

С. Л. Бурмистров

## Понятие мистицизма в историографии индийской философии

«Мистицизм» — понятие, которому придаются в разных текстах весьма отличные друг от друга значения — от практики измененных состояний сознания, предназначенных для установления прямого контакта с божеством, до веры в духов и возможность общения с ними при помощи тех или иных посредников. В обыденном и нерerefлектируемом понимании этого слова бросаются в глаза, однако, две примечательных особенности: 1) мистицизм всегда предполагает уверенность в возможности произвольного, по собственному желанию, изменения состояния своего сознания так, чтобы оно вышло из повседневного режима работы; и 2) мистицизм предполагает *общение*, и не столь важно, с кем конкретно оно будет осуществляться — с духами умерших, с персонажами мифологии или непосредственно с Богом: главное — что партнер по коммуникации в мистическом «общении» — существо из «иного мира», который невозможно воспринять в «нормальном» состоянии сознания. Отсюда следует, что мистицизм предполагает получение информации из источников, лежащих за пределами обыденного опыта, и базируется на, как правило, невербализованном постулате о том, что реальность не ограничивается тем миром, который доступен человеку в повседневных состояниях сознания.

Оставляя за скобками исключительно сложный вопрос о границах между обыденными и измененными состояниями сознания, требующий отдельного специального исследования, зададимся вопросом более простым и узким: как отражались представления о мистическом в историографии философии? Можно заметить, что в конце XIX — начале XX вв. представления о познаваемости мира и вера в способность разума доставлять нам истинные знания о реальности были серьезно поколеблены. Критика классической рациональности, нашедшей свое полное воплощение в философии позитивизма, выразилась не только в философии Ницше и Шопенгауэра, но и в обостренном интересе западного мира к иным культурам, в которых человек Запада надеялся найти ответы на те вопросы, ответов на которые не находил в своей родной культуре. Все это, естественно, вызвало интерес, в частности, к Индии и индийской философии, в которой европейские романтики видели противовес западному рационализму. Естественно, это не могло не сказаться и на историографии индийской философии, в которой разные авторы искали ответов на вопросы, которые ставила перед ними их собственная культура. В связи с этим интерес представляют прежде всего индийские историки индийской философии — по их взглядам можно увидеть, насколько затронута была Индия культурным влиянием Запада, что взяли современные индийцы из древнего наследия и как его реинтерпретировали. Еще важнее то, что по ним можно увидеть, какие культурные процессы были специфическими

только для Индии (или, соответственно, Запада), а какие захватывали собой обе культуры и имеют поэтому, возможно, универсальное значение. Учитывая сказанное, мы ставим перед собой в этой статье следующие вопросы. 1) Что такое вообще мистицизм в понимании индийских историков философии? Какие определения они давали ему? 2) Какие течения индийской философии они причисляли к мистическим? Находили ли они какие-то различия между ними? 3) Как менялось со временем понимание мистицизма в историографии индийской философии и о каких процессах в культуре это свидетельствует?

Один из первых историков индийской философии Сарвепалли Радхакришнан отмечает, что «преобладающей особенностью индийского духа, наложившего отпечаток на всю культуру Индии и определившего направление ее мысли, является склонность к спиритуализму. Спиритуалистический опыт — основа богатой истории культуры Индии. Это мистицизм, но не потому, что обращаются к действию какой-либо мистической силы, а потому, что проповедуют дисциплинированность человеческой природы, приводящей к осознанию духовного. [...] Вечное бытие бога — это всепроникающий фактор индийской жизни»<sup>1</sup>. В этом, прямо скажем, довольно-таки неясном пассаже, тем не менее, обращает на себя внимание, что именно «спиритуалистический опыт», а не какой-либо другой, Радхакришнан полагает одной из основных черт индийской культуры. В чем суть этого опыта, до известной степени позволяет понять краткий фрагмент одной из речей Радхакришнана, в которой он утверждает содержательное единство всякого религиозного опыта. Все религиозные деятели всех религий и всех направлений внутри любой религии, полагает он, были открыты, в конечном счете, постижению одного, единого Бога, превыше всех богов, образов и понятий, которого невозможно познать, а можно лишь пережить. «Такова высшая форма религии — практика присутствия Бога (the practice of the presence of God)»<sup>2</sup>. Иными словами, религиозный опыт для Радхакришнана — это опыт в первую очередь психотехнический, и психотехника, с его точки зрения, представляет собой основу не только религиозной жизни Индии, но и ее культуры вообще.

Однако такова не только индийская культура. Если смысл любой религии — ощущение присутствия Бога и общения с ним, а центром всякой культуры является религия, то мистична, в конечном счете, и любая культура. Человеческая деятельность вся, таким образом, оказывается связана с идеей божества. Именно в забвении этого факта видит Радхакришнан главную беду современного западного общества. Так, в психоанализе Бог интерпретируется исключительно как функция бессознательного, а мистические переживания — как патологические проявления извращенной психики («the projections of the morbid cravings of the psychologically perverted», — прямо пишет Радхакришнан)<sup>3</sup>. Естественно, такая установка

<sup>1</sup> Радхакришнан С. Индийская философия. СПб., 1994, т. 1, с. 28.

<sup>2</sup> Radhakrishnan S. Religion and its place in human life // Radhakrishnan S. Occasional speeches and writings. Delhi: Ministry of broadcasting and information, 1956, p. 197.

<sup>3</sup> Radhakrishnan S. An idealist view of life. L., 1947, p. 32.

делает человека глухим к огромному и исключительно важному пласту собственных переживаний. В принципе, можно было бы продолжить за Радхакришнана, что интерпретация религиозных переживаний как психотической или невротической симптоматики с точки зрения самого же психоанализа представляет собой рационализацию (в строго психоаналитическом смысле — как такое искажающее истолкование неприятных для индивида мыслей, эмоций и стремлений, которое позволяет представить их как внутренне приемлемые). Даже с позиций самого же психоанализа — просто для того, чтобы видеть свою психику такой, какая она есть, — надо уметь смотреть в лицо своим религиозным переживаниям и принимать их именно как такие, а не как болезненную симптоматику.

Вполне ясно Радхакришнан выражает свою позицию в статье «Дух в человеке» (1952), в которой утверждает, что «Бог — это вневременной дух, пытающийся осуществить вневременные ценности в плоскости времени»<sup>4</sup>. Иными словами, сама история творится божеством для того, чтобы осуществить в этом мире те архетипы, те идеи (в платоновском смысле), которые вне времени существуют в «ином мире», Бог же выступает активным началом в этом процессе. Из текстов самого Радхакришнана неясно, какими он видел отношения между Богом и этими вневременными ценностями — является ли он их творцом или они существуют независимо от божества, — но в любом случае ценности понимаются индийским философом как пассивный материал или, лучше сказать, *замысел*, который божество как активное начало осуществляет в мире и, возможно, как мир.

В этом ключе интерпретируется им и история индийской философии. «Спиритуализм» понимается Радхакришнаном как система интуиций и практик, темой которых является единое божество, одушевляющее мир своей творческой деятельностью, человек же в ней участвует как передаточное звено или «голос» божества. Естественно, что интуиции единого начала мира Радхакришнан находит и в истории индийской философии.

Эти интуиции он находит уже в гимнах Вед, хотя здесь он, надо признать, осторожен. «Некоторые (курсив мой, — С. Б.) гимны Ригведы, — пишет он, — характеризуются монотеизмом. Несомненно, что на отдельных богов иногда смотрели как на различные названия и выражения Всеобщего бога. Но, — оговаривается он, — этот монотеизм не похож на резко выраженный монотеизм современного мира»<sup>5</sup>. К сожалению, он не уточняет, чем именно различаются эти варианты монотеизма, однако в подтверждение своих слов ссылается на гимн из Ригведы — RV I 164, стих 46 которого гласит:

*Индрой, Митрой, Варуной, Агни (его) называют,*

*А оно, божественное, — птица Гарутмант.*

*Что есть одно, вдохновенные называют многими способами*<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Radhakrishnan S. The spirit in man // Contemporary Indian philosophy / Ed. by S. Radhakrishnan and J. H. Muirhead. 2<sup>nd</sup> ed. L., 1952, p. 496.

<sup>5</sup> Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1, с. 54.

<sup>6</sup> Ригведа. Мандалы I–IV / Пер. с санскр. Т. Я. Елизаренковой. М., 1999, с. 205.

Иными словами, то, что Радхакришнан называет ведическим монотеизмом, в действительности представляет собой совершенно иное явление — генотеизм, при котором одной и той же мифологической фигуре даются разные имена и она отождествляется с другими образами мифологии.

Примечательно в концепции Радхакришнана, что «философские тенденции» ведической эпохи он описывает как по преимуществу рациональные: «Гимны носят философский характер постольку, поскольку они пытаются объяснить тайны мира не с помощью некоего сверхчеловеческого проникновения или сверхъестественного откровения, но светом одного лишь разума. [...] Эти поэтические души просто созерцали красоты неба и чудеса земли, облегчая свои музыкальные души от их бремени сочинением гимнов»<sup>7</sup>. Ведические гимны для него — проявления скорее рациональной и художественной сторон личности, чем стороны религиозно-практической. Примечательно, что Радхакришнан ничего не говорит о ведической ритуалистике, которая, как показывают уже современные ему историки (например, С. Дасгупта, к которому мы еще вернемся), составляла самую суть ведической религии.

Собственно, имеет значение уже то, что Радхакришнан (как и многие другие исследователи — Дасгупта, Хириянна и др.) начинает историю индийской философии именно с Вед, хотя в действительности они представляют собой собрание религиозных гимнов, в которых философское умозрение можно найти лишь при достаточно вольном обращении с текстом. Точно так же он причисляет именно к философии тексты Упанишад, находя, что «в некоторых гимнах отчетливо сформулирована концепция единой центральной силы»<sup>8</sup>. При этом и здесь не идет речи о ритуалистике, и, больше того, Радхакришнан полагает, что «строгий ритуал брахманизма, дававший мало утешения слабому сердцу человека, был поколеблен в упанишадах»<sup>9</sup>. Иначе говоря, он прочитывает Упанишады именно как *тексты*, которые можно читать примерно так же, как мы читаем Гегеля или того же Радхакришнана, и привычным для нас способом получать информацию, и не принимает во внимание чисто ритуалистический аспект Упанишад — текстов, которые приобретают смысл лишь в контексте известных обрядов (как было показано В. С. Семенцовым).

Так же рационалистичен он и в интерпретации буддизма, который, полагает он, имел целью восстановить чисто рационалистическую нравственность, искаженную естественной склонностью человека к политеизму, примитивными и жестокими обрядами, доставшимися индийцам от аборигенного населения Индостана, и заостренной ведийской ритуалистикой.

Казалось бы, в этой картине истории индийской философии мало места мистицизму. Но специфика взглядов Радхакришнана состоит в том, что сам

<sup>7</sup> Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1, с. 55–56.

<sup>8</sup> Там же, с. 121.

<sup>9</sup> Там же, с. 126.

мистицизм (или «спиритуализм», как он его называет) понимается им как явление столь же рациональное, как религиозная вера или нравственность. Целью психотехники является, по существу, не кардинальное изменение сознания, а, упрощенно говоря, его *прояснение*, которое только и позволит человеку услышать в собственной душе голос божества. Это своеобразный просветительский мистицизм, в котором ведущим компонентом личности является разум, не нуждающийся ни в какой сущностной трансформации. Мистицизм здесь представляет собой систему сугубо интеллектуальных практик, позволяющих воспринимать мир и себя самого рационально и столь же рационально действовать — с учетом того, что сам ты являешься «голосом» Бога в сотворенном мире. Строго говоря, от мистицизма остается здесь только стремление к непосредственному переживанию общения с божеством, но довольно частое в определениях мистицизма представление о невыразимости этого опыта в словах отсутствует — более того, общение с Богом лишь тогда и имеет смысл, когда его *можно* выразить в словах и передать человечеству. При такой интерпретации отношений человека и Бога сама философия оказывается мистической в основе своей, ибо смыслом ее становится разъяснение мистических озарений религиозных гениев. «Когда мысль продумывает себя до конца, она становится религией, благодаря тому, что живет и подвергается проверке посредством высшего испытания жизнью. Философская отрасль знания в то же самое время представляет собой осуществление религиозного признания»<sup>10</sup>. Философия и религия в концепции Радхакришнана выступают как разные уровни знания божества: религиозные прозрения — это базовый, содержательный аспект «божественного знания», философские же построения — это формальный или, если угодно, риторический аспект, ценность которого в том, что он дает возможность передать это знание даже человеку, не имеющему и, возможно, вовсе неспособному иметь религиозный опыт. Эти особенности интерпретации мистического опыта в концепции Радхакришнана связаны с пониманием им философии как средства регулирования практической жизни. «Функцией философии является регулирование жизни и руководство в действии. Философия сидит за рулем и управляет нашими действиями через изменения и случайности в жизни. Когда философия жизненна, она не может быть отделена от жизни людей»<sup>11</sup>.

В современной западной философии религии, при всем разнообразии понимания термина «мистицизм», общим все же остается представление о мистическом опыте как об опыте непосредственного присутствия Бога или общения с ним, выходящем за пределы разума (таково, например, определение, данное Эвелин Андерхилл)<sup>12</sup>. Как видим, Радхакришнан интерпретирует понятие мистического несколько иначе. Ближе к западным определениям мистицизма находятся

<sup>10</sup> Там же, т. 2, с. 717.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Fanning S. Mystics of the Christian tradition. L.-N.Y., 2001, p. 2.

воззрения другого крупного историка индийской философии — Сурендранатха Дасгупты, автора самого объемного и фундаментального труда на эту тему — «A history of Indian philosophy» (1922–1955). Дасгупта подчеркивает в первую очередь ограниченность разума, который неспособен охватить все аспекты реальности, связав их в единую картину мира. Выход дает мистическое знание, которое не только полнее охватывает реальность, но и принимает во внимание ее ценностные моменты (spiritual values, spiritual ideals), которые не учитываются обычным разумом, направленным на поиск объективных закономерностей<sup>13</sup>. Ограниченность рационального познания мира, таким образом, видится Дасгупте в том, что оно принимает во внимание объекты, объективные особенности мира, но неспособно принять во внимание сам субъект, который остается для разума «слепым пятном»: самого себя именно как субъекта включить в картину мира субъект не в состоянии, и самое большее, что он может сделать здесь, — это включить себя в картину мира лишь в качестве объекта, что, безусловно, в какой-то (порой — весьма значительной) мере искажает его представления о мире. Однако и Дасгупта, подобно Радхакришнану, отмечает прежде всего практический аспект мистицизма, представляющего собой «духовное постижение целей и проблем жизни, гораздо более существенное и полное, чем это может просто разум»<sup>14</sup>.

Дасгупта в процитированной книге формулирует внятное определение мистицизма, отмечая при этом, что оно шире, чем принятые в западном религиоведении дефиниции. «Я определяю мистицизм как теорию, доктрину или взгляд, согласно которому разум неспособен открыть и понять природу высшей истины, какова бы ни была ее суть, но допускает возможность постичь ее некоторыми другими способами»<sup>15</sup>. Оставляя пока в стороне вопрос о том, что такое «высшая истина», отметим, что Дасгупта не ограничивает обыденный разум в вопросах, касающихся познания повседневной реальности, и указывает лишь, что те стороны реальности, с которыми человек в нормальном состоянии не имеет дела, разуму недоступны.

Достоин внимания, что в этом отношении выводы Дасгупты вполне сходятся с представлениями современной эволюционной эпистемологии. Как отмечает биолог и философ Герхард Фолмер, человеческие познавательные структуры обусловлены тем, что человеку как представителю вида *Homo sapiens* приходится существовать в среде с определенными закономерностями, с определенными особенностями, которые имеют прямое отношение к выживанию вида, и поэтому все познавательные структуры — органы чувств, особенности процессов обработки чувственной информации в мозге, прогнозирование и т. п. — детерминированы необходимостью адаптироваться к физическому миру и тем самым

<sup>13</sup> Dasgupta S.N. Hindu mysticism. Chicago, 1927, p. xi.

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> Ibidem, p. 17.

выжить. Понятно, что организмы, обитающие в существенно иной, чем наша, среде (скажем, глубоководные рыбы), живут, образно говоря, в совершенно ином мире. Если бы можно было представить себе вид разумных живых существ, живущих в квантовом мире, то их когнитивные структуры радикально отличались бы от наших не только в отношении органов чувств, но и в способах обработки информации мозгом. Наш разум предназначен для выживания в мире, где размеры и масса объектов лежат в определенном, пусть и сравнительно широком, диапазоне, где господствуют излучения определенных частот, и в ином мире привычные формы мышления оказываются бессильными<sup>16</sup>.

Однако Дасгупта имеет в виду не только естественные ограничения, налагаемые на разум спецификой реальности, но и те особенности работы сознания, которые связаны с самим режимом его функционирования. Если для Радхакришнана истинная реальность может быть познана рационально, для чего необходимо очищение сознания от всевозможных предрассудков, суеверий и т. п. (установка, повторим, вполне просветительская), то Дасгупта, напротив, пытается показать, что обыденная рациональность ограничена и должна быть расширена посредством психотехнических практик. Во всех таких практиках — в христианстве, исламе, индуистском бхакти и других — акцент делается не на познании в строгом смысле слова, а на общем изменении психики, предполагающем моральное совершенство, самоотверженность, сосредоточенность на божестве. «Не может быть истинного мистицизма без действительного нравственного величия»<sup>17</sup>. Именно эти цели, по мнению Дасгупты, ставились в индийской философии с самого ее начала — с Ригvedы.

Дасгупта, в отличие от Радхакришнана, говорит о преимущественно практическом и даже, можно сказать, техническом характере ведийской религиозности. «Жертва не предлагалась богу для того, чтобы почтить его или получить от него благополучие на земле и блаженство на небесах, — эти результаты прямо порождались самим жертвоприношением, благодаря точному исполнению сложных и связанных друг с другом церемоний, которые составляли жертвоприношение. Хотя в каждом жертвоприношении призывались и получали приношение определенные божества, боги сами были лишь инструментами совершения ритуала и выполнения мистических церемоний, составляющих его»<sup>18</sup>. Иными словами, для Радхакришнана боги Ригvedы были личностями, с которыми человек общался, которых благодарил за благополучие и от которых мог ожидать помощи в трудностях; для Дасгупты же эти боги были только частями и необходимыми элементами ритуала, сами по себе не представляя, в общем, большой ценности. Ключевым моментом ритуалистики Ригvedы была *ṛta*, поддержание которой было высшим — более того, единственным — долгом жреца и человека, заказываю-

<sup>16</sup> Vollmer G. Evolutionäre Erkenntnistheorie. Stuttgart, 2002.

<sup>17</sup> Dasgupta S.N. Hindu mysticism. P. viii.

<sup>18</sup> Dasgupta S.N. A history of Indian philosophy. In 5 vols. Vol. 1. Cambridge, 1951, p. 22.

щего жертвоприношение<sup>19</sup>. Дасгупта ничего не говорит о монотеизме, подчеркивая, что даже сам этот термин следует применять здесь с большой осторожностью, помня о чисто ритуалистической функции образов богов. Сама терминология еще не была в Ведах абстрактной: *ātman* означал еще просто жизненное дыхание, а сущностью, душой человека он стал лишь потом<sup>20</sup>; равно и под словом «*Brahman*» понимали еще гимн или магическую формулу, и основой мира он стал значительно позднее. Самая ранняя идеология ведической эпохи предполагает чисто прагматические отношения между человеком и богами, и это видно по содержанию гимнов, в которых основной чертой является их чисто материальный, посюсторонний характер, стремление к благополучию на земле, а не к спасению на небесах<sup>21</sup>. Больше того, мы не находим в ведических текстах даже четких признаков учения о бессмертии души в том смысле этого слова, который вкладывается в него сейчас<sup>22</sup>. Только в Упанишадах, говорит Дасгупта, можно увидеть зарождение таких представлений — больше того, они, по мнению индийского историка, составляют специфическую особенность мировоззрения Упанишад, отличающую их от предшествующих интеллектуальных традиций, причем это не индивидуальное бессмертие, не надежда на некое существование отдельной личности после смерти физического тела, а, скорее, поиск «высшего Я» или Брахмана<sup>23</sup>.

Тот же самый мистицизм Дасгупта прослеживает в индийской философии и далее. Глубоко мистичен, с его точки зрения, буддизм, в котором нирвана понимается как не просто угасание желаний, но как «мудрость превыше интеллекта» (*supra-intellectual wisdom*), достижимая посредством йогической практики<sup>24</sup>, причем нельзя не отметить, что и буддизм, равно как и идеологию Вед и Упанишад, Дасгупта полагает практической *par excellence*. В одной из буддийских сутр Благословенный говорит ученикам, что знание, которое он передает им, так же мало в сравнении со всем знанием, которым он владеет, как мал пучок листьев в его руке в сравнении со множеством всех листьев на дереве, — просто все остальное, не передаваемое им знание не ведет к нирване. Задача адепта здесь, как и в индуизме, — обрести освобождение, так что и в учении Будды практические цели значительно важнее какого бы то ни было абстрактного познания. Для Дасгупты, в отличие от западных исследователей буддизма, эпистемологический момент понятия нирваны (или Пробуждения) не так важен, как чисто религиозный. Говоря о нирване, он подчеркивает, что невозможно сказать, что

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Ibidem, p. 26.

<sup>21</sup> de Mora J.M. On Death and other subjects in the R̥gveda // Sanskrit and world culture. Proceedings of the Fourth World Sanskrit conference of the International Association of Sanskrit studies. Weimar, may 23–30, 1979, p. 467.

<sup>22</sup> Tola F. Muerte e inmortalidad en el Rig Veda y en el Atharva Veda. Buenos Aires, 1977, p. 368.

<sup>23</sup> Dasgupta S.N. Hindu mysticism, p. 37–38.

<sup>24</sup> Ibidem, p. 91.

это такое, в терминах человеческого опыта — можно утверждать лишь, что нирвана есть прекращение всех страданий, что это состояние, в котором исчезли все «мирские», доступные обычному человеку переживания<sup>25</sup>, так что о ней, по существу, вообще невозможно говорить. Но говорить все же приходится, так как человеку следует объяснить, чем она отличается от привычного для него сансарического бытия и почему к этому состоянию следует стремиться, и в текстах, в которых речь идет о нирване, Дасгупта, исследуя их, выделяет в первую очередь мистический момент: нирвана не является состоянием полного угасания всякого опыта, всяких переживаний, ибо в этом случае она просто не стоила бы того, чтобы к ней стремиться, так что во многих текстах она описывается все-таки как высшее блаженство<sup>26</sup>, но в действительности она превосходит всякие возможности любого человеческого языка, поэтому содержание ее не может быть адекватно передано — ее можно только пережить. Более точно ее можно понять, если проанализировать одно из важнейших понятий буддийской философии — *yathābhūtam*, «истинная реальность». Это высший теоретико-познавательный идеал буддизма, естественно, тесно связанный с религиозной проблематикой. Мы можем увидеть вещи такими, каковы они на самом деле (*yathābhūtarśana*), только если преодолеем собственный эгоцентризм — точнее, сумеем посмотреть на реальность с внесубъективной точки зрения, не зависящей от конкретных особенностей данного субъекта, что требует прежде всего освобождения сознания от аффектов<sup>27</sup>. Истинное знание выступает здесь не просто средством обретения нирваны — оно есть эпистемологический аспект нирваны, ибо Пробуждение (*Bodhi*) — это состояние, главный предикат которого есть знание истинной реальности (*yathābhūtam*)<sup>28</sup>. В буддизме, как и в других даршанах, истинное знание — это высшая ценность и лучшее, чего может достичь живое существо, только в буддизме суть *yathābhūtam* состоит в знании о несуществовании субстанциальной души и о том, что все сущее есть лишь мельтешение мгновенно-проходящих дхарм. Дасгупта же, напротив, видит в буддизме, как и в других философских системах, прежде всего практическое руководство к жизни — но жизни не обыденной, а «высшей», причастной к той самой *yathābhūtam*, о которой говорят буддийские тексты.

Важно здесь, что Дасгупта в основе мистицизма видит определенный *опыт*, переживание, радикально выводящее субъекта за пределы привычных режимов функционирования мозга (если выражаться в терминах психологии), нацеленных на ориентацию индивида в мире и его выживание. Как показали исследования К. Прибрама, информация, поступающая к органам чувств, прежде чем достичь

<sup>25</sup> Dasgupta S.N. A history of Indian philosophy, vol. 1, p. 109.

<sup>26</sup> Dasgupta S.N. Hindu mysticism, p. 89.

<sup>27</sup> Островская-мл. Е.А. Буддийский эпистемологический идеал *yathābhūtam* // Буддизм в переводах. Вып. 2. СПб., 1993, с. 402.

<sup>28</sup> Ōai æā, p. 406.

мозга, подвергается глубокой трансформации: входящая информация в известной степени противоречит той, что уже хранится в памяти, и в результате мы воспринимаем не то, что действительно имеется в настоящий момент, а, скорее, сочетание информации о реальности с нашими ожиданиями, переживаниями и т. п.<sup>29</sup> Переход мозга к иным режимам работы, не нацеленным непосредственно на выживание, естественно, изменяет восприятие субъектом и внешнего мира, и самого себя. Тем не менее, этот субъект остается все же самим собой, и это Дасгупта подчеркивает, говоря об ограниченности разума: тот режим работы мозга, который обычно называется рациональным, — далеко не единственный среди нормальных (непатологических) режимов функционирования. Больше того, этот опыт, согласно Дасгупте, лежит в основе всей человеческой психики, всего «обыденного» сознания<sup>30</sup>. А так как вся философия, по мнению индийского философа, прямо или косвенно базируется на опыте<sup>31</sup>, то и она оказывается мистической в своей основе.

Как видим, понятие мистицизма в историографии индийской философии играло в первой половине XX века весьма значительную роль. У Дасгупты индийская философия прямо интерпретируется как мистическая — как толкование и перевод на обычный, повседневный язык интуитивных прозрений ведийских *риши*, — а все системы индийской философии в той или иной степени связаны с идеологией Вед и ключевым для нее понятием — *Brahman*. Индийская философия в его концепции оказывается одним большим комментарием на Веде и Упанишады, и различия между разными *даршанами* состоят лишь в степени адекватности толкования, в близости данной *даршаны* к истинному понятию о Брахмане. В этом смысле Дасгупта — истинный последователь веданты, для которого именно Веде и то знание, которое содержится в них, является знанием как таковым. Радхакришнан стоит дальше от этой ведантистской ортодоксии: его — с его рационалистическим толкованием религиозного опыта, с акцентом на этический аспект идеологии Вед и Упанишад — можно назвать скорее сторонником идеологии Просвещения. Дасгупта же, хотя и испытал как философ сильное влияние западной философии<sup>32</sup>, в вопросе о сущности индийской философской мысли остается на неоведантистских позициях: для него основой историко-философского процесса является Брахман, к познанию которого устремлены в той или иной степени все философские системы.

Невозможно не заметить, однако, насколько радикально меняется восприятие самими индийцами собственной философской традиции после Второй Мировой войны. Представление о мистической или религиозной природе индийской фило-

<sup>29</sup> Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб., 2005, с. 397.

<sup>30</sup> Dasgupta S.N. Hindu mysticism, p. 39.

<sup>31</sup> Dasgupta S.N. Philosophy of dependent emergence // Contemporary Indian philosophy. London, 1952, p. 255.

<sup>32</sup> Бурмистров С.Л. Философия Сурендранатха Дасгупты. СПб., 2010.

софии, конечно, сохраняются, но противовесом им оказываются взгляды на нее как на вполне рациональное социальное предприятие, деятельность которого в гораздо большей степени связана с практикой диспута, требующей тонкой логики и навыков аргументации. Уже в 1962 г. индийский историк философии А. Ч. Дас в небольшой книжке «Исследования философии» критически рассматривает расхожие и ставшие чуть ли не общим местом в компаративных исследованиях представления об индийской культуре: интуитивизм, практическая ориентация философии, интерес философов к «иному миру» и пренебрежение к проблемам повседневной жизни. На самом деле, говорит Дас, мнение о мистическом *par excellence* характере индийской философии обязано своим существованием элементарной путанице — неумению отличить мистические переживания и их описание от философии в собственном смысле слова, требующей рационального анализа опыта и апелляции лишь к общезначимому опыту; известно, что, по правилам философского диспута в Индии апелляция к собственному йогическому опыту не допускалась как аргумент в споре. Больше того, грубую ошибку совершают историки, отсчитывая индийскую философию от Вед и Упанишад: эти тексты являются философскими не в большей мере, чем, скажем, скандинавские мифы. В самом лучшем случае их можно причислить к *предфилософии*, но никак не к философии в собственном смысле слова. Другую ошибку совершают индийские историки философии — а следом за ними подчас и западные, — уделяя особенное внимание веданте, полагая ее «осью» индийской философской мысли и интерпретируя даже сравнительно далекие от нее в концептуальном отношении системы в ведантистском ключе. В действительности это лишь одна из возможных интерпретаций, причем, естественно, весьма тенденциозная. Равно ошибочно полагать индийскую философию интуитивной по своей сути. Интуитивизм был характерен для западной философской мысли ничуть не меньше — достаточно вспомнить неоплатонизм, гностицизм или (из современных систем) учение Анри Бергсона. Точно так же и чисто рациональные формы мышления занимали в индийской философии не меньшее место, чем на Западе. Утверждение же о «практическом» характере индийской философии, высказывавшееся очень многими индийскими мыслителями, Дас полагает не просто ложным, а вообще бессмысленным: непонятно, что означает слово «practical» применительно к индийской философии<sup>33</sup>. Естественно, ни о каком «мистицизме» в таком контексте говорить невозможно. Дас, конечно, не отрицает существования мистических идей и течений в индийской культуре — он лишь отрицает их влияние на философию, резервируя за ними место среди религиозных движений.

Весьма критически относился к пониманию индийской философии как «мистической» и другой крупный мыслитель — философ и логик Бимал Кришна Матилал. Индийскую философию нельзя, с его точки зрения, воспринимать как мистическую и неотделимую от религии — это попросту противоречит фактам:

<sup>33</sup> Das A.C. Studies in philosophy. Calcutta, 1962, p. 55 — 63.

например, значительной роли чисто логического дискурса в философских текстах<sup>34</sup>. Собственно, уже Ф. И. Щербатской основательно исследовал значение логики в становлении индийской философской мысли, так что после его работ невозможно считать индийскую философию мистической, религиозной и т. п. У Матилала такой интерес к логической проблематике был связан, видимо, не в последнюю очередь с его подготовкой в западных университетах и, в частности, личным знакомством с такими выдающимися философами-аналитиками, как П. Стросон и М. Даммит. Обращает на себя внимание в его взглядах и такой момент: в понятии мистицизма он подчеркивает момент невыразимости, невербализуемости мистического опыта, отмечая, что следует различать невыразимость самого переживания и невербализуемость его содержания<sup>35</sup>. В самом деле, насколько мы можем выразить в слове, например, сущность Брахмана? Ранние неоведантисты даже, по всей видимости, вопроса такого перед собой не ставили: очевидно, что полностью воплотить Речь в слове невозможно — можно лишь приближаться к пониманию Речи. Тем более они не анализируют само мистическое переживание. Матилал же задается вопросом о его природе, приходя к выводу, во-первых, о его эмоциональной природе<sup>36</sup>, а во-вторых, о его принципиальной вербализуемости (иначе, собственно, мистик никогда не смог бы даже приблизительно описать свои переживания).

Действительно, мистический опыт играет определенную роль в индийской философии. Так, например, в мадхьямике истинная реальность (*bhūta-tathatā*) описывается как лежащая вне понятийного мышления. «Не схватываемая понятийно, не имеющая различных значений — вот что свойственно высшей реальности», — пишет Нагарджуна в «Мула-мадхьямика-карике», а в автокомментарии к ней разъясняет: «Поскольку ее (высшую реальность) нельзя облечь в понятия, постольку она не проявляется через многообразные проявления. Поскольку она не проявляется, постольку умиротворена. Поскольку умиротворена, постольку не имеет различных значений. Поскольку не имеет различных значений, постольку она вне сферы понятийного мышления, постольку она не обусловлена другим»<sup>37</sup>. Ссылаясь на этот фрагмент из главного произведения Нагарджуны и анализируя тексты другого видного представителя мадхьямики — Чандракирти, Матилал подчеркивает, что мистический опыт для этих авторов — вне речи (санскр. *avaca, anaṅśara*)<sup>38</sup>. Иными словами, о нем невозможно говорить прямо, он поддается только косвенному или апофатическому описанию. Естественно,

<sup>34</sup> Matilal B. K. Epistemology, logic and grammar in Indian philosophical analysis. Hague, 1971, p. 11ff.

<sup>35</sup> Matilal B. K. Mysticism and reality: ineffability // Journal of Indian philosophy, 1975, № 3, p. 219.

<sup>36</sup> Ibidem, p. 224.

<sup>37</sup> Андросов В. П. Учение Нагарджуны о Срединности. М., 2006, с. 357–358.

<sup>38</sup> Matilal B. K. Mysticism and reality, p. 234.

буддизмом мистическая традиция в Индии не ограничивается — она прослеживается во всех направлениях веданты и, например, в таком малоизученном, но, тем не менее, весьма примечательном тексте, как «Йога-васиштха». Но во всех этих направлениях прослеживается одна общая черта: везде Абсолют понимается как *avasa*, как не подлежащий никакому словесному описанию. Любые формы дискурса о Брахмане или нирване суть только игра, сами по себе они не имеют объективной ценности; ценность их в другом — они ведут к сотериологической цели, или, иначе говоря, их ценность имеет прагматический характер.

Отсюда следует еще более радикальный вывод: индийская философия никогда не была «отрицанием мира», как о ней часто говорили в начале XX в. Утверждения об Абсолюте как единственно истинной реальности и о ложности феноменального мира имели чисто сотериологический характер, они были призваны не описать мир (и тем более — Абсолют) таким, какой он есть, а направить сознание адепта на определенные религиозные цели. Ценность утверждений древнеиндийских философов о нереальности феноменального мира Матилал сравнивает с ценностью самогипноза при невыносимой боли, когда у человека нет доступа к лекарствам: тогда остается только убедить самого себя, что на самом деле никакой боли нет<sup>39</sup>. Но при этом Матилал предлагает смотреть на индийскую философию шире, не оценивая ее с позиций веданты и не считая, что освобождение (*mokṣa*) было единственной или хотя бы главной целью всех индийских философских систем.

Эту особенность индийского философского дискурса подмечает и еще один современный историк — Джитендранатх Моханти. В одной из своих крупных работ он указывает, что в индийской философской традиции высказывание не воспринималось как нечто, что выражает собой *опыт* — оно способно выразить лишь *мысль*, которая с прямым опытом связана лишь опосредованно<sup>40</sup>. В индийской философской мысли проводилось четкое различие между мыслью, с одной стороны, и опытом, эмоциональными переживаниями и т. п. — с другой; это последнее обозначалось словом *rasa* и относилось к сфере эстетики. Достоинно внимания, кстати, что здесь Моханти фактически соглашается с Матилалом в вопросе об эмоциональной природе не только художественного, но и мистического переживания. Но далее он ставит еще более радикальный вопрос: насколько вообще можно говорить о наличии мистического опыта не только у индийских философов, но и у религиозных деятелей? В самом деле, если высказывания не выражают ни непосредственный опыт, ни эмоции (хотя, безусловно, опыт и эмоции могут быть стимулами для появления мысли и осуществления высказывания), то человек, говорящий о мистическом опыте, совершенно не обязательно

---

<sup>39</sup> Ibidem, p. 250.

<sup>40</sup> Mohanty J. Reason and tradition in Indian thought: An essay on the nature of Indian philosophical thinking. Oxford, 1992, p. 257–258.

должен иметь его сам. «Те или иные переживания — вовсе не то, что выражено высказываниями текстов»<sup>41</sup>. Больше того, само существование огромной сокровищницы текстов давало индийским мистикам богатейший, но все же ограниченный и строго определенный набор языковых и стилистических средств построения дискурса о мистическом опыте и указания целей религиозной практики<sup>42</sup>. Иначе говоря, Моханти фактически ставит вопрос так: был ли мистический опыт индийских *риши* действительно их собственным опытом? Индийский философ склоняется скорее к отрицательному ответу на этот вопрос, ибо тексты давали индийским мистикам не только средства выражения своего опыта, но и цели, к которым следовало стремиться, и средства, которые следовало использовать для их достижения. Иначе говоря, тексты давали определенное видение мира, концептуальную сетку, из которой можно было бы вырваться лишь при наличии радикально иной культурной традиции.

Мысль Моханти радикальна: тексты *шрути* автономны по отношению к любому индивидуальному опыту, будь то опыт их создателей или адептов, изучающих их, и не выражают никакие индивидуальные человеческие переживания; для их понимания нет никакой необходимости принимать во внимание мистический или какой-либо другой опыт их авторов, и тексты можно понять исключительно из них самих<sup>43</sup>. Таким образом, мистицизм и само понятие «мистического», по сути, элиминируются из словаря историка философии — гораздо важнее чисто логическая сторона индийской философии. Сам Моханти искренне удивляется тому обстоятельству, что привычные клише — «духовность», «мистичность», «интуитивизм» индийской философии — господствовали в историко-философской мысли не только на Западе, но и в самой Индии вплоть до самого последнего времени<sup>44</sup>. Он крайне скептичен по отношению ко всем возможным стереотипам, касающимся как индийской философии, так и западной: мнение о примате логического мышления в западной философии и интуиции — в индийской основывается на элементарном неумении различать интеллект и интуицию и на неадекватном с философской точки зрения переводе санскритского термина *svayamprākāśatā*, который обычно переводится как «самоочевидность» в смысле интуитивного постижения; однако этот термин в индийских философских текстах спокойно применяется, например, к познанию посредством логического вывода, в котором, конечно, нет места никакой интуиции<sup>45</sup>.

Аналогичных взглядов придерживается Моханти и в других текстах: так, например, в небольшой работе «Классическая индийская философия» он ничего не говорит об интуитивном познании или мистическом опыте, зато целая большая

<sup>41</sup> Ibidem, p. 281.

<sup>42</sup> Ibidem, p. 281–282.

<sup>43</sup> Ibidem, p. 282.

<sup>44</sup> Ibidem, p. 290.

<sup>45</sup> Ibidem, p. 292–296.

глава посвящена у него анализу эпистемологических теорий в древнеиндийских даршанах<sup>46</sup>, причем никаких мистических переживаний как средства познания он в индийской философии не находит.

Самое время поставить вопрос: отчего так происходит? По каким причинам произошло такое изменение в историко-философском дискурсе современной Индии и о каких процессах в индийской культуре оно свидетельствует? На наш взгляд, тот факт, что индийские историки первой половины XX в. делали такой акцент на мистическом опыте, на прямом общении с божеством, может быть объяснен влиянием европейского романтизма, которое, в свою очередь, стало возможным благодаря изменению социальной структуры индийского общества — распаду кастовой системы и росту индивидуализма. Западные романтики, знакомство которых с индийской культурой было, естественно, более чем поверхностным, полагали, что в основе индийской религиозности лежит стремление личности вернуться к единению с неким высшим началом (Богом, Природой и т. п.). Индийские философы XIX в. восприняли этот взгляд и сами стали рассматривать собственную культуру через призму романтической философии<sup>47</sup>. Здесь важно, что одним из ключевых моментов философии романтизма является коллизия «личность — масса», примеров проявления которой можно найти множество, в том числе и в нашей литературе (Пушкин, Грибоедов, Лермонтов). Философия романтизма — это философия личности, выделяющейся из социальной среды и, больше того, противопоставляющей себя ей. В культуре Запада эти процессы происходили в XVIII в., Индия несколько отстала от него — здесь индивидуация как социальный феномен стала определяющим фактором культурной жизни только во второй половине XIX в. В новейшей индийской философии внимание все больше стало обращаться к проблемам и жизни отдельного человека со всеми ее трудностями, в результате чего даже идея вечного страдания, выход из которого можно найти лишь в религиозном успокоении и бесстрастии, приняла весьма специфический оттенок страдания индивидуального и даже в какой-то мере экзистенциального. Например, в романе современного писателя Хумаюна Кабира «Люди и реки» человеческая жизнь описывается фаталистической метафорой речных струй: жизнь — поток, несущий человека по своей прихоти, а человек бессилен на него повлиять и может только терпеливо ждать, когда волны выбросят его на песок, где он обретет, наконец, весьма относительный покой<sup>48</sup>. Человек выступает здесь как пассивное начало, жертва самых различных внешних воздействий и факторов — от природных до глобально-политических. Но как было бы возможно такое отношение к человеку и такое восприятие его личности в культуре, в которой сама ценность индивида и необходимость активно добиваться самостоятельности были бы чем-то немыс-

<sup>46</sup> Mohanty J. Classical Indian philosophy. Lanham etc., 2000, p. 11–38.

<sup>47</sup> История эстетической мысли. В 6-ти т. Т. 4. М., 1987, с. 380.

<sup>48</sup> Ruben W. Humayun Kabirs Roman "Männer und Flüsse" (1945). Berlin, 1959, S. 31.

лимым и не укладывающимся ни в какие рамки традиционного мышления? Сама постановка вопроса об активности индивида и указание на то, что в действительности он инертен и лишь пассивно претерпевает то, что с ним случается, возможны только тогда, когда самоочевидным требованием, предъявляемым к человеку, становится деятельность, активная позиция и в социальном плане, и в политическом, и в религиозном.

Неоведантистский романтизм Дасгупты, Раджу, Радхакришнана интересен тем, что в нем человек понимается как отдельный, самостоятельный индивид, а не просто часть социальной системы, но этот индивид все же связан с неким Целым — с Брахманом, проявлением воли которого он является и голос которого он должен слушать. Образ Брахмана, собственно, заменяет здесь образ Природы европейского романтизма, и как западные романтики говорили о необходимости возвращения к Природе, так и неоведантисты — о возвращении к Брахману и единении с ним. С этой точки зрения вполне понятна роль мистицизма в неоведантистском историко-философском дискурсе. Американский философ-романтик Ральф Эмерсон говорил об *Over-Soul*, «Сверхдуше», веления которой мы должны слышать, причем для каждого человека «Сверхдуша» приготовила свою особенную роль, которую он и должен выполнять максимально честно и полно. Проблема лишь в том, чтобы уметь услышать голос «Сверхдуши» в собственной душе. Эмерсоновский принцип «*Rely on thyself!*» («Полагайся на себя!») значит в этом контексте требование выполнять свою и только свою роль во Вселенной, а значит, и знать, в чем она состоит. Мистицизм у Эмерсона — это требование учиться слышать голос «Сверхдуши». У индийских же историков-неоведантистов это умение слышать в своей душе голос Брахмана, так что и вся история индийской философии прочитывается ими через эту призму, так что вся история индийской философской мысли предстает у них как процесс слушания и проговаривания Речи (у раннего ведантиста Бхартрихари Брахман прямо отождествлялся с Речью, которую слушают и проговаривают для обычных людей ведийские *риши*).

После Второй Мировой войны и обретения независимости ситуация кардинально меняется: освобождение из пут сансары перестает рассматриваться как высшая цель индийской философии, и в философской мысли Индии начинают искать логические достижения, эпистемологические концепции, религиозные же аспекты отходят на второй план. Иными словами, индийская философия самими же индийцами перестает считаться *par excellence* религиозной. Отсюда и изменение оценки мистических переживаний в историко-философском дискурсе: они переходят в область скорее религиоведения и истории религии, теряя в глазах историков философское значение. Безусловно, не последнюю роль в этом процессе сыграли социально-экономические и политические изменения — независимость, упразднение *de jure* кастовой системы (которая, впрочем, никуда *de facto* не делась и продолжает оказывать влияние на индийский социум), экономическое развитие и т. п., — однако здесь нельзя совершать ошибку «короткого

замыкания» — напрямую связывать культурные и социально-экономические процессы, игнорируя поле культурного производства<sup>49</sup>. В действительности, на наш взгляд, такое изменение установок связано с общим падением роли религии в обществе второй половины XX в. Секуляризация шла в XX в. не только на Западе, но и в других культурных регионах, да и сейчас, несмотря на общемировой религиозный ренессанс, общество остается по-прежнему в значительной мере секулярным (причем интересно, что степень социально-экономического развития общества обратно пропорциональна значению религии в нем). Естественно, что такая установка вызвала пересмотр и принципов историографии. Ранее логическая проблематика либо вовсе игнорировалась, либо в лучшем случае воспринималась как маргинальная, теперь же она выступает на равных с религиозной мыслью или даже имеет приоритет перед ней. По существу, то, что происходит в историографии индийской философии в наше время, можно назвать *демифологизацией*, причем развенчиваются мифы не только о «мистическом» характере индийской философии, но и о сугубом рационализме западной.

Во многом это связано также, видимо, и с изменением восприятия Запада индийскими интеллектуалами. Индийская культура воспринимается уже на равных с западной (и в этом, отметим, есть немалая заслуга неоведантистов начала XX в., показавших ложность европоцентристских установок!), поэтому нет нужды искать в ней что-то, чего недостает Западу, а в философии, следовательно, можно искать те формы мышления, которые характерны для любой философии вообще — логику, эпистемологию, метафизику и т. д. Воспринимать индийскую философию как «мистическую», способную своим мистицизмом дополнить рациональность западной, уже нет необходимости.

---

<sup>49</sup> Бурдые П. Объективировать объективирующего субъекта / Пер. с франц. Н.А. Шматко. — [http://bourdieu.narod.ru/choses\\_dites/PBchoses\\_dites24.htm](http://bourdieu.narod.ru/choses_dites/PBchoses_dites24.htm), 15.04.2006.