

УДК 930.85 : 233-282.5 (540)

О.В. Хазанов

МИСТИЧЕСКИЕ АЛГОРИТМЫ ТРАНСФОРМАЦИИ ИНДИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ В СВЕТЕ «ИГРОВОЙ» ПАРАДИГМЫ КУЛЬТУРЫ

Проводится анализ способов обретения и механизмов трансляции сакрального знания в индийской традиции, показывается их мистический характер, особое внимание уделяется роли священного текста «Бхагавад-гиты» в формировании основ индийского миропонимания. В качестве методологической основы выступают дополняющие друг друга концепции В.С. Семенцова и Й. Хейзинги.

Ключевые слова: ритуал, игра, йога, знание, традиция.

Применительно к любой культурной традиции, тем более такой древней, как индийская, встает проблема реконструкции механизмов ее формирования и трансформации во времени. Любые обобщающие суждения здесь неизбежно несут в себе изрядную долю субъективности. И тем не менее попытки выдвижения целостных моделей алгоритмов функционирования культуры будут предприниматься вновь и вновь. И наша, безусловно, не станет последней.

Индийскую культурную традицию в целом не раз оценивали как одну из самых «трансцендентально ориентированных», а ее носителей как людей, склонных к пассивному отношению к окружающей действительности и даже к «миро- и жизнеотрицанию» [1]. Наиболее концентрированным выражением такого отношения к миру и жизни в нем стал институт отшельничества, в рамках которого была разработана религиозная философия Упанишад [2].

В то же время не может не обратить на себя внимания тот факт, что порожденная в среде аскетов-отшельников и ставшая потом базовой для всей индийской духовной культуры, эта философия, рассматривавшая земное существование как цепь страданий и пребывания в неведении по отношению к высшим истинам, тем не менее не содержит в себе проповеди полной бессмысленности «человеческого бытия в мире» [3. С. 44], как того можно было бы ожидать. Очевидно, здесь мы вправе видеть проявление воздействия на мировоззрение аскетов существовавшей, по крайней мере еще в культуре индоариев, установки на миро- и жизнеутверждение, нашедшей отражение в концепции *риты*.

Однако если для носителей ведийской традиции высшей ценностью была рита, то Упанишад конечной жизненной целью провозглашают *мокшу* – освобождение от цепи перерождений, достигаемое путем отказа от всего материального через

сосредоточение на познании в себе истинного Я, Атмана, и раскрытие его тождества с чистой Реальностью – Брахманом: *Когда смертный отрешается от всех желаний, пребывающих в его сердце, он становится бессмертным и достигает Брахмана. Когда разрушаются все узлы, опутывающие его сердце в этом мире, смертный становится бессмертным* (Катха-уп. II. 3. 14) [4].

Каково же в таком случае назначение зримого мира? С какой целью Брахман периодически осуществляет в нем свое частичное воплощение, красочное описание которого мы находим в Брихадараньяка-упанишаде: *«Передвигаясь во сне, Создает Себе Бог много обликов, развлекаясь с женицами, пируя, находясь перед лицом опасности. Каждый видит Его увеселения, никто не видит Его Самого. Этот Пуруша, насладившись в глубоком сне, окончив странствия, посмотрев добро и зло, по обыкновению возвращается к первоначальному состоянию, ко сну. Все, что бы Он не видел там, на Него не действует, ибо Этот Пуруша ни с чем не связан»* (Бр.-уп., IV. 3. 11–13).

А. Менъ справедливо видит в данном фрагменте отражение зарождающейся в индийской традиции в эпоху Упанишад идеи мира как божественной игры (*лилы*), в которой он, однако, не замечает ничего возвышенного. По его мнению, представление о вечном и неизменном круговороте космоса, «*в котором он то выплескивается из Брахмана, то вновь утопает, растворяется в Бездне*», свидетельствует, что зримый мир утратил для мыслителей Индии всякую ценность и «*стал лишь бредом, чудовищной грезой, которая время от времени затемняет абсолютное Сознание*» [5. С. 88–89].

В пользу такого рода заключения может говорить и то обстоятельство, что исторические эпохи, в течение которых Абсолют совершает «странствие» по сотворенному Им миру, получили в индийской традиции наименования, заимствованные из распространенной азартной игры и обозначаю-

щие различные стороны игровой кости – от самой счастливой до самой неудачной – *крита, трета, дванара* и *кали* [6. С. 83]. Исходя из этого, вполне вероятным кажется предположение о том, что в концепции лилы нашло свое выражение увлечение ариев азартными играми (да и не только ариев, ибо многочисленные игровые кости обнаружены при раскопках индских городов) [7. С. 43]. Складывается впечатление, что представление о божественной игре возникло в индийском сознании по аналогии с деятельностью людей: подобно тому, как люди ищут себе удовольствий в игровых увлечениях, так и Брахман «как бы развлекается выхождением из Себя и возвращением в покой» [5. С. 89]. Показательно в этом смысле и само этимологическое значение слова «лила» [8].

Как относиться к такому пониманию сущности божественной деятельности? Есть ли в нем место для имеющего какой-либо позитивный (творческий) смысл проявления индивидуальной или коллективной активности в мире? Почему индийская традиция все-таки настаивает на необходимости исполнения каждым человеком его социальных обязанностей? И наконец, каким образом можно непротиворечиво соединить представление о субстанциональном единстве индивидуального Я (Атмана) и Абсолюта (Брахмана) с их периодическим, по крайней мере видимым, отчуждением?

А. Мень, пытаясь осмыслить значение концепции божественной игры, приходит к выводу, что она являет собой «поистине тупик, в котором оказалась религиозная мысль, лишенная понятия о божественной Любви и Разуме» [5. С. 89]. Данный вывод вызывает серьезные возражения. Однако для того чтобы судить, насколько он ошибочен, необходимо рассмотреть историю эволюции сакрального знания в Индии и место в нем игрового начала.

Прежде всего, необходимо сказать о том, что традиция обретения и трансляции сакрального знания в Индии была глубоко мистической. Согласно существовавшим в арийском обществе правилам к его постижению допускались только мальчики, рожденные в семьях трех высших варн. Основным предметом изучения, поглощавшим массу времени, были Веды, или *шрути* (досл. «услышанное»), – название, в котором запечатлена многовековая традиция устной передачи Вед, а также *смрити* (досл. «запомненное») – руководства по ведийскому ритуалу, грамматике, астрономии и т.д. [6. С. 18] Но что именно передавалось от учителя к ученику в процессе трансляции сакрального знания?

Как отмечает В.С. Семенцов, ответ на данный вопрос, который на первый взгляд не должен вы-

зывать ни у кого сомнений, может быть следующий: «Выражаясь современным языком, можно было бы сказать, что обучение в ведийской Индии, как всегда и везде, состояло в передаче учителем ученику определенной массы информации, фиксированной в текстах» [11. С. 8]. Такая формулировка лишь весьма поверхностно отражает реальное положение дел, ибо, по мнению автора, священный текст в процессе обучения играл, при всем безграничном к нему уважении, скорее подчиненную, инструментальную роль, а все то, что мы воспринимаем в нем как изображение абсолютной реальности, «в действительности не есть объективная система онтологии, не есть описание того, что «существует на самом деле»: это скорее предписание, команда применить определенным образом данный стих, данную формулировку, чтобы привести ум в некое особое состояние, состояние длящегося знания (само по себе неопишное, поскольку находящееся за пределами субъектно-объектных отношений)» [12. С. 104].

В действительности же от учителя к ученику передавался, прежде всего, ритуал, являющийся чрезвычайно сложной, иерархизированной системой сакрального поведения, представляющей собой трудно передаваемое в научных терминах единство слова, действия и ментального образа. Воспроизводя в процессе обучения речевые, физические и ментальные компоненты деятельности учителя, а также мотив ее осуществления, ученик воспроизводил в себе его личность с изумительной полнотой [11. С. 14]. Отсюда следует, что главной целью обучения было воспроизведение не священного текста или обряда, а самой личности учителя, новое духовное рождение от него ученика. Кстати, именно в этом видится В.С. Семенцову причина того, что, несмотря ни на какие перемены и потрясения, основа индийской культурной традиции на протяжении многих веков практически не изменялась [11. С. 19]. Мы же, в свою очередь, можем прийти к еще одному заключению, касающемуся общего характера данной традиции. Оно состоит в том, что при рассмотрении способов постижения и механизмов трансляции священного знания обнаруживается, используя терминологию Э. Фромма, установка индийского сознания на «бытие». Данное утверждение может быть обосновано следующим образом.

Поскольку трансляция сакрального знания предполагала возрождение в ученике духовной личности учителя, постольку сама эта личность должна была представлять собой как бы живое воплощение передаваемого знания. В этой связи

становится понятным, почему священные тексты Индии очень долго существовали в устной традиции и, даже будучи записанными, продолжали передаваться устно. Г. Гачев дает этому следующее объяснение: «*Письмо, бумага – вещь, отчуждение, дело рук... Брахман есть живой пергамент, свиток*» [13. С. 58], иначе говоря, живое знание.

Находящиеся в постоянной ритуальной рецитации священные тексты приводили к обретению состояния дьящегося знания, когда Истина и ищущий ее сливаются в невыразимом словами единстве. Через рецитируемый же в процессе ритуальной деятельности текст воспроизводился и образ учителя. Отождествляясь с личностью наставника, брахмачарин стремился к слиянию с тем знанием, живым воплощением которого был его учитель. Подчеркнем в этом стремлении носителей индийской духовной традиции быть живым знанием слово «быть». Именно быть знанием, а не обладать им стремились в Индии ищущие Истину. Они искали возможность быть самой Истиной, наполнить Ею все свое существо, а не просто с какой-то целью овладеть знанием о Ней.

«*Я есмь Путь, и Истина, и Жизнь*», – мог сказать о себе индийский гуру, и ученик верил ему, и потому стремился благодаря мистическому воспроизведению в себе образа Учителя стать Тем же.

Все предшествовавшие рассуждения позволили нам выяснить роль священного текста и ритуала в способе существования и механизме передачи сакрального знания. Но остался невыясненным принципиальный вопрос, как оно пришло к индоариям. Кто был тем гуру, который первым открыл путь к Истине? Прийти через аскетическую практику это знание не могло, ибо она вошла в жизнь арийского общества достаточно поздно. Предположение о прямом заимствовании его у носителей харапской традиции представляется слишком маловероятным (хотя отчасти и оно могло иметь место), ибо довольно долго сохранялась изоляция неарийского населения от общественно-религиозной жизни господствующего этноса. Сама индийская традиция связывает происхождение Вед с упомянутым выше понятием *шрути* – «услышанное». Предполагается, что Веды – это вечно звучащая «музыка бесконечности». Древние и совершенные мудрецы – *риши*, – слышали ее и смогли передать потомкам, уже не обладающим такой чувствительностью [14. С. 27]. Естественно, что современные исследователи не удовлетворяются такого рода объяснением.

Интересный вариант решения вопроса происхождения Вед и основанной на них философии

Упанишад предлагает в своей знаменитой работе «*Homo ludens*» Й. Хейзинга (по первой своей специальности – профессиональный индолог). По его мнению, ведийская мудрость могла родиться в ходе «священной игры». Во время праздников брахманы состязались в священном знании, что составляло существенную часть культа. «*Различные песни Ригведы включают в себе прямое поэтическое отражение такого рода состязаний. В гимне I. 164 Ригведы вопросы частью касаются космических явлений, частью разгадка ставит их в смысловую связь с ритуалом жертвоприношения.*

Я спрашиваю тебя о крайней границе земли.

Я спрашиваю, где пуп мироздания.

Я спрашиваю тебя о семени племенного жеребца.

Я спрашиваю о высшем небе речи.

Вначале в этих гимнах еще преобладает характер ритуальных загадок, а их отгадка опирается на знание ритуала и его символики. В этой форме загадок, однако, непосредственно зарождается и зреет самая глубокомысленная философия, касающаяся основ сущего» [15. С. 126].

В качестве примера рождения философской мысли в процессе священной игры Й. Хейзинга приводит «Гимн о сотворении мира» (РВ X. 129). Исходя из идей, в нем содержащихся, и той формы, в которой они изложены, он считает возможным сделать следующий вывод: «*Если признать, что эта песня ведет свое происхождение из ритуальной песни-загадки, которая, в свою очередь, снова представляет собой литературную передачу действительно происходивших состязаний в загадках во время празднества жертвоприношения, то тем самым со всей возможной убедительностью раскрывается генетическая связь между игрой в загадки и священной философией*» [15. С. 127].

Из сказанного Й. Хейзингой следует, что одним из возможных путей обретения религиозно-философского знания в ведийскую эпоху была игра, в которую вовлекалась сама священная традиция. Именно в игре видит Хейзинга объяснение известной пестроты, вычурности и кажущейся противоречивости существующих в этой традиции объяснений различных вещей и явлений: «*Если... иметь в виду изначально игровой характер космогонических спекуляций и происхождение этих толкований из ритуальной загадки, то становится ясным, что эта запутанность проистекает не столько из хитроумия и тщеславного корыстолюбия жрецов, желающих превознести свое жертвоприношение над всеми другими, сколько, по всей вероятности,*

из того факта, что бесчисленные противоречивые толкования во время оно были столь же бесчисленными разгадками ритуальных загадок» [15. С. 128–129]. При этом Й. Хейзинга отмечает, что «игровое пространство, в котором играют святые и мистики, поднимается над сферой рационального мышления и недоступно спекуляции, привязанной к логическим понятиям» [15. С. 160]. Игру же как таковую он определяет следующим образом: «Это – действие, протекающее в определенных рамках места, времени и смысла, в обозримом порядке, по добровольно принятым правилам и вне сферы материальной пользы и необходимости. Настроение игры есть отрешенность и восторг – священный или просто праздничный, смотря по тому, является ли игра сакральным действием или забавой» [15. С. 152].

То обстоятельство, что в процессе игры возникли различные культурные формы деятельности, позволяет видеть в ней один из механизмов создания человеческой культуры, которая сама, в свою очередь, во многих своих проявлениях существует как игра. Что же касается собственно индийской культуры, то мы можем с определенной уверенностью утверждать, что с древнейших времен одним из способов обретения в ней сакрального знания была игра. Для арийского общества это была более ранняя форма постижения истины, чем аскетическая практика или достижение состояния длящегося знания через ритуальную рецитацию священных текстов. Она возникла в брахманской среде, очевидно, во время складывания ведических гимнов и продолжала существовать в более поздние времена. В этой связи Й. Хейзинга пишет: «Вопросы-загадки ведийских гимнов прямоком ведут нас к глубочайшим суждениям Упанишад» [15. С. 128]. И здесь важным было не столько то, что игра как метод обретения сакрального знания сохраняла свое значение, а то, что она стала постепенно восприниматься как атрибут самой Истины. Это уже четко прослеживается в рассматриваемом нами сюжете «Брихадараньяка-упанишад», повествующем о проявлении божественной игры в акте творения мира.

Идея божественной игры не осталась исключительным достоянием Упанишад и уж тем более не стала тем «тупиком» религиозной мысли Индии, о котором писал А. Менъ. Она органично вошла в религиозную философию, причем оказала заметное влияние не только на традиционную индийскую мысль, но и на представителей неоведантизма. Вот какое ее описание мы находим в работе С. Вивекананды «Бхакти-Йога»: «И в самом деле... разве нельзя сказать, что Бог игра-

ет в этой Вселенной? Как дети играют в свои игры, так и сам Возлюбленный Бог тешится, создавая эту Вселенную. Он совершенен, ни в чем не нуждается; зачем же Ему творить? Деятельность у нас всегда имеет целью выполнение какой-нибудь потребности, а потребность всегда предполагает несовершенство. Бог совершенен. Он не имеет потребностей. Почему же Он вечно деятелен и продолжает свое творчество? Какую цель имеет Он при этом в виду?.. У Него не может быть другой цели, кроме настоящей забавы; и Вселенная – Его продолжающаяся игра» [16. С. 138–139].

Однако для того, чтобы прочно утвердиться в индийской мысли, идея божественной игры должна была получить дополнительное обоснование в господствующей культурной парадигме, согласно которой бытие человека имеет сакральный смысл. Все условия для этого были созданы в эпоху Упанишад, когда резко ускорился процесс синтеза хараппской и арийской традиций. Их окончательное слияние мы вправе связывать с появлением уникального по своему значению в определении общего облика индийской цивилизации религиозного произведения – Бхагавадгиты. С момента создания Гиты начинается отсчет истории распространения в Индии индуизма, преломившего сквозь призму эпического восприятия мира многие уже сложившиеся принципы древнеиндийской культуры и явившегося как бы своеобразным итогом всей предшествовавшей ему духовной традиции. Воспеваемый Гитой Абсолют – Бхагаван говорит о себе:

Лишь обо Мне наставляю все Веда;
Вед Я знаток, Я – начало Веданты (XV. 15) [17].

В то же время благодаря поэме преодолевается существовавшее в течение многих веков отчуждение одной части индийского общества от другой, ибо в ней провозглашается принцип относительности религиозно-этнических и социальных барьеров на пути постижения истины (VII. 21; IX. 32). В Гите также подробно разрабатываются пути постижения истины. В центре одного из них – карма-марги (или карма-йоги) – находится идея, хорошо известная нам уже по философии Упанишад, – идея «незаинтересованного деяния». Кришна призывает Арджуну к действию, но действию особого рода:

Уравняв с пораженьем победу,
С болью – радость, с потерей – добычу,
Начинай свою битву кшатрий,
И тогда к тебе грех не пристанет (II. 38).

Таким образом, Гита фактически переносит на человека образ «играющего в мире» Брахмана, на которого *«все, что бы Он не видел там... не действует, ибо Этот Пуруша ни с чем не связан»* (Бр.-уп., IV. 3, 15).

Как можно объяснить тот факт, что на определенном этапе истории индийской религиозной мысли произошло столь явное отождествление характера деятельности Бога и человека? Первоначально нами было сделано предположение, что в концепции «божественной игры» нашла свое отражение склонность индийцев к увлечениям играми. Теперь прежний вывод требует серьезного уточнения: игра, о которой идет речь в Упанишадах, это не просто развлечение, а способ обретения сакрального знания. Именно поэтому представляется абсолютно неоправданной та уничижительная оценка, которую дает ей А. Мень. Идея божественной игры была, конечно же, не «тупиком» индийской мысли, а ее высочайшим прозрением, значение которого выходит далеко за пределы того периода истории Индии, когда эта идея возникла. Об этом значении речь пойдет ниже, сейчас же вернемся к вопросу о том, как могло возникнуть само представление о тождественности характера деятельности Абсолюта и индивида в мире.

Думается, вполне оправданным будет связать возникновение этого представления с углублением процесса синтеза харапской и арийской традиций, ибо вне его трудно понять и то, каким образом вообще могла появиться идея божественной игры, и то, почему она была перенесена на образ человеческой деятельности. Ведь, как уже говорилось выше, философия Упанишад, в рамках которой впервые была сформулирована эта идея, зародилась в среде отшельников, стремившихся путем ухода из мира, отказа от мирских желаний и мирской деятельности, посредством аскетической практики достичь освобождения от цепи перерождений и единения с Абсолютом. Можно предположить, что священная игра, а также «текст», культ и ритуал не играли изначально той роли в обретении и трансляции сакрального знания Упанишад, какая им отводилась в развивавшейся параллельно арийской традиции передачи ведического знания. Сами Упанишады всячески подчеркивают необходимость обращения в поисках Истины не столько вовне, сколько вовнутрь самого человека:

Отверстия наружу просверлил Самосуций, поэтому видят то, что снаружи, а не внутреннее Я. Мудрый, жаждущий бессмертия, обращает взор внутрь и зрит Атмана.

(Катха-уп. II. I. 1)

Учение Упанишад освобождает посвященных в него от необходимости совершать какой бы то ни было внешний ритуал. «Внешний» жертвенный костер вытесняется в них, по словам В.С. Костюченко, «внутренним огнем», поддерживаемым различного рода психофизическими упражнениями йогического типа [7. С. 46].

Традиционное для арийского общества знание считается ими недостаточным. Так, один из пришедших к наставнику учеников говорил:

Я, господин, знаю Ригведу, Яджурведу, Самаведу, предания и сказания, грамматику, правила почитания предков, искусство предсказания, летоисчисление, диалектику, правила поведения, учение о богах, учение о Боге, учение о существах, военное искусство, астрологию, учение о змеях и божественных творениях; я знаю молитвы и заклинания, но не знаю Атмана.

(Чх.уп. VII. I. 2–5).

И мудрец с одобрением согласился, что познание Атмана есть нечто большее, чем все, что здесь было перечислено [9. С. 67]. Оно требует, прежде всего, овладения искусством медитативного самозерцания – *джняна-йоги*, посредством которой осуществлялось истинное постижение субстанционального тождества индивидуальной души и Мирового Духа и которое, вероятно, являло собой первоначально единственный путь обретения сакрального знания Упанишад.

Однако постепенно в процессе утверждения в индийском обществе представления о четырех ашрамах (четыре этапах жизни), когда аскеты все чаще начинают выступать в роли духовных наставников и включаться в этом качестве в господствующую социальную систему, возникли и иные способы постижения и трансляции этого знания. Точнее, они приобрели традиционные для арийского общества формы, а именно ритуальной рецитации священных текстов и сакральной игры. О том, что представлял собой трансформированный под воздействием учения Упанишад ритуал, речь пойдет чуть ниже. Пока же сосредоточим наше внимание на том, как это учение восприняло существующую в Индии традицию священной игры как одно из способов постижения Истины.

Прежде всего, отметим, что именно игра могла стать тем первоначальным механизмом, посредством которого сакральное знание, обретенное индийскими отшельниками в результате аскетической практики, могло выйти за пределы их узкого круга. Выступавшие с проповедью нового учения странствующие саньясины нередко вступали в дискуссии со слушателями, среди которых они находили себе достойных оппонентов, главным образом в ли-

це брахманов, носителей традиционной мудрости [4. С. 263–264].

Яркий пример такого диспута содержит в себе «Брихадараньяка-упанишада» (Бр.-уп. III. 1. 9), один из фрагментов которой повествует о том, как однажды ее легендарный автор Яджнавалькья вызвал на состязание в богословском споре всех собравшихся при дворе царя Видехи Джанаки на праздничное жертвоприношение брахманов. При этом он велел своему ученику заранее забрать выставленную царем награду победителю. Яджнавалькья с блеском одержал верх над всеми своими оппонентами, причем когда один из них не смог найти ответ на заданный ему вопрос, голова слетела у него с плеч. В этом, как полагает Й. Хейзинга, проявился священный, иначе говоря, «опасный» характер предлагаемых в данном словесном поединке загадок, каждая из которых почти всегда оказывается роковой, ибо в ее разрешение вовлекается сама жизнь [15. С. 129]. Когда в конце концов уже никто не смог задавать мудрому Яджнавалькье вопросы, тот торжественно восклицает: *«Почтенные брахманы, кто из вас желает, пусть спрашивает меня или спрашивает всех, или я спрошу того, кого вы пожелаете, или спрошу всех вас!»* (Бр.-уп., III. 9. 27).

Игровой характер данного эпизода, по словам Й. Хейзинги, *«ясен как божий день»*. Из него мы видим, с какой легкостью *«в игру вовлекается сама священная традиция. Степень серьезности, с которой эта история включена в священные книги, нам столь же мало известна и по сути безразлична, как и вопрос, действительно ли кто-нибудь потерял жизнь потому, что не смог разрешить загадку. Главное здесь – игровой мотив как таковой»* [15. С. 129].

Таким образом, мы видим, что и в эпоху Упанишад игра как способ обретения сакрального знания сохранила свое право на существование; в то же время она стала каналом проникновения в арийскую традицию нового учения, зародившегося за ее пределами и основанного на не распространенных в данной традиции методах постижения истины. Бесспорным также представляется тот факт, что сам процесс воздействия одной традиции на другую не был односторонним. Поэтому едва ли является случайным, что именно в «Брихадараньяке-упанишаде» впервые была сформулирована идея божественной игры, механизм возникновения и главный смысл которой теперь гораздо более понятны.

Наши рассуждения по этому поводу могут, вероятно, быть построены следующим образом. Поскольку, согласно учению Упанишад, существует

субстанциональное единство внутренней духовной сущности человека и Абсолюта, постольку должно существовать и определенное тождество характера их деятельности. Отметим только, что в самих Упанишадах это тождество остается до конца не высказанным в отличие от Бхагавадгиты, которая в данном отношении гораздо более последовательна. Если главной доминантой человеческой деятельности является постижение истины, то это же самое должно определять и характер деятельности Абсолюта.

Индийская традиция знала не один, а несколько способов познания истины. Поэтому в ней сложилось представление о существующем многообразии ее отображения в сознании людей. Идея Ригведы о том, что *«Истина одна, мудрецы же говорят о ней по-разному»*, находила свое воплощение в самых фундаментальных основах индийского мышления. Образ Шивы, погруженного в йогический транс, был одним из возможных, но не единственным ликом истинного Божества. Другой Его лик открывается нам в образе играющего Брахмана Упанишад, ставшего прообразом Брахмана-Бхагавана Гиты. Цель божественной игры в мире должна быть, если следовать логике Упанишад, тождественна высшей цели человеческой деятельности, а именно: познание Истины, познание Бога, иначе – Самопознание.

Не отрицается ли таким образом абсолютный характер Божества? Видимо, нет. Н.А. Бердяев в этой связи писал: *«Обычное философское возражение, которое делается против возможности движения в недрах абсолютного, носит формальный и рационалистический характер. Это возражение заключается в том, что допущение возможности движения... в божественной жизни находилось бы в непримиримом противоречии с совершенством Божества... Предположение, что внутри божественной жизни есть какая-то нужда, какая-то внутренняя божественная тоска, которая еще не удовлетворена и которая поэтому указывает на несовершенство самого абсолютного, не может быть допущено. Но это формальное и рационалистическое возражение вряд ли может импонировать и вряд ли может казаться особенно уместным и сильным в приложении к глубочайшей тайне божественной жизни. Это есть отрицание внутренней антиномичности всякого богопознания, гладкое рационалистическое понимание природы абсолютного, которое вырождается в мертвый деизм или отвлеченный монизм, для которого, вообще, непостижимо само возникновение мира и непонятна вся мировая судь-*

ба (разрядка моя. – О.Х.) ...Поистине, творческое движение есть не только восполнение недостатка и не только говорит о существовании неудовлетворенных запросов, но творческое движение есть и признак совершенства бытия. Всякое бытие, лишенное творческого движения, было бы ущербным бытием: один из моментов, момент творческого движения, творческой судьбы... в нем отсутствовал бы» [18. С. 40].

Выдающийся представитель неоведантизма Шри Ауробиндо Гхош (1872–1950) призывает видеть в традиционной для индийской мысли картине циклического развития мира отражение этого самого «творческого движения» внутри Абсолюта, особую роль в котором он отводил человеку: «Эволюция не есть точно обратный процесс инволюции. Эволюция не есть возвращение назад, уточнение, ведущее к реабсорбции в Единое Непроявленное. Это постепенное погружение высших сил сознания в самую материю, ведущее к еще более великому проявлению Силы Высшего Сознания во Вселенной. В этом тайное значение земной эволюции и развития человека» [19. С. 15]. Значение земного бытия человека состоит в том, чтобы «быть инструментом Высшего Проявления и работать здесь» [19. С. 13], ибо «в чисто спиритуальной жизни, в той, которая вне всякого физического и земного существования, включая умственное, – в ней нет развития» [19. С. 14]. В этом, очевидно, и крылась главная причина того, что Упанишады не отрицали, а Бхагавадгита всячески подчеркивала необходимость мирской деятельности людей, которая, во-первых, стала изображаться как своего рода «внутренняя жертва» (Чх. III. 16), а во-вторых, как своеобразный глобальный ритуал. При внимательном рассмотрении последнего мы приходим к очень интересной аналогии, говорящей о действительно синтезном характере учения Гиты. Дело в том, что это учение, основные идеи которого, как мы видели, восходят к философии Упанишад, связывает божественное пребывание в действии, среди всего прочего, с необходимостью поддержания мирового порядка:

*Стоит мне устраниваться от действий –
все три мира, Партва, погибнут!
Так Я стал бы причиной смуты
и губителем этой вселенной (III. 24).*

Примечательно, что утверждение в мире смуты Бхагаван связывает не столько с собственным устраниением от действий, сколько с тем, что его примеру последуют люди:

*Если б Я не вращал, Арджуна,
колесо своих дел прилежно –
по пути Моему бы тотчас
устремилась повсюду люди (III. 23).*

Какой вывод может следовать из сказанного? Очевидно, прежде всего, тот, что учение Гиты в данном своем аспекте удивительным образом напоминает ведическую идею риты, господство которой и связанное с ним торжество космоса над хаосом обеспечивались ритуальной деятельностью людей. Аналогия становится еще более полной, когда мы видим, что подобно тому, как господство в мире риты связывалось в ведийскую эпоху с утверждением в нем нравственного начала, так и установленный и поддерживаемый Бхагаваном мировой порядок предполагает победу добра над злом:

*Всякий раз, когда в этом мире
наступает дхармы упадок,
когда нагло порок торжествует,
Я себя порождаю, Арджуна.*

*Появляюсь Я в каждой юге,
чтоб восстановить погибшую дхарму,
чтоб вновь заступиться за добрых,
чтоб вновь покарать злодеев (IV. 7–8).*

Приведенные фрагменты позволяют нам также сделать вывод о том, что синтезный характер Бхагавадгиты проявился не только во включении в ее учение наряду с основными идеями Упанишад ряда существенных моментов ведического знания, но и в заимствовании самих способов передачи этого знания. Много уже было сказано о том, что из арийской традиции была перенята священная игра. Теперь остановимся на заимствовании из нее также уже подробно описанного нами способа постижения истины через ритуальную рецитацию священного текста. Такого рода текстами с момента начала утверждения в индийском обществе института четырех ашрамов, когда сакральное знание стало приниматься не только от брахманов, но и от отшельников-саньясинов, могли быть и Упанишады [4. С. 265]. Однако по этому поводу можно выразить сомнения, ибо последние слишком мало значения придавали ритуалу, делая основной упор на постижение истины через йогический транс. Поэтому представляется более обоснованной точка зрения В.С. Семенцова, состоящая в том, что первым священным текстом, содержащим основные идеи Упанишад и подлежащим ритуальной рецитации, стала Бхагавадгита, о чем

говорят и сама форма стихов поэмы – ёмких, «хорошо сказанных» афоризмов, чрезвычайно удобных для заучивания, и включение ее в число философских эпизодов Махабхараты, роль которой в культуре Индии, как культуре в значительной степени «словесного» типа, трудно переоценить, и, наконец, «*вполне эксплицитное указание одного из заключительных стихов памятника (XVIII. 70), предписывающего непрерывно повторять наставления Кришны*» [11. С. 17].

Но какой вид принял ритуал, которым должна была сопровождаться рецитация стихов поэмы? Чтобы ответить на этот вопрос, вспомним, что, согласно брахманистской традиции передачи сакрального знания, ученик в процессе ритуальной рецитации священного текста должен был воплотить в себе образ учителя, который был для него живой Истиной. Именно поэтому гуру почитался как некое божество. Теперь же, когда лик истинного Бога раскрылся в гораздо более полной мере и оказался тождествен внутренней духовной сущности самого человека, необходимость в земном учителе начинает постепенно ослабевать. Следующим шагом было появление в Бхагавадгите образа личного Бога Кришны и внутреннего духовного стремления к Нему – *бхакти*. Учение о благоговейной любви-соучастии, составляющее одну из центральных тем Гиты, сделавшее данный священный текст Индии наиболее открытым для широких слоев населения и положившее начало многовековой «эпохе бхакти» в индийской литературе, представляло своеобразное символическое воспроизведение в поэме традиционного принципа «почитания учителя», главная цель которого – стать как можно ближе к нему, всецело сосредоточить на нем внимание, воспроизвести в себе его личность [11. С. 21]. Кришна так говорит о своем адепте, стремящемся к постижению Истины:

*Силой бхакти Меня он познает –
кто Я есмь и каков по сути,
а затем, суть Мою изведав,
он в Мое бытие погрузится (XVIII. 55).*

Однако Ему же принадлежат и такие слова:

*Непривязан, пусть действует мудрый,
укрепляя миров целокупность
Мудрый йогин, в делах искусный,
пусть людей к делам побуждает* (подчеркнуто мной. – О.Х.). (III. 25–26).

По справедливому замечанию А. Гхоша, «*бхакти не завершено, пока оно не стало действием*» [Цит. по: 20. С. 152]. Бхакти не является со-

держанием взаимодействия ученика и наставника, а только его формой. Содержание же задается деятельностью, ритуальным поведением учителя. Цель бхакти, как подчеркивает В.С. Семенов, состоит в том, чтобы сделать ученика максимально восприимчивым к этой деятельности [11. С. 22]. Чтобы воплотить в себе Личность Божественного Гуру, ученик должен воспроизвести мотив и характер Его деятельности в мире, которые Тот определяет следующим образом:

*Меня действия не пятнают,
ведь плодов Я от них не жажду;
кто таким Меня видит, Партха,
тот цепями действий не скован (IV. 14).*

Представление о «незаинтересованном действии» Бога в созданном Им мире, окончательно интерпретированное как «божественная игра» – лила в «Брахма-сутре» Бадараяны (II в. до н.э. – I в. н.э.), предполагало, что Абсолют создал универсальный путь духовного саморазвития как для Себя, так и для всех втянутых в Его «игру» субъектов, могущих развиваться как автономно, так и в полном единении с Ним. Его «игра» в целом «*оказывается выше полярности добра и зла (существующей на низшем уровне и регулируемой законом кармы, который представлял собой «правило», но не жесткую схему «игры»)*» [7. С. 91]. Ограничив поле «игры» рамками определенных «правил», Абсолют в то же время создал в ней условия для проявления творческой спонтанности, ибо в «божественной игре» «*не существует предопределения и предызбрания. «Игра» подразумевает снятие дилеммы «вечное наказание» – «вечное вознаграждение» (и награды, и наказания – нечто временное). Вечны лишь свобода «играющего» Божества и возвращение к свободе тех, кто временно «втянут» в «игру»*» [7. С. 91–92]. С. Вивекананда так описывает путь к свободе, который предлагает Бог «играющему» человеку: «*Бхакта говорит: «Люби Господа твоего, Товарища по игре, и наслаждайся игрой. Если ты беден, радуйся, что это шутка. Если ты богат, радуйся игре в богатство. Если подвергаешься опасностям, это хорошая игра. Если пришло счастье, это еще лучшая забава. Мир – это театр, в котором мы играем свои роли, и Бог все время играет с нами. Вечный товарищ по игре – как прекрасно Он играет! Игра оканчивается, когда цикл приходит к концу, и тогда наступает отдых на более или менее продолжительное время. Затем опять начинается игра, опять является Вселенная и все прочее и играет с Ним, и так продолжается дальше. Несчастья и горести приходят только тогда, когда вы забы-*

ваете, что все это игра, и что вы также принимаете в ней участие. Тогда на сердце становится тяжело, и мир гнетет вас с ужасной силой. Но как только вы отбросите свойственную всем нам мысль о серьезной реальности меняющихся случаев этой трехминутной жизни и узнаете, что это только сцена, на которой вы играете и помогаете играть Богу, страдания тотчас исчезнут для вас. Итак, смотрите на Него как на играющего в каждом атоме, играющего, когда Он создает земли, солнца и луны, играющего с человеческими сердцами, с животными и растениями. Смотрите на себя только как на Его партнера. Он устраивает нас сначала так, потом иначе, и мы сознательно или бессознательно помогаем Ему в игре. И, о блаженство! Мы – Его партнеры!» [16. С. 139].

Такого рода представление о взаимоотношениях между Богом и человеком, о месте и роли человека в мире позволило объединить в рамках единой культурной традиции величайшую аскезу и величайшее жизненное. Здесь нет расколотоности, а есть этапы одного пути – пути служения Истине и постижения Ее. С целью воспроизведения в себе Личности Божественного Учителя человек должен войти в мир, но относиться к нему как к игре – легко, бескорыстно и уважая ее правила. И как Бог в определенный момент покидает мир, так должен покинуть его и человек.

Здесь будет уместно еще раз подчеркнуть жизнеутверждающий характер индийской традиции. И наилучшей иллюстрацией этому может служить судьба буддизма в Индии. Будда своей проповедью попытался, по словам Г. Гачева, «пойти вопреки потоку и Гераклитову течению... и воздвигнуть непреложный столп и утверждение истины, как ось непреложности в бытии» [13. С. 222], т.е. остановив движение мира, за пределами которого, как из нее следовало, лежит Абсолютная Истина, в этом движении не нуждающаяся. Однако в Индии ему этого сделать не удалось. Индийская традиция, породившая буддизм, в конечном итоге его отвергла.

Поражение буддизма на его родине, как справедливо отмечает А. Мень, было связано не столько с игнорированием им кастовой системы или отрицанием священного авторитета ведийской традиции, монашескими распрями, противодействием царей и брахманов, а «с самой философией Будды, его отношением к миру» [21. С. 33–34]. Хотя Гаутама и авторы Упанишад были едины в своем стремлении к Абсолютному, тем не менее индуизм, возникший на основе философии последних, «выгодно отличался от доктрины Будды в одном пункте: он не считал мир отвратитель-

ным мельканием дхарм, но видел в нем проявление Божества» [21. С. 34]. Можно с уверенностью сказать, что это представление было порождено в нем «живым духовным опытом, подлинным переживанием божественного присутствия в мире» [21. С. 35]. При всем своем внутреннем консерватизме, незыблемости основ индийская традиция не могла признать правомерность остановки мирового движения, которое понималось ею как способ развития Абсолюта и связанного с Ним глубоким духовным единством человека. Представление о своеобразной «рецитации мира» в процессе божественной игры, являющей собой грандиозный вселенский ритуал, стало центральным стержнем, вокруг которого сформировалось жизнеутверждающее начало индуизма, сосредоточившего в себе основные конституирующие черты индийской культуры.

ЛИТЕРАТУРА

1. Швейцер А. Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика: пер. с нем. М., 2002.
2. Бонгард-Левин Г.М. Герасимов А.В. Мудрецы и философы древней Индии. М., 1975.
3. Павленко Ю.В. Человек и власть на Востоке // Феномен восточного деспотизма: структура управления и власти. М., 1993.
4. Цитаты из текстов Упанишад даны по изданию: Древнеиндийская философия. Начальный период: пер. с санскр. М., 1972.
5. Мень А.В. История религии. Брюссель, 1986. Т. 3.
6. Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983.
7. Бэшем А. Чудо, которым была Индия: пер. с англ. М., 1977.
8. Как отмечает Й. Хейзинга, «в существительном «lila» с деноминативом «lilaṭi», по-видимому, имеющем значение «раскачиваться», «качаться туда-сюда как в колыбели», выражается, прежде всего, легкое, воздушное, светлое, веселое, беспечное и беззаботное содержание игры» (см.: Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня: пер. с нидерл. М., 1992. С. 43).
9. Мень А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: в 7 т. М., 1991. Т. 2.
10. Семенов В.С. Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы «Бхагавадгиты» // Восток – Запад. М., 1988.
11. Семенов В.С. «Бхагавадгита» в традиционной и современной научной критике. М., 1983.
12. Гачев Г.Д. Образы Индии (опыт экзистенциальной культурологии). М., 1993.
13. Дандекар Р.Н. От Вед к индуизму: Эволюционирующая мифология. М., 2002.
14. Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992.
15. Вивекашанда С. Философия йоги. Магнитогорск, 1992.
16. Цитаты из текста Бхагавадгиты даны по изданию: Бхагавадгита: пер. с санскр., исслед. и примеч. В.С. Семенова. М., 1999.
17. Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990.
18. Интегральная Йога Шри Ауробиндо. М., 1992.
19. Костюченко В.С. Интегральная веданта. М., 1970.
20. Мень А.В. История религии. Брюссель, 1983. Т. 6.