интересовались и проблемами "практической философии". Так, философ Самандака исследовал природу счастья и не-счастья, а близкий к нему Тимбарука - их причины. О них см.: Шохин В.К. Первые философы Индии. М., 1997. С. 118-119.

По крайней мере один из них знаком нам из палийской "Саманаман-дика-сутты", которая повествует о паривраджаке Уггахамана Самана-мандикапутте, "заседавшем" с другими "пилигримами" в полемическом "зале царицы Маллики" (см. § 1, гл. III) и предложившем буддийскому мирянину плотнику Панчаканге обсудить, кого следует считать "реализовавшим все благо" (sampannakusala). Таковым, по его мнению, является тот, кто не причиняет зла никому ни телом, ни словом, ни образом жизни, ни даже намерением. Будда подверг эту "дефиницию" уничтожающей критике, заметив, что в таком случае "реализовавшим все благо" следует считать и новорожденного младенца (Маджджхима-никая II. 22-29).

Сарказм Будды, конечно, попадал в цель, но для нас важнее другое: по крайней мере, одна из групп философов, исследовавших "благо" (следовательно, и "добро") идентифицировала его как системное отрицание негативных жизнепроявлений. Хотя у нас нет прямых свидетельств о попытках определить "добро" или "хороший поступок" в положительных терминах, нет сомнения, что такие попытки предпринимались, притом теми же паривраджаками брахма-нистской ориентации [1]. Трудно сомневаться и в том, что между теми, кто определял добро через отрицание зла, и теми, кто предлагал положительные определения, должны были проходить содержательные дебаты (об этом косвенно свидетельствует сама рамка той же "Саманамандика-сутты", согласно которой Панчаканга застал "этика" Уггахаману, специализировавшегося в определении блага в горячих дискуссиях с его коллегами): "негативисты" могли ставить "позитивистам" на вид то, что их определения добра необходимо ограниченны, а те могли возразить, что "негативисты" определяют благо (добро) через неблаго (зло), вращаясь в логическом круге. В любом случае и те и другие были, по всей вероятности, солидарны в двух пунктах: в том, что определения блага (добра) возможны, и в том, что они важны для обоснования духовно-практической жизни.

1 Помимо них были еще паривраджаки "шраманской" ориентации - близкие к лидерам адживиков и материалистов. Этико-социальные проблемы обсуждались "пилигримами", близкими к брахманизму.

Дебаты по природе блага (добра) были настолько популярны, что некоторые из "скользких угрей" даже боялись, как мы знаем, вступить в дискуссию с экспертами по этим вопросам (см. § 1, гл. III). Однако сама "уклонистская" позиция "скользких угрей" также составляла еще один формат решения этических проблем. Процитируем еще раз ту же "Брахмаджала-сутту", на сей раз ее изложение аргументации первой позиции "скользких угрей", отказывавшихся давать определения по интересующей нас проблеме. "Допустим, монахи, - излагает составитель текста от лица Будды сведения об этих философах, - какой-то шраман или брахман не имеет соответствующего истине суждения о том, что то-то благое (kusala), а то-то неблагое (akusala). И он рассуждает: "У меня нет суждения в соответствии с истиной о том, 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 когда я истолкую то-то как благое, а то-то как неблагое, у меня обнаружится к тому-то и тому-то склонность, страсть или [наоборот] нерасположение и ненависть. А если у меня будет что-либо из этого, то [мое суждение] будет ложным. Если же [я буду судить] ложно, то [у меня] будет иметь место досада, а если досада, то и препятствие [для моего "прогресса"]". Так он, боясь [произнести] ложное суждение и испытывая антипатию [к этому], воздерживается от того, чтобы истолковать то-то как благое, а то-то как неблагое и на поставленный вопрос дает уклончивый ответ, уподобляясь скользкому угрю: "Это не мое [суждение]. Я не говорю, что [дело обстоит] так, не говорю, что иначе, что не так или что не не так" [1]. Во второй позиции рассматриваемые философы воспроизводят практически ту же аргументацию с тем лишь незначительным различием, что здесь акцентируется нежелание подвергнуться воздействию чувства "привязанности" в случае категорического ответа на те же вопросы.

1 Pali Text Society... P. 24-25.

Из этого следует, что "скользкие угри" располагали аргументацией, требуемой для определения блага (добра), ни в малейшей степени не сомневались в том, что благое (добро) и неблагое (зло) суть вещи разные, но считали по причинам лишь духовно-прагматическим целесообразным воздерживаться от определенных суждений по этим вопросам.

Б связи с собственно этическими позициями Джины Махавиры как философа мы можем строить только гипотезы. Нет сомнения, что он не считал добро и зло равнозначными и различал их. Об этом свидетельствуют его дискуссии с популярными в его время философами натуралистической и фаталистической ориентации, прежде всего с адживиками, чье учение об отрицании ответственности человека за свои поступки уподобляло их, по его мнению, тому проводнику, который брался вывести из леса путников, сам не зная дороги [1]. Общие же философские установки Джины Махавиры, одна из которых состояла в контекстной трактовке истины, позволяют допустить и то, что он мог оценивать тот или иной поступок А или В в качестве благого (добра) или, соответственно, неблагого (зла) в определенном контексте, воздерживаясь от абсолютизации его оценки (например, говорить неправду в большинстве случаев плохо, но в случае спасения жертвы от ее преследователей - хорошо, так как превыше всего предписание ахимсы - см. § 2, гл. II).

Наконец, источники по шраманскому периоду позволяют составить некоторое представление о теоретизировании на этические темы и основателя буддизма. В том, что Будда (ок. 480-400 гг. до н.э. [2]) - "итоговая" фигура шраманской эпохи - различал добро и зло, позволяют убедиться многочисленные тексты, как те, в которых

он рекомендует собственные способы этого различения, так и те, согласно которым он подвергает самой резкой критике адживиков и прочих детерминистов за их неразличение. Так, в "Сандака-сутте" материализм, детерминизм и другие аморалистические учения объявляются несостоятельными на том основании, что если бы они были правильными, то качество поведения людей не имело бы никакого значения, что, по мнению Будды, самоочевидно абсурдно (Маджджхима-никая 1.515 - 516, 518). Высказывания Будды по этическим вопросам были, однако, не только оценочными, но и предполагали определенные методологические презумпции. Согласно одной палийской сутте, Будда заметил однажды в беседе со своим ближайшим учеником Анандой, что он принял бы два таких высказывания любого шрамана и брахмана, как: 1) имеются благие дела, которые ведут к лучшей будущей жизни; 2) тот или иной индивид, воздерживающийся от причинения вреда другим существам, от присвоения чужого, от незаконных чувственных удовольствий, от лжи, от поношения, от резкостей, сплетен и алчности и обнаруживающий благожелательность к другим и придерживающийся правильных взглядов, обрел лучшую "форму" и возродился на небе, но не принял бы в качестве законных такие высказывания, как: 3) всякий, воздерживающийся от причинения вреда другим существам и т.д., обретает лучшую "форму" и возрождается на небе и 4) те, кто придерживаются такого мнения, правы, а знание тех, кто такого мнения не придерживается, ложно (Маджджхима-никая III.213). Если перевести сказанное на язык профессиональной философии, можно полагать, что Будда считал корректными не категорические, но преимущественно гипотетические суждения в связи с последствиями нравственных действий и предлагал опираться на "эмпирические данные", избегая общих априорных презумпций.

1 По джайнским преданиям Джина однажды встретился с учеником лидера аджи-виков Маккхали Госалы по имени Саддалупутта, богатым горшечником, и, взяв наугад один из его горшков, спросил, потребовалось ли для того, чтобы сделать этот горшок, усилие или нет. Тот ответил, что это усилие не потребовалось, ибо, по мнению его учителя, в мире не совершаются никакие действия, так как все "установлено" само собой. Но Джина ответом не удовлетворился и спросил дальше, что стал бы делать сам Садаллупутта, если бы кто-то из его слуг провинился. Когда горшечник признался, что обязательно наказал бы его по всей справедливости, Джина резонно заметил, что он не имеет морального права так поступать, если в мире все "установлено", не совершаются реальные действия и ни к чему не прилагаются никакие старания (Увасага Дасао VII. 196 - 200). Здесь очевидным образом "практический аргумент" - от вменяемости индивид). его поступков к заключению о наличии у него свободы воли - становится обоснованием морали.

2 Следуем в целом хронологическим раскладкам X. Бехерта и его школы, которые помимо критики хронологии ланкийских хроник и анализа археологических данных основываются на том несомненном допущении, что деятельность Будды предполагает наличной или уже завершившейся проповедь других знаменитых учителей шраман-ского периода. Аргументация немецкого буддолога суммируется, в частности, в статье: Бехерт X. Противоречия в датировке паринирваны Будды и источники тхеравадин-ской хронологии // Вестник древней истории. 1993. № 1. С. 3-24.