

Г. Ф. АЛЕКСАНДРОВ

ОЧЕРК ИСТОРИИ
СОЦИАЛЬНЫХ
ИДЕЙ
В ДРЕВНЕЙ
ИНДИИ

Г. Ф. АЛЕКСАНДРОВ

**ОЧЕРК ИСТОРИИ
СОЦИАЛЬНЫХ
ИДЕЙ
В ДРЕВНЕЙ
ИНДИИ**



**ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК БССР
МИНСК 1959**



ПРЕДИСЛОВИЕ

К современной Индии приковано пристальное внимание всех народов мира. Этот интерес объясняется различными причинами.

Индия расположена на огромной площади азиатского континента. Ее население составляет около четырехсот миллионов человек. По населению эта страна занимает второе место в мире после Китая. Ее народы мужественны и трудолюбивы. Индия играет большую роль в международной жизни нашего времени.

Но дело не только в этом. Индия—одна из тех стран мира, которая сравнительно недавно освободилась от оков империалистического рабства. Уже за те немногие годы, что прошли после изгнания из страны английских колонизаторов, индийский народ сумел многое сделать. Перед страной открылась перспектива дальнейшего экономического и культурного развития. Народы порабощенных колонизаторами стран с надеждой взирают на результаты самостоятельного развития этой страны. На ее примере особенно ясно видно все злосчастное влияние империалистов на развитие подневольных стран. Английские империалисты стремились не только всячески приижать культуру индийского народа, но и искоренять ее, вытравлять из сознания народных масс великие культуры нные традиции Индии.

Ныне, когда народы Индии сбросили иго иноземного гнета и вступили на путь самостоятельного национального развития, великие культурные завоевания индийского народа, в том числе и выдающиеся достижения в развитии культуры древней Индии, вновь приковали к себе

внимание передовых людей многих стран мира. Постепенно сбрасывается пелена лжи, которой окутали историю Индии англо-американские псевдоученые. Исследователи в самой Индии, ученые Советского Союза, Китая, прогрессивные историки западных стран многое сделали для восстановления подлинной картины и действительных достижений многовекового развития философии, социальной мысли, искусства и особенно истории материальной культуры народов Индии. Марксистская историческая наука внесла крупнейший вклад в дело разработки основных проблем истории культуры Индии. Было установлено не только прогрессивное содержание многих древнеиндийских философских и социальных теорий, но и их большое влияние на философскую и общественную мысль других народов. Это и понятно, если учесть, что социальная мысль Индии наряду с китайской является древнейшей, а по разнообразию и глубине теорий не уступает древнегреческой.

Советский народ с особой симпатией следит за достижениями и развитием индийского народа. Ему понятны и близки стремления сотен миллионов простых людей Индии к устройству лучшей жизни. Понятно, что и богатая история индийской культуры привлекает пристальное внимание советских людей. «Советский народ,— говорил Н. С. Хрущев,— проявляет большой интерес к истории Индии, хочет больше знать об этой дружественной нам великой миролюбивой стране» («Правда» от 5. VIII 1958 г.).

В предлагаемом читателю «Очерке» предпринята попытка охарактеризовать древнеиндийскую социальную мысль в ее связи с философскими теориями древности. Автор стремился осветить основные течения социальной мысли, не ставив задачей воспроизводить и оценивать взгляды различных второстепенных направлений и их представителей.

Настоящая работа представляет собой раздел подготовленной к печати книги, посвященной истории социологических учений древнего Востока.

Минск, январь 1959 г.



ДРЕВНЯЯ ИНДИЯ

Современный индийский философ Сарвепалли Радхакришнан привел в своей «Исповеди» слова персидского поэта, сравнившего вселенную со старой рукописью, первая и последняя страницы которой отсутствуют. Многие полагали возможным перенести мысль поэта и на область духовного развития человечества. Одни историки культуры и социальной мысли делали отсюда неутешительные выводы о никчемности исканий первоистоков и тем более грядущих путей развития философской мысли, другие пассивно соглашались с неотвратимыми последствиями такого заключения. Однако для такого пессимизма нет оснований. В наше время наука в основных чертах выяснила многие первые страницы истории человеческой культуры, философии и социальной мысли. Марксистско-ленинская наука открыла также направление и путь развития будущего человечества, в том числе и его культуры.

СТРАНА ДРЕВНЕЙ КУЛЬТУРЫ Бряд ли можно назвать еще такую страну, история которой была бы так сильно извращена и оклеветана современными ее недругами, как история Индии. Под влиянием английских колонизаторов и находившихся у них в услужении реакционных историков Индия почти в течение двухсот лет изображалась дикой и невежественной страной религиозных фанатиков, а народ ее — безвольным и мечтательным, живущим какой-то мистической, потусторонней жизнью. В письме к австрийскому литератору Г. Зихровскому современный индийский писатель Мулк Радж Ананд отмечал, что в «Европе глубоко укоренилась традиционная легенда об Индии, основанная на некото-

рых фантастических представлениях о сказочно богатых магараджах, о столь же сказочно прекрасных баядерках, об охотах на тигров и слонов, о заклинателях змей, фокусниках, йогах и факирах, спящих на гвоздях, и, наконец, о мистических таинственных обрядах и обычаях, о глубокой, как бездна, не поддающейся исследованию душе народа, не доступной пониманию простого смертного»¹. Что же касается древней культуры этой великой страны, то о ней с точки зрения буржуазных лжеисториков вообще нечего было говорить. Какую историю могли иметь «дикие стада» темнокожих людей, и поынне-де находящих высшее наслаждение в мистическом экстазе или юродствующих обрядах йогов? Если у индийцев есть какие-либо завоевания в истории духовной жизни, то они, мол, начались только с вторжения английских орд на территорию Индии, с кровавого покорения этой страны!

Однако эта лживая концепция полностью опровергается действительной историей Индии.

В Индии так же, как и в Египте, Вавилонии, Китае, в странах Ближнего и Дальнего Востока, еще в древние времена сложилась богатая культура. Великий поэт Индии Рабиндранат Тагор справедливо говорил: «Чтобы узнать мою страну, нужно обратиться к той эпохе, когда она поняла свою душу и вышла за свои географические границы, когда она проявила свою сущность в лучезарном великолдушии, которое озарило восточный горизонт, и люди, населяющие другие берега, проснувшись в восхищении перед жизнью, признали ее равной себе; но не к современной эпохе, когда она укрылась за узким барьером неизвестности, замкнувшись в жалкой гордости своей исключительности, в нищете разума, который тупо вращается вокруг самого себя, в бессмысленном повторении прошлого, утратившего свой свет и ничего не завещающего паломникам будущего».

Еще в тот период, когда в ряде стран Европы народы жили в состоянии дикости, в Китае и Индии развивалось ремесло, возникали города, складывалась заморская торговля. Многие открытия в области производства и употребления орудий труда, выращивания сельскохозяйст-

¹ Гарри Зихровский. Индия без покрывала. Изд. иностранной литературы, М., 1957, стр. 9.

венных культур, научные открытия в астрономии, математике, строительном деле и архитектуре, изобретение письменности и многое другое уходят в далекую глубь веков. Особенно богатые данные о древней культуре Индии дали исследования 20—30-х годов нашего века, основанные на археологических памятниках, найденных в Хараппе (Западный Пенджаб) и в Мохенджо-Даро, на «холмах смерти» (Синд). В Индии Рай Бахадур Дайя Рам Сахни, А. Ч. Банерджи и другие, в Китае Го Можо, в СССР В. И. Авдиеv, Б. Л. Богаевский, В. В. Струве, А. В. Мишулин, в Чехословакии Б. Грозный, на Западе Дж. Маршалл, Э. Маккея и ряд других исследователей дали описание и оценку этим открытиям. В последние годы к открытиям на основании раскопок в Мохенджо-Даро и Хараппе прибавились новые археологические данные, полученные при раскопках в Кот Дижи (Пенджаб). Они показали наличие сравнительно высокого развития ремесленного производства и земледелия в Индии гораздо ранее, чем даже в древнем Египте. На основании найденных за последние годы археологических материалов можно сказать, что уже в XXV в. до н. э. или даже раньше в долине Инда происходил процесс разложения родового строя и формирования рабовладельческого государства.

В результате раскопок в районах Хараппы и Мохенджо-Даро было установлено, что население Северной Индии в XXV—XV вв. до н. э. пользовалось изделиями из бронзы и меди (топоры, пилы, крючки для рыбной ловли, мечи, наконечники для стрел, копий и др.), умело приручать животных и вело скотоводческое хозяйство, сооружало ирригационные постройки, культивировало посевы ячменя, пшеницы, хлопка, занималось огородничеством и садоводством. Многочисленные археологические находки говорят также о значительном развитии ремесла. Несомненно, что люди, населявшие долину Инда, владели способом изготовления хлопчатобумажных тканей, имели навыки гончарного производства, применяли в строительном деле обожженный кирпич, приобрели большое искусство в изготовлении различных предметов домашнего обихода и украшений из слоновой кости, камня, бронзы и других материалов. В древних поселениях долины Инда найдено большое число каменных гирь. На некоторых улицах обнаружены остатки склад-

ских помещений, лавок торговцев. Эти факты дают возможность предположить наличие значительного развития торговли внутри древнеиндийских городов и, вероятно, также торговли с другими странами.

Но и археологические данные, полученные о древнейшей культуре в районах Хараппы и Мохенджо-Даро, как свидетельствует об этом Мортимер Уилер¹, не дают еще возможности полностью судить о наиболее древнем периоде в истории Индии. И характер раскопок, и высокий уровень грунтовых вод не дали возможности археологам углубиться в изучение всех имеющихся материалов.

Хотя археологическая наука пока не дала каких-либо подтверждений широкого развития письменности (при раскопках в Хараппе и Мохенджо-Даро не обнаружено длинных текстов), но, имея в виду многочисленные надписи на орудиях, печатях, амулетах, можно заключить, что письмом уже пользовались в быту, торговом деле и т. п. Э. Маккей, руководивший несколько лет раскопками в Мохенджо-Даро, предполагает, что наиболее распространенным материалом для письма была кора, хлопчатобумажная ткань, кожа и листья пальмы, т. е. такие материалы, которые давно погибли в сырой, пропитанной солями почве. Советские ученые (В. В. Струве, А. А. Бенедиктов) сделали попытку расшифровать найденные при раскопкахprotoиндийские надписи². Дж. Неру в своей книге «Открытие Индии» сообщает, что уже в эпоху неолита имелись надписи письмом брахми. Из этого основного тогда письма возникли деванагари и другие письмена. В IV в. до н. э. Панини создал грамматику санскритского языка.

В западноевропейской и индийской исторической литературе широко распространено мнение, будто бы развитие Индии шло столь своеобразным путем, что она моновала целую историческую эпоху — рабство. Так, известный индийский ученый профессор Д. Д. Козамби отмечал в статье «Стадии истории Индии», что «Индия никогда не имела экономики, основанной на рабовла-

¹ Wheeler M. The India's Civilization, Cambridge History of India. Cambridge, 1953.

² См. В. В. Струве. Дешифровка protoиндийских письмен. «Вестник АН СССР», 1947, № 8; Э. Маккей. Древнейшая культура долины Инда. Изд. иностранной литературы, М., 1951, стр. 36.

дении, в том смысле, как Греция и Рим, так что одна из стадий развития общества здесь отсутствовала»¹. Профессор Козамби не делал отсюда заключения об абсолютной исключительности исторического развития Индии. Однако некоторые буржуазные историки усиленно подчеркивали уникальность, самобытность индийской истории с единственной целью доказать ту мысль, будто бы открытые Марксом законы исторического развития не подтверждаются историей Индии, следовательно не могут быть применены к индийским условиям, поэтому марксизм-ленинизм не может служить идеологическим оружием передовых сил индийского общества.

В действительности же, несмотря на все своеобразие древнеиндийского общества, Индия не была исключением в общем ходе исторического развития человечества.

Английский историк Э. Маккей отмечает в своей книге «Древнейшая культура долины Инда», что в результате обширных раскопок, произведенных при его участии в Мохенджо-Даро, было «расчищено множество жилых домов, как больших, так и малых, что доказывает, по-видимому, существование богатого правящего и торгового класса, более крупной группы ремесленников и множества рабов»². Возникновение рабства в ту эпоху было вполне подготовлено развитием производительных сил Северной Индии.

Если о древнейшем периоде истории Индии можно судить по данным археологии, то о последующем развитии индийского общества достоверные материалы содержатся в таких литературных памятниках, как Веды, а позже — Араньяки, Упанишады, Махабхарата, Рамаяна, Артхашастра, законы Ману и другие.

Уже в Ригведе — Веде гимнов, относящейся к концу II тысячелетия до н. э., собраны многочисленные данные о дальнейшем развитии древнеиндийского рабовладельческого общества — данные об орудиях труда, экономических отношениях, культуре, религиозных верованиях, социальных идеях, философских взглядах.

На основании этих данных можно судить, что постепенно от употребления бронзовых орудий труда в земледелии и ремесле индийцы повсеместно перешли к ору-

¹ «ISCUS», 1954, № 1, р. 42.

² Э. Маккей. Древнейшая культура долины Инда. Изд. иностранной литературы, М., 1951, стр. 55.

диям, изготовленным из железа. В земледелии было занято большинство населения страны. Сельское население выращивало рис, кунжут, сахарный тростник, бобовые культуры, занималось огородничеством. К середине I тысячелетия до н. э. в Индии получает значительное развитие искусственное орошение полей, садов и огородов.

Одновременно с земледелием расширяется и совершенствуется ремесленное производство. Уже в древности изделия индийских ремесленников славились далеко за пределами страны. Особенно большой сбыт в других странах находили хлопчатобумажные ткани, в производстве которых индийские ткачи достигли высокого мастерства, изделия из кости, всякого рода украшения из серебра, золота, драгоценных камней. В строительном деле ремесленники Индии также не знали себе равных. В прибрежных районах страны, а также в долинах Инда и Ганга было развито строительство судов, в том числе морских; возникали мастерские по производству оружия. Плотники, ткачи, скорняки, портные, камнетесы, мастера по обработке железа, кости, драгоценных металлов, кузнецы, гончары, кораблестроители, носильщики и многие другие профессии среди ремесленников становились обычными и широко распространенными. Такие города, как Паталипутра (Патна), Варанаш (Бенарес), Бхригукачха, Хастинапур, Индропрашты (Дели) и другие, были сравнительно крупными центрами общественно-политической жизни и ремесленного производства.

Родовые общинные отношения были подорваны как развивавшимися новыми рабовладельческими отношениями, так и внутренней и заморской торговлей. После изгнания войск Александра Македонского (IV в. до н. э.) торговля Индии, особенно с государствами, расположенными в районе Средиземного моря, быстро возрастила. Индия вела торговлю с Месопотамией и Египтом, Шейлоном, Ираном, Средней и Юго-Восточной Азией.

КЛАССЫ И КЛАССОВАЯ БОРЬБА Большинство историков, занимающихся изучением древней Индии, считают, что к VI в. до н. э. в Индии вполне сложились основные классы рабовладельческого общества. Господствующий класс крупных рабовладельцев прибрал к рукам все основные богатства страны, жестоко эксплуатировал народные массы, создал государство для защиты

своих интересов и подавления сопротивления земледельцев, ремесленников и рабов.

Сильно увеличившееся количество рабов и применение рабского труда в земледелии, особенно в храмовых хозяйствах, на строительстве дворцов, храмов, оросительных систем, а также в рудниках, каменоломнях, домашнем хозяйстве и частично в ремесле, стали важными фактами хозяйственной жизни и экономических отношений.

В древнеиндийском социально-политическом трактате Артхашастра (конец IV в. до н. э.), автором которого считается Каутилья, перечисляются рабы и рабыни, занятые на различных работах. Люди, попавшие в рабство вследствие долговой кабалы, могли откупиться и вновь стать свободными.

В исторической литературе, посвященной древней Индии, можно нередко встретить объяснение причин возникновения каст вторжением арийских племен в долину Инда. Арийцы-де как завоеватели превратились в господствующий класс, туземные же племена стали угнетенными кастами¹.

Но для подтверждения этой «теории насилия» в применении к Индии историки, придерживающиеся ее, не приводят никаких доказательств. Вторжение арийских племен на территорию Индии было историческим фактом. Но изучение древнеиндийской истории показывает, что процесс образования каст был вызван не внешними причинами (арийское завоевание), а внутренними, теми экономическими изменениями, которые происходили тогда в Индии. Этот процесс не оставил в стороне и арийские

¹ Для примера можно сослаться на книгу американского социолога Э. Богардуса «Развитие социальной мысли». Появление каст он прямо связывает с арийским завоеванием. Захватив командные позиции и превратившись в господствующую группу, пишет Богардус, арийцы «поместили местных жителей в другие касты». (E. Bogardus. *The Development of Social Thought*. N. Y., 1955, p. 39.) Этой же точки зрения придерживается Дж. Неру. В его книге «Открытие Индии» мы читаем: «Начало возникновению каст положило деление на ариев и неариев... Так, арии образовали один класс, и среди них вряд ли существовало какое-нибудь деление... Таким образом, в эпоху, когда в обычай завоевателей было истреблять или обращать в рабство покоренные народы, касты позволяли найти более мирное решение, соответствовавшее и растущей специализации функций... Многие туземные племена постепенно ассимилировались, и им было отведено место у подножия социальной лестницы, то есть среди шудр» (стр. 86).

племена, которые также расслаивались и пополняли ряды как высших, так и низших каст.

По мере развития производительных сил в ремесле и сельском хозяйстве в древней Индии все быстрее шел процесс социальной дифференциации, усиления эксплуатации городской и деревенской бедноты, рабов, роста экономического и социального неравенства. Источники говорят о том, что противоположность положения крупных собственников-рабовладельцев и неимущих в индийских городах и деревнях была весьма резкой уже в очень далекие времена. Это видно из того, что, например, в Хараппе дома имущих горожан резко выделялись по размерам и благоустройству среди жалких лачуг бедноты; насколько хорошо была устроена канализация в квартирах, населенных богатеями, настолько убогой она была на окраинах города, где ютилась городская беднота. Выделение особого экономически сильного и влиятельного общественного слоя завершилось образованием варны имущих, в противоположность которой возникли варны, а позднее касты различных слоев неимущего эксплуатируемого населения. В индийском обществе появились касты брахманов, кшатриев, вайшьев, шудр. *Брахманы*—привилегированные слои рабовладельцев, сосредоточившие в своих руках и функции жречества, *кшатрии*—те же рабовладельцы, специализировавшиеся на ведении войн, *вайши*—свободные общинники-земледельцы, ремесленники, торговцы и другие, *шудры*—эксплуатируемый неимущий люд городов и деревень, из которого главным образом рекрутировались *дасы*—рабы. Все эти слои и группы составляли обособленные варны, резко отличавшиеся друг от друга по той роли, которую они играли в экономической и общественной жизни древнеиндийского общества.

Так, кастовый строй, возникший в более отдаленные времена, на заре классового общества, укрепился, стал традиционным, а деление общества на касты приобрело повсеместный характер, прочно укоренилось во всем обществе и получило идеологическое «обоснование» со стороны жречества и политических деятелей древнеиндийского рабовладельческого государства. Уже в Махабхарате и в законах Ману излагается легенда о «божественном» происхождении каст. Со временем высшие касты—брахманы и кшатрии—обособились еще более резко; в их

руках во все больших размерах сосредоточивались земля, скот, рабы, городские сооружения, торговля, а также политическая власть. Насколько со временем возросло социальное неравенство в индийском обществе, можно видеть из того, что различные варны, переросшие затем в замкнутые касты, находились в совершенно различном положении перед законом. Древнеиндийские источники указывают, что за один и тот же проступок брахман наказывался куда более мягко, чем кшатрий, а тем более ваяния или шудра. Дело не ограничивалось различным применением законов по отношению к разным кастам; жречеством было разработано целое «учение» о так называемой дхарме—основных и притом различных законах поведения, которым должна подчиняться в своей жизни каждая каста.

Образование каст в Индии имело двоякий источник и вело к двум важным результатам.

С одной стороны, деление общества на варны, а затем на касты было следствием роста и углубления разделения труда. На этот процесс обратили внимание Маркс в «Капитале» и Энгельс в «Происхождении семьи, частной собственности и государства». Напомним слова Маркса: «Вследствие разделения труда общественных отраслей производства товары изготавливаются лучше, различные склонности и таланты людей получают возможность избрать себе надлежащую сферу деятельности, а без ограничения сферы деятельности нельзя ни в одной области совершить ничего замечательного. Таким образом, и продукт и его производитель совершенствуются путем разделения труда»¹.

С другой стороны, этот же процесс вел к сосредоточению богатств, в руках одной группы населения и к резкому обнищанию масс трудящихся. Разделение труда закреплялось и использовалось господствующими классами индийского общества для еще большей эксплуатации низших каст.

Уже в Ведах описывается разделение труда, как оно сложилось и развилось в древней Индии. Согласно Ригведе, люди выполняют разную работу и у них разные желания, характеры. Плотник имеет доход от своей пилы, врач—потому, что лечит больного, брахман—от веру-

¹ К. Маркс. Капитал, т. 1. Госполитиздат, 1955, стр. 373.

ющих, кузнец зарабатывает себе на жизнь, проводя день за наковальней. «Как пастух за коровами, так мы бегаем за деньгами». Тот факт, что разделение труда вело не только к совершенствованию производства, но и к углублению противоположности между имущими—эксплуататорами и неимущими—эксплуатируемыми, также подтверждается текстом Ригведы: «Наказывает ли бог человека какими-либо иными способами, помимо голода? Если бог хочет, чтобы бедные умирали от голода, то почему же умирают и богатые? Накопление запасов пищи в руках одного глупца не приносит ни малейшей пользы другим людям. Он все поедает один, но не делится со своими друзьями, и за это его порицают».

Господствующие классы Индии на протяжении многих веков закрепляли и углубляли деление общества на касты. Деление на касты настолько внедрилось в быт, что даже во время страшных голодовок в стране значительное число голодающего населения не хотело принимать пищу, предоставляемую властями, пока не было удостоверено, что эта пища и вода не были «осквернены» прикосновением какого-либо лица, принадлежащего к низшей касте.

Кастовый строй поставил жесткие перегородки между различными слоями общества, содействовал отсталости, дикости, невежеству, насаждавшемуся имущими классами в среде неимущих, надолго задержал развитие Индии. Кастовость «превратилась в настоящую тюрьму для разума нашего народа,— писал Дж. Неру,— не только для особенно страдавших от этого низших каст, но также и для высших. На протяжении всей нашей истории это было фактором слабости, и, пожалуй, можно сказать, что наряду с ростом косности в кастовой системе росла и косность ума и убывала творческая энергия народа»¹.

Исторический процесс образования рабовладения в существенных чертах был схож во всех странах древнего Востока. Приток рабов в долину Инда шел главным образом по трем каналам: в рабов превращались массы военнопленных из среды самих индийцев и завоеванных народностей других стран; класс рабов пополнялся за

¹ Джавахарлал Неру. Открытие Индии. Изд. иностранной литературы, М., 1955, стр. 97.

счет покупки рабов в Вавилонии и соседних с ней государствах, с которыми индийские города вели разностороннюю торговлю; в силу долговой кабалы и всякой иной экономической зависимости в рабов во все больших масштабах превращалась беднота из среды соотечественников крупных землевладельцев¹.

С течением времени труд рабов все более широко внедрялся в различные отрасли ремесла, строительства, сельского хозяйства и быта: на подвозке глины и обжиге кирпича, при строительстве городских зданий и ирригационных сооружений, на строительстве и очистке городских каналов. Рабы были заняты также в царских хозяйствах, мастерских, на снабжении водой, уходе за скотом и т. п. Акад. В. В. Струве на основе изучения археологических данных, добытых в последние десятилетия, пришел к выводу, что в древних поселениях долины Инда рабы, вероятно, выполняли в городах работы, для которых в Египте и Шумере использовался выночный скот. Во многих городах Индии улицы были узкими, не приспособленными для использования арб. Носильщики-рабы во многом заменяли здесь выночный скот.

О развитии рабства в древней Индии можно судить как по упомянутым выше археологическим данным, так и по литературным памятникам. В Ригведе, например, упоминается о наличии рабов в городах и поселках древней Индии. На основании тщательного изучения источников советские историки пришли к заключению, что рабы в древней Индии приравнивались к недвижимому имуществу. Они могли быть проданы, подарены, убиты, принесены в жертву богам, захоронены со своим хозяином. Для человека не было большего оскорблении, если его называли рабом или человеком, рожденным рабыней. В обиход вошло новое слово *даса*, означавшее раб, рабское положение человека.

Труд рабов, ремесленников, городской и деревенской бедноты в больших масштабах расточался при сооружениях дворцов, гробниц, роскошных построек для придворных и т. п. Использование масс людей труда на не-

¹ «Рабы бывают семи родов: взятый в плен под знаменем, служащий за содержание, родившийся в доме своего хозяина, купленный или подаренный, доставшийся по наследству и ставший рабом вследствие наказания». (Законы Ману. Перевод с санскритского С. Д. Эльмановича, СПб, 1913, стр. 193.)

производительных работах истощало силы страны, замедляло ее развитие. Во время пребывания в Индии на митинге в г. Агре Н. С. Хрущев, приводя пример с постройкой усыпальницы Тадж-Махал, говорил о том, как прежде правящие классы использовали труд народа: «Когда я осматривал это сооружение, — у меня были два чувства: первое чувство — это чувство восхищения величием народа, его искусства, его культуры, его мастерства, которое процветало уже много веков тому назад... Но у меня родилось и другое чувство. Я невольно подумал о том, как короли и цари не жалели труда человека, как расточительно они его расходовали. Создавая такие памятники руками подвластных им людей, они истощали силы и средства народа с единственной целью — прославить самих себя. А в это время, по-видимому, миллионы людей умирали от голода. Вот вам — богатство на одной стороне и нищета — на другой»¹.

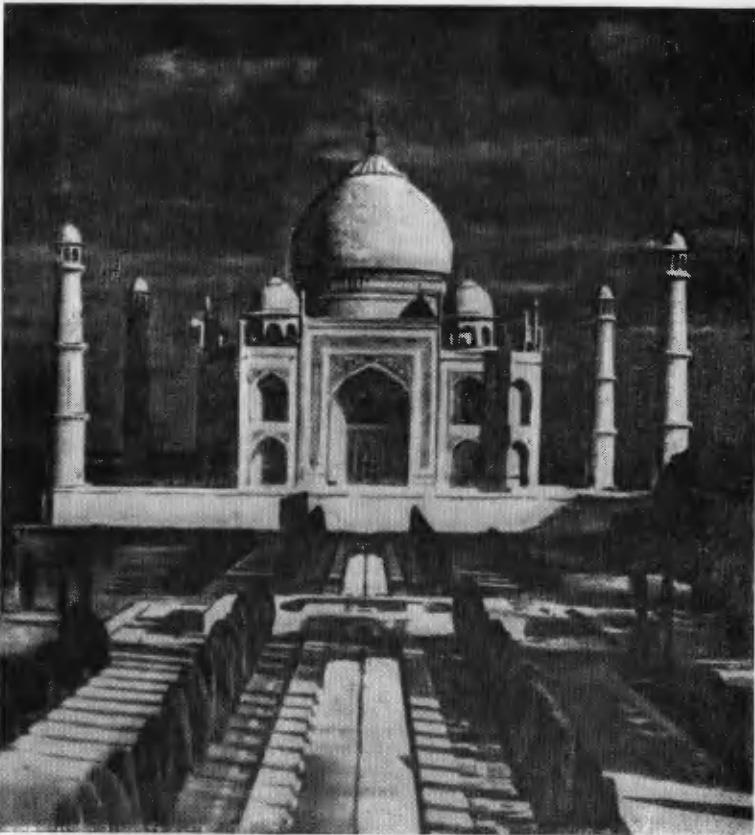
Отмеченное резкое деление древнеиндийского общества на рабовладельцев-угнетателей и остальную массу населения — городскую и деревенскую бедноту, рабов, всякого рода челядь, обслуживающую имущих, — не оставалось в одном состоянии. В руках царей, жрецов, землевладельцев, военачальников, крупных торговцев сосредоточивалась все большая часть богатства страны, а положение неимущих, эксплуатируемых становилось все более тяжелым. Голод, болезни, нищета, сопутствующие постоянным войнам и междуусобицам, уносили ежегодно большие массы обнищавшего, исстрадавшегося люда. Народное недовольство было постоянным и часто прорывалось в различных формах классовой борьбы против угнетателей-рабовладельцев.

Страшась народного негодования, господствующая знать была вынуждена обносить стенами кварталы городов, где поселялись богатые люди, вводить самые жестокие законы в защиту частной собственности на землю, скот, всякого рода городские сооружения, принимать суровые меры против своеволия и побегов рабов. Но временами им приходилось идти и на уступки бедноте, что выражалось, например, в передаче в общественное пользование колодцев и водоемов.



Рабинранат Тагор.

¹ Миссия дружбы, вып. 1-й. Изд. газеты «Правда», М., 1956, стр. 18.



Мавзолей Тадж-Махал.

На своеобразие рабовладения в Индии обращали внимание многие советские историки¹. Это своеобразие состояло в том, «что рабы в значительной части были соотечественниками своих хозяев. При существовании еще значительных пережитков первобытнообщинных отношений и родовых связей обращение свободного в рабство не могло сразу оборвать семейные и родовые связи. Поэтому раб сохранял, по крайней мере иногда и в некоторых частях страны, право на владение имуществом (приобретенным, полученным в дар, унаследованным), на передачу его по наследству; он часто имел семью, хозяин при обращении с рабом должен был учитывать его принадлежность к той или иной варне». Тот факт, что в Индии возникли различные категории рабов, распыленных к тому же по многочисленным мелким рабовладельческим хозяйствам, сохранились элементы патриархальных отношений между хозяином и рабом, имелось большое количество рабов-женщин—все это неизбежно должно было «затруднять активную классовую борьбу рабов против рабовладельцев, в частности развитие таких высоких ее форм, как открытое восстание. Борьба рабов против рабовладельцев характеризуется примитивными формами — уклонением от работы, побегами, разбоем и т. п. Не исключено, что рабы сопротивлялись и более активно, но источники не дают на этот счет прямых указаний»².

государство Возникновение, развитие частной собственности на средства производства и основанной на ней эксплуатации, развитие классовой борьбы привели в древней Индии к возникновению рабовладельческого государства.

Раджи, сначала вожди племен, постепенно, вместе с ростом частной собственности на землю, скот, орудия труда и возникновением на этой основе эксплуатации членов общин приобретают все большее влияние и становятся правителями возникавших в ту пору государств.

¹ См. Г. Ф. Ильин. О некоторых особенностях рабства в Индии в эпоху Маурьев. Доклады и сообщения исторического факультета МГУ, вып. VIII, М., 1948; его же. Вопрос об общественно-экономической формации в древней Индии в советской литературе. «Вестник древней истории», 1950, № 2; Д. А. Сулейкин. Основные вопросы периодизации истории древней Индии. Ученые записки Тихоокеанского института АН СССР, т. II. Индийский сборник, М.—Л., 1949.

² Всемирная история, т. II. Госполитиздат, М., 1956, стр. 550.

Ф. Энгельс так описывает этот процесс образования государственной власти: «Грабительские войны усиливают власть верховного военачальника, равно как и подчиненных начальников; соответствующее обычаю избрание их преемников из одних и тех же семейств мало-помалу, в особенности со временем установления отцовского права, переходит в наследственную власть, которую сперва терпят, затем требуют и, наконец, узурпируют; закладываются основы наследственной королевской власти и наследственной знати. Так органы родового строя постепенно отрываются от своих корней в народе, в роде, во фратрии, в племени, а весь родовой строй превращается в свою противоположность: из организации племен для свободного регулирования своих собственных дел он превращается в организацию для грабежа и угнетения соседей, а соответственно этому его органы из орудий народной воли превращаются в самостоятельные органы господства и угнетения, направленные против собственного народа»¹. К Индии вполне могут быть отнесены слова Энгельса и о том, что эти вожди племен, сначала «слуги народа», выступали затем то как восточные деспоты или сатрапы, то в качестве греческих князьков, глав кельтских кланов и т. п.

Жестокость эксплуатации сочеталась и с жестокостью государственной власти. Этот факт отмечал еще Энгельс: «Несомнен тот факт, что человек, бывший вначале зверем, нуждался в варварских, почти зверских средствах, чтобы выйти из первобытного состояния. Там, где уцелел древний общинный быт, он всюду, от Индии до России, служил целые тысячелетия основанием самых грубых государственных форм восточного деспотизма»².

Рабовладельческая знать—члены царского дома, жрецы, крупные землевладельцы, сборщики налогов, военачальники и другие—образовала тот государственный аппарат, который целиком стоял на защите интересов рабовладельцев.

Разбухший государственный аппарат был типичным для большинства восточных деспотий. Освященный ореолом божественного происхождения и предназначения, этот аппарат был всецело подчинен задаче укрепления

¹ Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. Госполитиздат, М., 1948, стр. 185.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XIV, стр. 183.

царской власти, упрочения положения и привилегий крупных собственников—рабовладельцев. Огромное число людей из среды крупных рабовладельцев, привлеченных в налоговое и военное ведомства для обслуживания царских латифундий, ведения судебных и религиозных дел, всякого рода тайные агенты, руководимые непосредственно царем, огромное число царских чиновников — все они черной тучей прожорливых воронов гонялись за добычей, обогащаясь на чудовищной эксплуатации рабов, «свободных» общинников, ремеслецов и всякого другого неимущего люда индийских городов и деревень. Если иметь в виду, что административное деление страны было весьма сложным, а во главе каждого подразделения—объединения сел в десять, двадцать, сто и тысячу единиц — стояли царские чиновники, безжалостно сдирающие шкуру с каждого работающего, то глубина социальных противоречий того времени будет вполне ясна¹. К. Маркс придавал большое значение этому факту. В письме к Энгельсу от 14 июня 1853 г. Маркс заметил, что характеристика индийских общин имеется «уже у Ману, и вся организация Ману строится так: 10 общин подчинены высшему сборщику, потом 100, потом 1000»². Достаточно сказать, что с крестьян—членов общин взимались налоги в $\frac{1}{6}$ урожая, кроме налогов со скота, огородов, особых форм налогов на содержание местного чиновничества, отработок на постройках города, обороны, на царя, пошлины на торговые сделки и пр. Уже тогда появились особые сборники законов, наставлений, строго

¹ В законах Ману говорится по этому поводу: царь «должен назначить сельского старосту для (каждого) селения, десятского для десяти селений, старосту для двадцати, сотского для ста и тысяческого для тысячи... Сельский староста сам должен доносить десятскому о преступлениях, совершенных в его селении, а десятский—управляющему двадцатью селениями... Управляющий двадцатью селениями должен доносить обо всем этом сотскому, а сотский сам должен доводить до сведения тысяческочальнику... Те (предметы), которые ежедневно поселяне обязаны доставлять царю, как например пища, питье, дрова, должны быть взимаемы сельским старостой... Десятский должен пользоваться одной кулой (такое количество земли, какое достаточно для одного семейства), управляющий двадцатью селениями — пятью кулами, сотский — (доходами) одного селения, тысяческочальник—(доходами) города». (Законы Ману. Перевод ссанскритского С. Д. Эльмановича, СПб, 1913, стр. 7, 115—119.)

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные письма. Госполитиздат, 1947, стр. 79.

охранявшие интересы царя, землевладельцев, военачальников и крупных торговцев. За малейшие проступки против государства и собственности рабовладельцев были введены жестокие наказания: тюремное заключение, избиение плетьми, обезглавливание, вырывание языка, клеймение и пр. Рабовладельцы применяли к населению самые зверские кары ради сохранения своего господства и охраны своей собственности.

В современной литературе, затрагивающей вопросы истории этой отдаленной эпохи, можно нередко встретить различного рода преувеличения относительно уровня развития общественного строя и культуры Индии того времени. Примером может служить книга Ауробиндо «Основы индийской культуры». Правильно обличая всякого рода лжеисториков, вроде англичанина Арчера, пытавшегося очернить великие культурные традиции индийского народа, автор встал на путь превознесения того наивного и еще малоразвитого, что имелось в Индии 3—4 тысячелетия тому назад. В III главе указанной книги можно прочитать, будто бы древняя цивилизация Индии способна успешно выдержать «самое придирчивое сравнение с античным периодом или эпохой средневековья. Цивилизация Индии более возвышенная, утонченная, многосторонняя, своеобразная и глубокая по сравнению с греческой, более благородная и человечная, чем римская, более широкая и одухотворенная, чем цивилизация древнего Египта, более обширная и оригинальная, чем какая-либо иная цивилизация Азии, более интеллектуальная, чем цивилизация Европы до XVIII века, владеющая всем, что было ценного в этих цивилизациях и даже превзошедшая их; цивилизация Индии — самая устойчивая, самодовлеющая, стимулирующая и оказавшая чрезвычайно большое влияние на культуру человечества». Автор «Основ индийской культуры» утверждает далее, будто бы «центральная концепция» древней Индии «все еще служит маяком для всего человечества»¹.

Можно понять Ауробиндо—приверженца древнеиндийской культуры, но нельзя согласиться с ним. Принятие его точки зрения ввело бы каждого исследователя и читателя в заблуждение. Картина социального развития

¹ Aurobindo. The Foundations of Indian Culture. N. Y., 1953, pp.39—31.

древней Индии должна точно соответствовать фактам, достоверно известным современной науке.

Факты говорят о том, что уже в то время господствующий класс рабовладельцев шел на все, чтобы отстранить народ от знаний, монополизировать накопленные трудовым народом опыт и знания, используя их против народа, для его еще большего угнетения.

Со временем в Индии стали приобретать все возрастающее влияние на общественную жизнь и деятельность государства жрецы-брахманы. Став крупными землевладельцами, сосредоточив у себя значительное число рабов, заняв важные посты в государстве, жречество нередко определяло политику индийских царей. Немалое значение имело и то обстоятельство, что жрецы являлись монополистами знаний, образования и ловко пользовались этим преимуществом. На эту сторону дела обращали внимание все выдающиеся марксисты, внимательно изучавшие историю древнего Востока. Один из виднейших учеников и соратников Маркса Вильгельм Либкнехт ярко и образно писал об этом: «Знание — сила, знание *дает силу, и потому*, что оно дает силу, испокон веку об разованные и сильные старались сделать из знания свою кастовую, сословную, свою классовую монополию, скрывать ее от незнающих, от бессильных, составляющих испокон веку массы народные. Так было всегда, *во все времена*, так оно обстоит и ныне... Жрецы в Египте и Индии — на чем основывалась их тысячелетняя власть? Они были исключительными обладателями знания — существовавших тогда познаний о силах природы, о течении звезд, о сущности человека; знание это было для них волшебным жезлом, скипетром, перед которым благоговейно склонялись изумленные и пораженные массы; оно было цепью, при помощи которой жрецы, поддерживаемые кастой воинов, — ибо воины и жрецы всегда братски действовали рука об руку в деле порабощения мира, — опутали государство и общество и подчинили себе»¹. Этот исторический факт установлен и оценен не только марксистами. Даже горячие приверженцы древнеиндийского религиозного мировоззрения вынуждены признать его. Священники, пишет историк буддизма Г. С. Гоур, «имели

¹ Вильгельм Либкнехт. Социализм и культура, 1926, стр. 81—82.

практическую монополию обучения грамоте и знаниям... Едва ли можно найти какого-либо монополиста, который использовал свою власть столь же хорошо, как ее использовали священники¹. Жрецы горячо ратовали за вечное разделение общества на касты. Все общество они опутали густыми сетями ритуалов и религиозного обмана.

Уже одни эти факты опровергают необоснованное мнение отдельных некритических исследователей культуры древней Индии. Впрочем, под напором фактов из прошлой и современной истории Индии эти авторы и сами временами признают, что от древности и до последнего времени в Индии все еще не разрешен такой, например, важный вопрос, как вопрос о неприкасаемых (париях) — изгнанных из городов и сел, обездоленных, лишенных всех прав людях, составляющих 50 миллионов человек. По словам того же Ауробиндо, парии были обречены на «вечный позор», прозябанье в грязи, на примитивное, животное существование; социальный же строй, который может существовать, только узаконив деградацию своих сограждан и соплеменников, по словам того же автора, «заранее обречен на гибель». И только после изгнания английских хищников-колонизаторов из Индии и провозглашения независимой Республики Индии начали предприниматься меры к смягчению участия этих изгнанников.

Но возвратимся к нашей теме.

ДАЛЬНЕЙШЕЕ РАЗВИТИЕ ДРЕВНЕИНДИЙСКОГО ОБЩЕСТВА Цари, князья почти непрерывно вели войны за расширение владений, приобретение рабов, стремясь к созданию сильных централизованных государств.

VI—IV вв. до н. э. в истории Индии были особенно напряженными. Сравнительно мелкие государства Анга, Видеха, Каши, Аванти и другие теряли свое значение и оказались завоеванными более сильными своими противниками. В конце концов царство Магадхи не избежало участия многих других восточных народов: вначале (VI в. до н. э.) на территорию Индии вторглись персы (Дарий I), а в IV в. (326 г. до н. э.) — многочисленные войска Александра Македонского. Народное движение против завоевателей, возникшее под руководством Чандрагупты (умер в 298 г. до н. э.), привело к изгнанию

войск Александра и образованию сильного государства Маурьев. В первой четверти IV в. до н. э. держава Маурьев объединяла большую часть территории нынешней Индии. Верховная власть представляла собою ничем не прикрытую диктатуру рабовладельцев. Города и сельские общины пользовались значительной местной автономией. Однако влияние центрального правительства проникало повсюду. Созданный в империи Маурьев совет (паришад) из представителей крупных землевладельцев оказывал воздействие на жизнь индийского общества в том же направлении, в котором действовала и царская власть. Наиболее яркие события этого времени выпали на период царствования царя Ашоки (273—236 гг. до н. э.), во времена которого значительная часть страны (кроме юга) была объединена в одно большое и сильное государство.

С этого времени можно считать, что Индия от первых ступеней рабовладельческого общества перешла к развитому его состоянию.

В период царствования Ашоки происходит упрочение государственной власти рабовладельцев. Значительно расширяются связи с другими государствами — Сирией, Египтом, Македонией, странами Средней Азии, Бирмой, Цейлоном и другими. Создаются установленные затем для всей Индии единые законы, судебный аппарат и даже особый слой царских агентов, наблюдающих за строгим исполнением дхармы — основных политических и моральных наставлений, составленных в духе буддийской религии.

Однако ни в период Ашоки, ни позже, вплоть до эпохи феодализма, в Индии так и не было создано единое государство, объединяющее все разноплеменные народности этой огромной страны. И разный уровень социально-экономического развития провинций Индии, особенно на севере и юге страны, и междуусобицы, особенно сильно дававшие о себе знать после смерти Ашоки, и, наконец, усилившиеся вторжения парфян, греков и других расшатали империю Маурьев. Ко II—I вв. до н. э. другие народы подчинили себе многие, особенно северные, провинции Индии. Государство Маурьев распалось.

Хотя рабовладельческое государство Индии более не достигло той степени процветания, которая была харак-

¹ Gough H. S. The Spirit of Buddhism. L., 1929, p. 548.

терна для времени Ашоки и его близких потомков, развитие производительных сил, а также социальных отношений продолжалось. В сельском хозяйстве получает дальнейшее развитие земледелие и разведение скота. Продолжает развиваться охота и рыболовство. В городах и сельских общинах все большее значение приобретает ткачество: вырабатываются шерстяные и хлопчатобумажные ткани, разнообразные сорта шелка, ковры. Ремесло шагнуло вперед настолько сильно, что вокруг больших городов образуются поселения, одни из которых заняты гончарным производством, другие — ткацким, третий — кузнецким, плотничьим делом и т. п. В стране совершаются оросительные системы, севообороты. Растут города и ремесла в них, расширяется торговля, строительство судов; во все больших размерах применяется железо в ремесле, земледелии и быту; знаменитая делийская железная колонна (V в. н. э.) и до сих пор производит большое впечатление. Создаются огромные храмы, сооруженные из каменных глыб или высеченные в скалах, что говорит о большом развитии строительного дела. Примером тому могут служить храмы Махабалипурама, расположенные близ Мадраса, храмы Аджанты и Эллоры.

Значительного развития достигают науки о природе и человеке. Джанвантари пристально изучает человеческий организм и делает важные открытия в ряде областей медицины. Несколько позже Чарака создает труд о терапии. В области хирургии большого искусства достигает врач Сушрута.. Крупные открытия были достигнуты в математике (десятичная система, введение букв алфавита в алгебру), в измерении времени (с точностью до $1/17$ секунды); вводится единица мер и веса и многое другое. От индийцев к арабам, а от последних в Европу проникла, а впоследствии была повсеместно принята, система цифр.

Практика врачевания, с одной стороны, и развитие производства (изготовление красок, ароматических веществ, обжиг кирпича, плавка металла и т. д.) с другой — дали толчок для открытий в области химии. Уже в далекой древности индийцы умели изготавливать сплавы различных металлов, сложные металлические соли, препараты из ртути. Химические процессы, описываемые в сочинениях того времени, отмечает акад. Ф. И. Щербатской, «состоят в добывании экстрактов, очищении, за-

каливании, пережигании, превращении в пепел, порошок, растворы, осаждении, промывании, высушивании, подвергании действию пара, расплавлении... Хотя все эти приемы и не достигали особенного совершенства, однако они в конце концов давали желаемые результаты, главным образом посредством применения разных сильных реагентов, содержащих в себе азотную, серную и соляную кислоты»¹. Сравнительно рано в Индии получают распространение основные сведения об особенностях возделывания кукурузы, риса, пшеницы, хлопка, сахарного тростника.

Происходят изменения и в социальных отношениях древнеиндийского общества. Труд рабов постепенно заменяется трудом «свободных» крестьян и ремесленников. Труд людей, работающих по найму, получает такое распространение, что в Артхашастре сочтено необходимым урегулировать, поставить на какую-то правовую почву его оплату. «Работающие по найму ремесленники, художники, актеры, врачи, ораторы, домашняя прислуга и пр., принадлежащие к разряду тех, которые служат по собственному желанию, должны получать плату за работу по примеру других, им подобных, или же как это будет определено лицами, опытными в этом деле»². Возникают новые общественные отношения, основанные на все более кабальной зависимости так называемых «свободных» по отношению к крупным землевладельцам. Хотя рабовладение все еще продолжало сохраняться, однако оно неуклонно уступало место новым, а именно феодальным общественным отношениям. Роль центральной государственной власти по отношению к землевладельцам, крестьянам-общинникам, арендаторам резко уменьшилась. Деление людей на касты углубилось. Теперь в основе этого деления все резче выступает экономическая роль каждой касты, ее место в системе общественно-экономических отношений.

Вместе с кризисом и разложением рабовладельческого общества пришла в упадок и его культура. Дж. Нे-

¹ Ф. И. Щербатской. Научные достижения древней Индии. В кн. «Отчет о деятельности Российской Академии наук за 1923 год», Л., 1924, стр. 18.

² Артхашастра. Отв. ред. В. В. Струве. Изд. Академии наук СССР, Л., 1959, стр. 199—200.

ру назвал этот период в истории Индии «закатом цивилизации», когда блеск утра давно исчез, а полдень миновал.

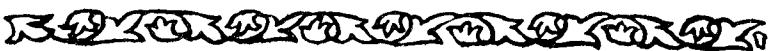
Хотя рабовладение в Индии пришло в упадок, касты и сложившиеся между ними отношения полностью сохранились. Реакционные буржуазные историки всячески восхваляют кастовый строй в Индии. Американец Норман Браун считает даже, будто бы кастовая система «сохранила индусское общество», особенно когда Индия оказалась под иностранным влиянием. «Каста как институт при интеллектуальном руководстве браминов, — пишет Браун, — дала индуизму в прошлом силу противостоять социальному нападению. Она не соответствует демократическому Западу, но дала костяк традиционному индусскому обществу в течение 2500 лет»¹. Что же касается действительного положения в Индии низших, угнетенных каст и причин того, почему рабовладельческая знать так цепко держалась за кастовый строй, об этом Браун умалчивает. Другие буржуазные историки видят в кастовом строе древней Индии прообраз будущих отношений между людьми, или, во всяком случае, опыт кастовых взаимоотношений они предлагают перенести в другие страны как средство для разрешения социальных противоречий. Так, американский историк социологии Чеймблизс в книге «Социальная мысль» высказывает глубокое сожаление о том, что в США вместо кастового строя, на манер индийского, развертывается борьба классов. Ведь кастовая система в Индии, рассуждает Чеймблизс, «заставляет человека принимать то жизненное положение, в котором он родился», в то время как любой простой американец никак не может примириться со своей участью белого раба и восплеменен «желанием подняться над своим общественным положением в жизни». Вот если бы установить в США кастовую систему, тогда мигом бы были разрешены все противоречия! «Дilemma в Соединенных Штатах проистекает не только из расовой дискриминации, но также из отрицания кастового принципа. В определенном смысле кастовая система разрешает расовую проблему в Индии»².

Что можно сказать по поводу этой беспардонной защиты социального неравенства? Только одно: идеологам американского империализма нет дела до исторической правды, хотя бы некоторые из них и назывались «историками» социальных идей. Они считают, что пока индийцы сохраняют кастовую систему, Индия останется Индией; но с того дня, когда они порвут с ней, она перестанет быть Индией. Эти люди согласны ввести в США не только кастовую систему, но и рабство, заковать в цепи и кандалы каждого трудящегося, лишь бы сохранить тот общественный порядок, который им и их хозяевам приносит доходы и благополучие, а низшим «кастам» США — эксплуатацию, бесправие и нищету.



¹ Brown N. The United States and India and Pakistan. Cambridge, Mass (USA), 1953, p. 22.

² Chambless R. Social Thought. From Hammurabi to Comte. N. Y., 1954, p. 113.



НАРОДНЫЕ ИСТОКИ ДРЕВНЕИНДИЙСКОЙ СОЦИАЛЬНОЙ МЫСЛИ

жизнь и быт
народа—источник
передовых идей

В Индии существует распространенное убеждение, что лучшим изложением философии человека является его жизнь. Неудивительно, что миллионы простых людей древней Индии черпали вдохновение и создавали свое миропонимание, обращаясь к жизни лучших представителей и героев своего народа. Может быть, этим объясняется, почему не только в эпических памятниках древнеиндийской литературы—Ведах, Махабхарате, Рамаяне, но и в произведениях философов, политических мыслителей так часто ссылки на высокие и благородные образцы жизни и поведения людей и легендарных героев в прошлые века. Почти каждый индиец знает о героизме и подвигах Рамы, о братской дружбе Лакшмана и Бхараты, скромности и целомудрии Ситы, благородстве Карны, искренности и правдивости Юдхиштиры, самопожертвовании Дадхичи. На протяжении многих столетий в Индии, как, впрочем, и во всякой другой стране, наряду с оформленшившимися школами философии, логики, политической мысли существовало и развивалось глубокое образное мышление и мировоззрение масс простого народа, которое вобрало в себя богатейший опыт жизни людей труда и явилось подлинным источником того правильного, разумного, что содержится в многочисленных прогрессивных философских системах и социальных концепциях древности.

Именно потому, что в народных преданиях, литературных эпических памятниках, в мировоззрении простых

людей многосторонне отражался живой опыт практики, философские и социальные взгляды, сложившиеся и бытовавшие в народе, отличались правдивостью, честностью, трезвым и здравым подходом к оценке общественных явлений. Отсюда же вытекало пренебрежительное, ироническое отношение людей из народа ко всякого рода схоластическим словопрериям, к пустому жонглированию словами. Индийский народный мыслитель и поэт средних веков Кабир говорил о таких философах-схематах:

Все читая и читая, они превратились в камень,
От долгого писания они стали кирпичами,
В их сердце нет места для капли любви¹.

Индийцы рассказывают также, что один простой крестьянин, прослушав как-то схоластическое изложение текстов вайшьвистской философии, сказал по окончании выступления проповедника: «Увы! Ювелир пришел в цветущий сад. Он оценивает лотос, испытывая его на своем пробирном камне!».

Исследование устного народного творчества, запечатленного затем в древних литературных памятниках, изучение различных преданий, песен, обычаем простых людей, их религиозных взглядов и политических убеждений необходимо ведет к двум важным заключениям.

Историк не может отвлекаться от того фактического положения, в котором находился народ древней Индии. Поработенные кастами брахманов и кшатриев, вечно живущие впроголодь, отстраненные от всякого участия в делах государства, лишенные знаний, без прав, замкнутые в заскорузлый мирок сельской общины люди труда — земледельцы, ремесленники, рабы не имели ни условий, ни возможности составить более или менее научное представление о природе и общественной жизни. Не говоря уже о более раннем периоде истории, даже во времена разложения родового строя в широких слоях населения Индии имели место наивные, но часто здравые взгляды о природе. Вместе с тем древние индийцы обожествляли и олицетворяли силы природы. В народе было предstawление о богах солнца (Митра), воды и ночи (Варуна), неба (Дьяус Питар), огня (Агни), земли

¹ The Cultural Heritage of India. Vol. 3, The Philosophies. Ed. Haridas Bhattacharyya. Calcutta, 1953, p. 459.

(Притхиви), напитков (Сома) и т. п. По мере развития скотоводства и земледелия меняются и представления людей о действиях сил природы и пантеоне богов. Развивается поклонение природным стихиям и отдельным животным — слону, корове, обезьяне и пр. Маркс заметил по этому поводу, что замкнутая, веками почти не изменившаяся «презренная, застойная и растительная жизнь» в сельских общинах Индии, с одной стороны, была прочной основой восточного деспотизма, с другой — ограничивала человеческий разум самыми узкими пределами, делая из него покорное орудие суеверий, лишая его всякого величия, всякой энергии к историческому действию. «Мы не должны забывать, — писал Маркс, — что эти маленькие общины носили на себе клеймо кастовых различий и рабства, что они подчиняли человека внешним обстоятельствам, вместо того чтобы возвысить его до положения властелина этих обстоятельств, что они превратили саморазвивающееся общественное состояние в неизменный, предопределенный природой рок и тем создали грубый кульп природы, унизительность которого особенно проявляется в том факте, что человек, этот владыка природы, благоговейно падает на колени перед обезьянной Ханумани и перед коровой Сабалой»¹.

Но как бы ни был узок мир общины, в котором жили простые люди древней Индии, именно они, а не кто-либо другой были создателями всех материальных ценностей и богатств своей страны. Марксисты постоянно подчеркивают этот решающий факт, связывая с ним истоки здравых суждений людей о природе и обществе. В. И. Ленин специально подчеркивал эту мысль, указывая, что даже первобытный человек не смог бы биологически приспособиться к среде, если бы в процессе своей жизни, труда и борьбы у него не складывались верные взгляды на окружающие его предметы и явления.

История философских и социальных идей древности полностью подтверждает эти два важных вывода марксизма. Можно только согласиться с историком индийской философии Радхакришнаном, который писал: «Индийская философия интересуется жизнью людей, а не заоблачными сферами. Она берет свое начало из жизни и... возвращается в жизнь. Великие памятники индий-

ской философии не имеют того академического характера, который так сильно сказывается в позднейшей критике и комментариях. Гита и Упанишады далеко не ушли от народных верований»¹.

**НАРОДНЫЕ ИДЕИ
В ПАМЯТНИКАХ
МАТЕРИАЛЬНОЙ
КУЛЬТУРЫ И
В ИСКУССТВЕ**

Философские школы и социальные теории Индии возникли и получили развитие в I тысячелетии до н. э. Но, как показали археологические данные, уже в III и даже IV тысячелетиях до н. э. в Индии сложилась сравнительно высокая цивилизация. Она возникла не на пустом месте. Ей предшествовали многие тысячелетия развития индийского народа. И все это развитие открытия иализовалось в памятниках материальной культуры, в результатах труда многих поколений людей.

В народных песнях, легендах, сказаниях, эпических повествованиях содержится огромная мудрость и великий опыт, накопленный человеческой мыслью. Мысление простых людей часто было свободным от многих суеверий и тех застойных, нередко заумных правил сочетания понятий и категорий, которыми так увлекались многие сортодоксы индийских идеалистических философских школ. Как и в других странах, в древней Индии философия, социальные воззрения людей, архитектура, все виды искусства — живопись, музыка, скульптура — уходят своими истоками и корнями в народное творчество, питаются мудростью и опытом народа.

Однако у индийского народа, как и у народов многих других стран, оказалось немало недругов, пытающихся исказить историю культуры древней Индии, все очернить, изобразить духовную жизнь народа, его труд и творчество в превратном свете. Особенно отличались этим некоторые издания ЮНЕСКО. Как известно, эта организация издает «Международный бюллетень общественных наук». В третьем томе этого издания за 1951 год опубликована статья Тара Чанда «Влияние западной цивилизации на идеологию и жизнь Востока». Редко можно встретить такое искашение смысла истории индийской культуры, как это проделано в упомянутой статье. В ней говорится, будто бы традиционное древнеиндийское искусство характеризуется отсутствием всего естественного: живопись не соблюдает

¹ С. Радхакришнан. Индийская философия, т. 1. Изд. иностранной литературы, М., 1956, стр. 14—15.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 9, стр. 136.

законов пространственной перспективы, а скульптура пре-небрегает анатомией. Индийская архитектура, как и ис-кусство в целом, по мнению Тара Чанда, сплошь симво-лична. В своих линиях, цветах и форме восточное иску-ство абстрактно, оно стремится изображать то, что глаз не может видеть, ухо не может слышать, а рука не может схватить.

Примером того, как далеко идут недруги индийского народа в оценке древней культуры этой страны, может служить такой факт. Несколько лет тому назад англичанин Арчер написал псевдоисследование, посвященное древней культуре Индии. В этой «работе» Арчер стремил-ся очернить все великие достижения культуры индийского народа. Высказался он и по поводу искусства. Его пора-зило то обстоятельство, что в индийской скульптуре идеа-лом считалось изображение мужской фигуры с широкими плечами и узкой талией. Известно, что индийские поэты и знатоки истории искусства отождествляли эти пропорции с фигурой льва. Однако ничтоже сумнящийся Арчер усмо-трел в этой традиции «доказательство» того, что индий-ский народ еще недавно находился в «полуварварском состоянии» и был приверженцем культа диких зверей! Один из индийских историков справедливо заметил по этому поводу, что в поэтическом произведении Вальмики, сравнивающего глаза своей героини с вином, можно, со-гласно этой логике, получить доказательство хроническо-го пьянства, вдохновляющего расстроенное алкоголем во-ображение индийских поэтов.

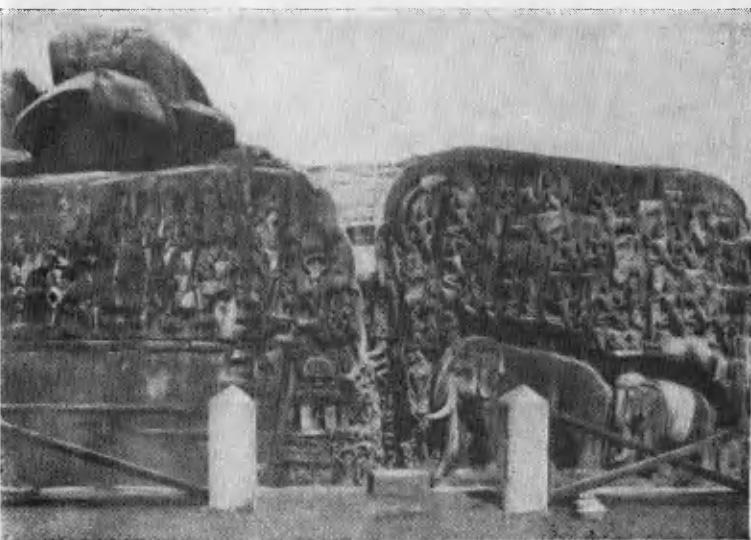
Рассуждения реакционных историков типа Арчера не основаны на изучении древних памятников индийской культуры.

Кто хотя бы раз взглянул на живопись и скульптуру Эллоры, Аджанты, на Чар-Минар в Хайдарабаде, на каменные храмы в Махабалипураме, Тадж-Махал или на крепость Голконду, тот никогда не мог бы так иска-женно представить древнеиндийское искусство.

Когда индийский скульптор высекает из камня фи-гуру человека с явно утрированными деталями, он стре-мится вызвать у зрителя ощущение плодородия; когда перед изумленным зрителем в храмах Эллоры или Маха-балипурама встают изображения неких сверхлюдей, каждый понимает стремление ваятеля обобщить могу-щество всех людей в особого рода идеальной силе и кра-



Тамильская рукопись «Тиরувашагам» на пальмовых листьях.



Сошествие Ганга на землю. Многофигурный рельеф на скале в Махабалипураме.



Аджанта. Вход в чхиту № 19.

соте; когда мы стремимся понять изображение многорукого божества, становится ясен замысел художника воплотить в скульптуре атрибуты мони и разносторонней деятельности.

Каждый, кто знаком с историей искусства древнего мира, получил высокое наслаждение от мастерства греческих ваятелей. Стремясь передать красоту человеческого тела, они вызывали в людях благородные чувства совершенства и могущества человека. В индийской скульптуре поражает та же идея. Совершенство форм человека, его одухотворенность и красота должны были призывать людей к высокому идеалу, нравственному совершенству, благородным поступкам, стремлению к лучшей жизни. Может быть, этим отчасти и объясняется преклонение миллионов людей перед изображением величавого могущества и красоты героев Махабхараты и Рамаяны.

Особенно много дают для понимания общественной мысли и мировоззрения древней Индии храмы Аджанты с их богатыми фресками, изваяниями, живописными сюжетами.

К северо-востоку от Бомбея, в отвесном каменистом береге реки Вагхоры, высечено 29 пещер, относящихся к периоду с II в. до н. э. по VII в. н. э. Пещеры Аджанты знамениты главным образом своими замечательными стенописями. Несмотря на формально буддийское содержание стенописей, в них широко отражена реальная жизнь Индии в тот период. Перед зрителем предстают переданные необычайно жизненно и правдиво различные сцены с фигурами людей и животных, вся окружающая могучая природа во всей ее красоте и реальности, растения и птицы, написанные, как и все остальное, с великим искусством, свободой и мастерством. Живописная трактовка любого сюжета в стенописях Аджанты отличается силой и выразительностью, красотой и вдохновением. Легендарное сочетается с земным и проникнуто во всех изображениях ощущением жизни, ее полноты и радости бытия. Эти идеи выражены не отвлеченно, а в живых, реально и полноценно переданных земных формах. Все эти качества в сочетании с благородной простотой, чувством гармоничной сдержанности, элементами реализма и подлинным вдохновением, пронизывающими все изображения, характеризуют живопись Аджанты как

великий образец искусства, имеющий мировое значение. Среди множества сюжетов встречаются изображения Будды, Бодхисаттв, среди которых замечателен, например, Бодхисаттва Падмапини (Бодхисаттва с лотосами) в пещере № 1, Гандхарвы и Апсара (небесные певцы, музыканты и танцовщицы), а также многочисленные сцены из Джатак—легенд о прежних жизнях Будды на земле. Эти сказания богато расцвечены народным фольклором и трактованы с увлекательной повествовательностью и живостью. Особенно богаты сюжеты в пещере № 17. Очаровательно изображена, например, мать с ребенком. В остальных пещерах реалистичны такие сцены, как Ирандати на качелях, умирающая жена раджи Нанды и другие сюжеты.

Искусство Аджанты явилось результатом художественных достижений Индии за многие века предшествовавшего развития.

Многое для понимания представлений древних индийцев о природе и обществе дают мифы и предания. Особенно выделяется здесь миф о рождении реки Ганга. Строители, архитекторы и ваятели древней Индии создали многофигурный рельеф на скале в Махабалипураме, изображающий сошествие Ганга на землю¹.

Почти все индийские мифы, народные сказания и предания о божествах связаны с олицетворением и освящением различных природных сил. Божества олицетворяют земные сокровища, минеральные богатства, драгоценные металлы; цари и царицы змей (наги, нагини) связываются народом с управлением водой — реками и морями; три священные реки Индии: Ганг, Джамна и Сарасвати также обожествлены. Есть богини плодородия и растительного царства (якшани). Особенно часто обожествляются животные и растения. Солнце — это смер-

¹ Вот, что рассказывает древний индийский миф о Ганге. На земле жил некогда Сагара — царь Айодхи. У него не было детей. Сагара удалился с двумя своими женами в Гималаи и стал там совершать аскетические подвиги. Через сто лет святой сказал ему, что одна из его жен принесет ему сына, который увековечит его род, а другая родит 60 тысяч сыновей. По возвращении царя в столицу одна жена родила сына Асаманжу, другая — тыкву, из которой вышли 60 тысяч сыновей. Няньки выращивали их в кувшинах для масла. Асаманжу хотел утопить своих братьев в реке, и отец изгнал его. Но у того остался сын Суман, всеми любимый. Через много лет царь Сагара пожелал принести великую жертву. В область между

тельная сила, ибо оно испепеляет урожай; луна же, напротив, несет с собой прохладу и является источником жизни. Ее часто изображают в виде чаши, наполненной влагой.

Другими словами, в народе складывались свои собственные представления о природе и ее силах. Знания о природе хотя и не получили еще большого развития, однако земледельцы поколениями наблюдали влияние стихийных сил природы на жизнь людей, ремесленники обрабатывали то, что им давала природа — дерево, камень, глину, медь, железо, драгоценные камни и многое другое. В труде люди распознавали свойства и явления природы, с их опытом были связаны и суждения о ней. Этот народный опыт по борьбе с природой, использованию ее богатств и послужил основой для построения всех материалистических философских теорий древности.

Не составляют здесь исключения и взгляды на общество. Многие народные представления об обществе, государстве, взаимоотношении каст и людей друг с другом внутри каст середины I тысячелетия до н. э. легли в основу развивавшихся тогда социальных идей.

Изображая на древних фресках и в скульптурах, в литературных памятниках, преданиях борьбу различных начал в природе и в жизни людей, народ всегда стоял на стороне доброго, справедливого, честного, против сил зла и несправедливости. В одном из распространенных индийских литературных памятников можно прочитать такие строки:

К безумцу с просьбой обращаться, к подлому питать любовь;
Скупому от природы мудрость предлагать, брат, вновь и вновь;

Гималаями и горами Виндхья под охраной воина была выпущена лошадь, назначенная для жертвоприношения. Некий Васава, приняв вид демона (ракшази), похитил лошадь. Это грозило несчастьем, и Сагара высказал всех 60 тысяч сыновей искать лошадь. Они обыскали землю, проникли в ее недра, убивая змей и демонов. Однако их поиски оказались тщетными, и они вернулись. Тот вновь послал их искать лошадь. Сыновья углубились в землю. Там они встретили слона Вирупакшу, несущего на голове целый мир. Когда слон качает головой, бывает землетрясение. На юге встретили другого слона — Махападму, тоже с землей на голове. Потом сыновья пришли к западному слону — Сауманосе и затем к северному слону — Бхадре, бе-

Погрязшему в тщеславье знанье предлагать, всю суть открыв,
Иль славить жадному бесстрастье, где угас страстей порыв,
К душевному покою гневных, чувственных к шри Хари звать,—
Бесплодно так же, как в плохую землю семена бросать!

Обожествление сил природы вовсе не означало той абсолютной веры в небо и небожителей, которую так усиленно насаждало жречество. В художественной литературе Индии это отражено так же ярко, как и в произведениях Лукиана в Греции. Когда одна из героинь драмы Калидасы «Мужеством добытая Урваси» пожелала отправиться на небо «во служение божественному солнцу», автор вложил в уста другого персонажа драмы замечательные слова: «Есть о чем желать, о небе! Там не едят и не пьют, обретаются там лишь существа, чьи глаза не мигают, точно рыбы»¹.

Господствующие классы Индии стремились привить индийскому трудящемуся населению внутреннюю рознь и ненависть низших каст друг к другу. Однако люди труда никогда не носили в своем сердце взаимной ненависти и презрения, скорее, наоборот, в народе бытовало резко отрицательное отношение к такой идеологии. Разве не говорил по этому поводу индийский народный поэт:

О Панде! Почему ты так чувствителен к прикосновению?
От прикосновения родился весь мир.
Разве во мне кровь, а в тебе молоко?
Почему ты брамин, а я шудра?
Столь чувствительный к прикосновению с самого рождения,
Как же ты прошел сквозь нечистое чрево?
Рождение и смерть влекут за собой нечистоту².

Известно, что большинство философских и социальных направлений в истории древнеиндийской мысли, вы-

лому как снег, несущему земной мир на своей брови. Наконец сыновья увидели вечное божество Васудеву в образе мудреца Капилы и рядом с ним лошадь. Они ринулись на Капилу с дубинами и лопатами, грозя убить его. Но Капила испустил пламя и сжег их всех. Царь Сагара ничего не знал об этом. Он послал своего внука Сумана искать дядей. Суман встретил тех же слонов, увидел лошадь и воина, стерегущего ее, затем набрал груду золы от сожжения его дядей. Он хотел совершить погребальное очищение, но для этого не оказалось воды. В воздухе в это время летал Гаруда. Он закричал воину, чтобы тот не печалился: «Для тех, кто истреблен, это к лучшему. Для них нужно не обычное приношение воды Ганга—дочь Гималаев, очистительница всех миров—путь смоет эту груду золы. Тогда 60 ты-

¹ Калидаса. Избранное. ГИХЛ, М., 1956, стр. 222.

² The Cultural Heritage of India. Vol. 3, The Philosophies. Ed. Haridas Bhattacharyya. Calcutta, 1953. p. 461.

ступавших против идеологии брахманизма, обожествления кастового строя, решительно опирались на народные традиции в этом вопросе, приобретали сочувствие и поддержку со стороны неимущего населения. Несомненно, что такие направления древнеиндийской философской и социальной мысли, как чарвака, санкхья, ранний буддизм и джайнизм, черпали свои мысли о равенстве людей разных каст из мнений и убеждений простых людей.

Непосредственно из опыта народных масс Индии проникла в философию и социальную мысль и тема страданий, тягот, которые несет с собой повседневная жизнь. Выше уже были приведены факты об условиях жизни основных групп населения в древней Индии. Трудно представить себе более тяжкое, бедственное, бесправное положение, чем то, в котором находились земледельцы, ремесленники, рабы в то время. Полностью поглощенные заботами о том, как бы не умереть с голода, они не знали в жизни ничего, кроме бед и страданий. Люди труда не видели еще путей избавления от нищеты и бесправия и поэтому, когда многие социальные мыслители бросили призыв избавиться от страданий, уйдя в самих себя, отрешиться от желаний, пробуждаемых внешним миром, и заковать себя в цепи аскетизма, этот призыв, выражая сложившееся действительное положение неимущих, в известной мере пал на подготовленную почву. И хотя путь, предлагавшийся для избавления от страданий, был ложным, подобные идеи все же проложили себе дорогу к сердцам простых людей. Горе и бедствия народных масс были нестерпимы, и они мучительно искали пути избавления от несчастий и улучшения своего благосостояния.

Буржуазные историки философии, ознакомившись

с сыновьями Сагары достигнут небес. Ты приведешь обратно лошадь, и дед совершил жертвоприношение». После смерти Сагары царем стал Анишумат. Он был великим правителем. В конце своей жизни он отказался от трона в пользу сына и удалился в леса Гималаев. Его сын—царь Дилипа, как и отец, все думал, как низвести на землю Гангу, смыть золу, чтобы сыновья Сагары достигли небес. Но через тридцать тысяч лет и он умер, а ему наследовал его сын Бхагирата. Поручив царство советнику, он удалился в Гималайские леса. Там Бхагирата совершал суровые аскетические подвиги в течение тысячи лет, чтобы заставить Ганту слизнуть с небес. Брахма появился перед ним, тронутый его преданностью. Бхагирата просил, чтобы воды Ганги омыли пепел от сыновей Сагары. Великий владыка ответил,

с подобными идеями в истории социальной и философской мысли древней Индии, делают из этого заключение о неспособности индийцев размышлять и мечтать о будущем, тем более бороться за лучшую жизнь на земле. Вряд ли можно найти такого буржуазного историка индийской общественной мысли, который не попытался бы увидеть ее смысл в раздумья над безысходностью судьбы, в отчаянии и безотчетном пессимизме. «Индийская мысль проникнута мрачным пессимизмом, — говорит Чеймблизс,— облегчаемым лишь надеждой, что кажущиеся бесконечными превращения в жизни приведут в конце концов к нирване»¹. Индийская «социальная мысль построена главным образом на отрицании мира и жизни», вторит ему Э. Богардус, в ней начинается «теория отрицания мира и достижения единства с божественной силой»². «Индус, — пишет Шевалье, — стремится избавиться от привязанности к видимой реальности, ибо эта привязанность является для него источником всего сущего и всего дурного; конечной его целью является оказаться погребенным там, где живет высшее бытие... Нирвана, подавление жажды привязанности к бытию, которая отсюда вытекает, есть полнейшее равнодушие без всякой надежды на позднейшую привязанность; это смерть всего...»³

Приведенные примеры говорят о том, насколько широко распространено ошибочное представление об индийской философской и социальной мысли как идеологии, отрицающей жизнь, ее радости и горести в современной буржуазной историографии. Некоторые историки индийской социальной мысли, приняв за исходный пункт

что цель Бхагирата велика, но что надо призвать Махадэву (Шиву), чтобы принять ниспадающую реку Гангу, потому что земля не сможет выдержать ее. И Бхагирата целый год поклонялся Шиве. И Шива, довольный Бхагиратой, принял падающую реку Гангу—дочь гор, на свою голову. Ганга мощными потоками пала с небес на голову Шивы, думал гордо, что она сметет это великое божество своими водами. Но, упав на его голову, Ганга запуталась в прядях волос Шивы, не достигнув даже земли, и бродила в его волосах, не будучи в состоянии выпутаться из них. Тогда Бхагирата снова начал самоистязания,

¹ Chambly R. Social Thought. From Hammurabi to Comte. N. Y., 1954, p. 123.

² Bogardus E. The Development of Social Thought. N. Y., 1955, p. 37.

³ Chevalier J. Histoire de la pensée. La pensée antique. Paris, 1955, p. 44—45.

этую глубоко ошибочную позицию, подробно затем обсуждали всякого рода противоречия и бессмысленность философии жизнеотрицания. Они пускаются в пространные рассуждения о том, что если-де придерживаться подобных взглядов, то люди не должны ценить бытие и обязательно кончать жизнь самоубийством, что все живущее так или иначе совершают поступки, ведущие к сохранению жизни и т. п. Однако эти и подобные им рассуждения бывают мимо цели: буржуазными историками было выдумано пугало в виде философий жизнеотрицания, и в течение многих лет они воюют против него. В некоторых философских системах древней Индии, как например в школе йога, миманса и в джайнизме, подобные идеи имели своих приверженцев, но это не дает оснований отождествлять всю историю индийской философской и социальной мысли с идеологией пессимизма и жизнеотрицания.

Как это мы увидим при более детальном рассмотрении различных течений социальной мысли древней Индии, тема человеческих страданий была близка миллионам людей труда; но они никогда не опускали рук, вели постоянную борьбу против социальной несправедливости и постоянно мечтали о лучшем устройстве общественной жизни.

Огромное влияние на передовые общественно-политические взгляды древней Индии оказала тема труда, извечно бытавшая во всех видах и в многообразных формах народного творчества. Все рассуждения передовых философов и политических мыслителей древней Индии о способности человека к активному действию ради достижения лучшей жизни и приобретения всяческих добродетелей исходили из народных традиций. И до сих пор каждый, кто побывает вベンгальской

пока Шива не выпустил реку. Она пала на землю семью потоками: три пали на восток, три на запад, а один последовал за Бхагиратой. Вода пала с громовым шумом. Земля стала чудесной, на ней появились рыбы, черепахи. Дэвы (низшие божества), риши (мудрецы), надхарвы (небесные музыканты) и яхша (божества земли) смотрели на это великое зрелище со своих слонов, коней и самодвижущихся колесниц. Все творения дивились, видя существо на землю Ганги. Дэвы сняли, как сотни солнц. Пена, как белоснежные журавли, пересекала тяжелые осенние облака. Ганга текла у холмов и по долинам. Прекрасно было это зрелище. Все светозарные небожители и земные твари спешили прикоснуться к священным водам, омывающим

деревне, может услышать издревле известную песню земледельца:

Нетронутым лежит человеческое поле
Я проложил борозды, но разразилась гроза,
И все было затоплено бушующим потоком.
Мне кажется, потерян целый день труда
Я гнал и гнал свой плуг
До конца дня,
Но лишь след лежит глубоко на моем плече¹.

Люди труда всегда чувствовали и часто осознавали единство своих интересов в государстве, где господствует произвол имущих классов. Земледельцы и ремесленники, городская и деревенская беднота — не только создатели всех материальных благ, но именно они вынесли на своих плечах все тяготы защиты страны от многочисленных нашествий внешних врагов. Идея дхармы — религиозная догма о долге и смирении, нередко воспринималась как закон о естественности порядка и высоких моральных обязанностях людей друг перед другом. Дж. Неру правильно отмечал в своей книге «Открытие Индии», что эта идея воспринималась населением в виде основного закона, направляющего жизнь вселенной. Человек должен был считаться с тем порядком мира, в котором он жил.

Простые люди всегда являлись создателями материальных благ, поэтому они больше всех страдали от разрушения во время войн. Древние индийцы были прекрасными воинами. Об этом говорит хотя бы тот факт, что Александр Македонский, завоевавший почти весь известный тогда грекам мир и создавший огромную империю, был остановлен ожесточенным и умелым сопротивлением народов Индии. Греческий посланник при дворе Чандрагупты Мегасфен отмечал в своих записках, что по храбости индийцы превосходили тогда другие азиатские народы. И вместе с тем в сердцах всех простых людей

все грехи. Бхагирата пошел дальше, преследуя свою цель, и Ганга следовала за ним. И все обитатели вод следовали за ними. Но когда Ганга текла за Бхагиратой, она затопила место жертвоприношения могущественного Джахны, и тот в ярости погнал обратно чудесные воды. Божества его умолили, и он смилиостивился — выпустил реку через свои уши, и Ганга снова последовала за Бхагиратой. Наконец она достигла океана и втекла в иные сферы. Там она омыла золу 60 тысяч сыновей Сагары...

¹ The Cultural Heritage of India. Vol. 3, The Philosophies. Ed. Haridas Bhattacharyya. Calkutta, 1953, pp. 463—464.

жила идея мирных отношений между странами, как лучших и наиболее полезных для всех, кто трудится во время мира и несет бремя войны в период сражений. Один из великих писателей Индии замечательно выразил это настроение масс:

Не надо, не надо убийства...
В колчан положи смертоносность.
Оружие ты получил,
Чтоб быть огорченным защитой,
Не смертью невинных существ¹.

о социальных идеях неимущих классов

Многие черты мировоззрения людей из народа, особенно идеи о социальной справедливости, критика кастового строя, представления о роли людей физического труда в преусовешании общества, отражение в народном творчестве бедствий и страданий трудящихся от произвола царской власти, жречества и военачальников, народные убеждения о необходимости ради блага всех жить в мире с соседними странами, атеистические мотивы получили развитие во взглядах идеологов неимущих классов и в материалистических философских школах древней Индии.

По мере того как обострялись классовые противоречия, в Индии возникли, формировались и получали распространение взгляды, связанные с жизнью и борьбой неимущих слоев населения. Особенно острые формы принимает эта борьба в IV—III вв. до н. э.

В одном из наиболее крупных и развитых государств Индии того времени — Магадхе возникло сильное антикастовое движение шудр. Из среды шудр выделился их вождь и идеолог *Макхали Госала*, человек недюжинного ума, большой отваги и преданности интересам простых людей. Уже само его имя — человек из народа — «в коровьем стойле рожденный» говорило о многом.

Жречество — лютый враг всяких народных движений за освобождение от ига эксплуататоров — приняло меры не только к подавлению этого народного движения, но и к уничтожению всего, что было связано с творчеством Макхали Госала. Историческая наука не располагает поэтому необходимыми данными, чтобы всесторонне воспроизвести идеи возглавлявшегося им движения шудр, а

¹ Калидаса. Избранное. ГИХЛ, М., 1956, стр. 87.

может быть, и рабов. Но если даже судить о движении по тому, с каким остервенением брахманы повели борьбу против его идеолога, какую клевету и какие небылицы они возводили на него, то мы можем себе составить суждение о воззрениях этого выдающегося человека.

Чтобы понять социальную направленность мысли Макхали Госала, необходимо иметь в виду полное господство в то время религиозной идеологии Вед и Упанишад. Смысл этой идеологии удачно изложил один из видных марксистов современной Индии С. А. Данге. С тех пор как возникло общество, основанное на эксплуатации и классовых противоречиях, «пища, которую производил человек, уходила из его рук и доставалась тому, кто не работал. Непосредственный производитель мерз без платья, ибо теперь оно доставалось хозяину. Если он о чем-либо спрашивал, его били. Если он отказывался работать, на него обрушивалось все «общество» и заставляло работать. Ему говорили, что труд является его долгом. Если он просил себе долю, которая обеспечила бы ему существование, его обвиняли в жадности и учили быть скромным. Так возник глубокий принцип философии Гиты и Упанишад: «Ты должен работать и работать, как это тебе положено в соответствии с занимаемым тобою местом в жизни. Ты не имеешь права пользоваться плодами своего труда. Не думай, когда работаешь, что тебе достанутся результаты твоего труда»¹.

Основным вопросом, по которому развернулась борьба идеологов народных низов против брахманизма, был вопрос о кастах. Макхали Госала первым из известных современной науке вождей трудящихся древней Индии резко выступил против деления общества на касты. Он считал это деление противоестественным, несправедливым и отчетливо видел всю выгодность для жречества сохранения и религиозного освящения такого деления. Разве может считаться справедливым общество, где одни жиреют от богатства и безделия, а другие нищенствуют, голодают, хотя и трудятся день-деньской, в поте лица своего добывая горсть риса? Пусть так сложилась жизнь большинства людей, но почему следует признать такую

¹ С. А. Данге. Индия от первобытного коммунизма до разложения рабовладельческого строя. Изд. иностранной литературы, М., 1950, стр. 193—194.

жизнь справедливой и достойной человека? Брахманы защищают этот порядок, религия освящает его, призыва на помочь бога и сатану. Но если бог может мириться с таким злом и безмятежно созерцать распределение радостей и горя, счастья и беспросветной нищеты между людьми, тогда какой же это бог? Он зол и жесток по отношению к большинству населения, щедр и милостив по отношению к неработающему меньшинству! Брахманы уверяют всех будто бы есть поощрение и наказание в будущей жизни за добрые и дурные дела в настоящем. Но кто может доказать это? Кто вернулся с того света и рассказал нам о благоденствии или наказаниях людей после их смерти? Таких людей никто еще не встречал. Все рассуждения жрецов о наградах и наказаниях в потусторонней жизни или в последующих рождениях — простой обман, выгодный только для жрецов и вредный для простого народа. Вся «наука» брахманов — простая выдумка, созданная с целью оставить шудр — шудрами, брахманов — брахманами. «Нет распределения справедливости, — говорил Макхали Госала, — нет закона жертв, ни награды и наказания за добрые и злые дела... Нет бога, ни божественных духов, ни праведников и ученых (брахманов). Все это бездоказательно и все, толкующие об этом, — лжецы!»¹

В мировоззрении Макхали Госала обнаруживается ясное пробуждение самосознания угнетенных классов Индии. Здесь мы видим первые зрелые и глубокие суждения о жизни общества того времени, смелое проникновение в смысл идеологии и политики господствующего класса рабовладельцев и попытку разоблачить эту идеологию и политику как противоречащую интересам простого народа.

Насколько резко Макхали Госала вошел в противоречие и столкновение с идеалистическими учениями, господствовавшими в Индии в ту пору, видно из того, что буддисты называли его учителем «худшей из доктрин». Примыкая в начале своей деятельности к основателю школы джайнизма Махавире, Макхали Госала вскоре порвал с религиозной идеологией этой школы и встал на путь самостоятельной разработки смелого и в высшей

¹ История древнего мира. Под ред. В. Н. Дьяконова и Н. М. Никольского. Учпедгиз, 1952, стр. 209.

степени радикального философского и социального учения. С тех пор современники этого бесстрашного мыслителя причислили его к одному из шести крупнейших мудрецов Индии. Философская школа адживаков, возглавлявшаяся Макхали Госала, просуществовала затем несколько столетий и оказала существенное влияние на развитие социальной мысли древней Индии.

Взгляды Макхали Госала были еще полны противоречий и непоследовательности. Именно это обстоятельство было использовано идеологами брахманизма с тем, чтобы приписать ему нигилистическое отношение ко всему, что совершается в жизни общества. Враги материализма пытались представить Макхали Госала как грубого нигилиста и беспросветного фаталиста, отвергающего всякие принципы добродетели и морали. Сохранившиеся документы опровергают эту недобросовестную версию о его взглядах. Сохранился отрывок из обращения Макхали Госала к магадхскому радже Аджаташтре. В этом обращении отвергается мнение брахманов о наказании людей в будущей жизни за их якобы безнравственное поведение. Мыслитель не был еще в состоянии указать на подлинные основания поступков людей; он просто отвергает все религиозные догмы о морали, указывая, что нет никакой причины ни близкой, ни далекой для безнравственности существ. Чтобы еще сильнее подчеркнуть отрицательное отношение к брахманистскому призыву к людям действовать добродетельно, Макхали Госала не останавливается перед отрицанием власти, энергии, человеческой силы, человеческого напряжения. «Все живущие, все твари, все существа, из яйца или же из утробы происходящие, клонятся в ту или иную сторону своею судьбою, обязательными условиями того разряда вещей, к коему они принадлежат в силу своей индивидуальной природы, и испытывают благосостояние или страдание, (также) сообразно с их положением в том или ином из шести родов (форм бытия)...»¹ Глупые и мудрые одинаково подвержены смерти. Вместе с тем у мыслителя сохраняется еще брахманистская терминология. Так, он признает силу наследственной кармы, возможность последующих перевоплощений и пр.

¹ Цит. по кн.: В. А. Кожевников. Буддизм в сравнении с христианством, т. 1, Петроград, 1916, стр. 433—434.

Из приведенного текста видно, что Макхали Госала усиленно подчеркивает объективные условия, в которых человек осуществляет свои поступки. Все зависит от «обязательных условий», которые определяются порядком самих вещей, их принадлежностью к определенной форме бытия. В учении древнеиндийского мудреца хотя и не отрицается перевоплощение человеческих душ, однако оно не связывается ни с принадлежностью людей к какой-либо касте, ни с их поведением в земной жизни. Ничто не может повлиять на характер перевоплощений. Форма изложения здесь еще полуруелигиозная, но по своему содержанию эта мысль непосредственно направлена против всего брахманистского учения о наказании людей в грядущей жизни за их «дурные» дела и поощрении за «хорошие». Брахманы говорят: будь добродетелен, и в последующих перевоплощениях тебя ожидает лучшая жизнь. В противоположность этому Макхали Госала учит: добродетелен ты или нет, слепо подчиняешься брахманам или воюешь против них, соблюдаешь законы, установленные брахманами и кшатриями, или предпринимаешь меры к замене этих законов лучшими, более выгодными для народа, — человека после смерти ожидает одна и та же участь.

Приверженцы идеологии господствовавших прежде классов, с любовью и симпатией воспринимавшие многие идеи брахманизма, считали взгляды Макхали Госала низкими, дерзкими и циничными. Так, историк-богослов В. Кожевников видел в них не только философский агностicism, но и оправдание аморальности. Даже известности, которую приобрел индийский философ в древнее время, он, по мнению В. А. Кожевникова, обязан преимущественно тому, «импонировавшему в своей грубой решительности этическому нигилизму, к которому, в лице его, пришел материалистический фатализм»¹.

Жречество в древности, а реакционные историки философии в XX в. изображали Макхали Госала врагом общества. Характер мировоззрения этого замечательного человека достаточно ясно объясняет причины такого отношения к нему со стороны идеологов рабовладельцев. Здесь остается заметить только, что жречество на протя-

¹ В. А. Кожевников. Буддизм в сравнении с христианством, т. 1, Петроград, 1916, стр. 433.

жении многих столетий так беспраронно извращало взгляды одного из первых идеологов трудящихся, что и поныне даже в исторических трудах прогрессивных авторов можно встретить временами непонимание роли этого выдающегося представителя передовой социальной мысли древней Индии. Так, в книге «История индийской философии» М. Роя можно прочитать, например, будто Макхали Госала был фаталистом по своим убеждениям. В мире-де счастье и горе точно измерены: не может быть ни сокращения их, ни увеличения, ни улучшения, ни ухудшения. «Как путь брошенной катушки ограничен длиной нитки, так глупец и мудрец, пройдя через ряд перерождений, освободятся от горя... Человек у него совершенно беспомощен и при всех своих стараниях не может изменить своей судьбы. Жизнь его предопределена заранее»¹.

Однако приведенные выше факты говорят совершенно о другом. Уже одним своим призывом похоронить деление общества на противоположные касты и покончить с мошенничеством жрецов Макхали Госала проявил себя человеком, сознательно борющимся за интересы неимущих.

Ошибка истолкование М. Роем взглядов одного из наиболее замечательных мыслителей древней Индии можно было бы здесь и не отмечать, если бы оно не оказалось в фарватере линии сознательного искажения истории философской и социальной мысли древней Индии со стороны буржуазных историков. В данном случае нет нужды ссылаться на многие произведения подобного толка. Приведем только один пример.

В конце 90-х годов прошлого века немецкий историк Герман Ольденберг выпустил книгу «Будда, его жизнь, учение и община», которая продолжала традиции идеологов английских колонизаторов в оценке общественной мысли древней Индии. Отметив процесс проникновения народов, пришедших с северо-запада в районы реки Ганга, Ольденберг создает затем полную вымысла картину, из которой явствует, будто народ, физическая организация которого складывалась в более холодном климате, заселив долину Ганга, «быстро потерял свои свежие юношеские силы, приобретенные им на севере». После та-

кого рода ошибочного заключения Ольденбергу ничего не стоило выдвинуть вздорную мысль о том, будто индузы «рано отказались от труда и борьбы за родину, государство и права», что «индусы чужды самые лучшие из тех интересов и идеалов, которые таит каждая здоровая народная жизнь в своей глубине»¹ и т. д.

Герман Ольденберг написал свою книгу еще в конце прошлого века. Но и до сих пор десятки современных западноевропейских историков Индии воспроизводят на разный лад его вымыслы. Когда, кто из индийцев отказывался от «борьбы за родину»? Каким индуям чужды «лучшие интересы и идеалы» «здоровой народной жизни»? Стоит обратиться к действительной, а не к вымышленной истории социальных идей древней Индии, как сразу же будут разрушены и развеяны невежественные и предвзятые суждения прошлых и современных реакционных буржуазных историков.

На примере древнеиндийского философа Макхали Госала ярко проявилась важная особенность историко-философского развития: социальные демократические воззрения передовых мыслителей прошлого, выражавшие интересы людей труда, в философском отношении часто подкреплялись материалистическими теориями. Конечно, в истории философии были редки факты, когда материализм разрабатывался идеологами неимущих слоев населения. Известно, что философские учения создавались, как правило, идеологами имущих классов. Но связь передовых социальных воззрений с материалистическими философскими учениями несомненна. Может быть, и этим отчасти объясняется, почему идеологи реакционных отживающих классов, а также современные реакционные историки философии—идеалисты, ведя борьбу против передовых социальных идей прошлого, с остервенением воюют и против материалистических учений в философии, развивавшихся представителями передовой социальной мысли.

¹ Герман Ольденберг. Будда, его жизнь, учение и община. М., 1900, стр. 12.

¹ М. Рой. История индийской философии. Изд. иностранной литературы, М., 1958, стр. 168.



СОЦИАЛЬНЫЕ ИДЕИ В ДРЕВНЕИНДИЙСКИХ ЛИТЕРАТУРНЫХ ПАМЯТНИКАХ

ЛИТЕРАТУРНЫЕ ПАМЯТНИКИ ДРЕВНЕЙ ИНДИИ

Если историческая наука не располагает в настоящее время достаточным материалом, чтобы достоверно судить о социальных идеях, бытавших в древнеиндийском обществе во II тысячелетии до н. э., то начиная с VI—V вв. до н. э. имеется много разнообразных археологических и литературных памятников, изучение которых дает возможность изложить и оценить развитие общественно-политических и социологических идей того времени.

О социальных идеях древней Индии мы можем составить суждение как по историческим документам той эпохи, так и по сохранившимся до нашего времени литературным памятникам. К числу первых относится, например, трактат Артхашастра, по мнению ряда историков, составленный Каутильей—советником царя Чандрагупты; в нем даны наставления правителям о лучшей организации управления государством. Политические и правовые отношения того времени ярко выражены в законах Ману, приписываемых легендарному прародителю людей и первооснователю индийского государства—Ману. Джайнистская и буддийская литература также служит важным источником для освещения идеологической классовой борьбы в VI—I вв. до н. э.

Особенно большое значение для изучения социальных идей древней Индии имеют эпические литературные памятники безвестных авторов—Веды, Упанишады, Махабхарата, Рамаяна и другие.

Трудно найти в истории культуры других народов пример такого распространения древних эпических произведений среди самых широких народных масс, как это можно наблюдать в Индии с Рамаяной или Махабхаратой. Дж. Неру отмечает, что этот эпос известен широким «массам в переводах и пересказах, и каждый эпизод, каждое поучение, заключенное в них, глубоко запечатлелись в сознании народа, обогащая и расширяя его. Неграмотные крестьяне знали наизусть сотни стихов и в разговоре постоянно ссылались на них или на какой-нибудь рассказ с соответствующим поучением из той или иной древней классической книги... Я понимал, что если мое воображение полно картин, навеянных документированной историей и более или менее достоверными историческими фактами, то и в сознании неграмотного крестьянина имеется своя картинная галерея, хотя его представления почерпнуты главным образом из мифов, преданий и эпических повествований о героях и героянках, и лишь в самой незначительной степени—из истории»¹.

Из всех литературных памятников древней Индии Веды² являются наиболее древними. С течением времени к Ведам возникли обширные и разнообразные комментарии—Упанишады, в которых наряду с изложением общих вопросов мироздания содержатся чисто религиозные идеи, обосновывающие брахманизм. Но самым богатым источником для изучения социальной мысли древней Индии являются Махабхарата и Рамаяна.

Махабхарата—знаменитый эпос древней Индии, создавшийся почти тысячу лет,—одно из самых плодо-

¹ Джавахарлал Неру. Открытие Индии. Изд. иностранной литературы, М., 1955, стр. 66—67.

² Веды—древнеиндийские литературные памятники, содержащие религиозные философские и общественно-политические идеи; буквально веды означают знание. Известный историк древней Индии С. А. Данге дает такую справку о ведах: «Веда—древнейший индийский литературный памятник, состоящий из четырех сборников или «самхит»—Ригведы, Самаведы, Яджурведы и Атхарваведы. Дата создания Вед не установлена. Ряд индийских историков относит со-ставление древнейшего из этих сборников—Ригведы—за 5 тысяч лет до н. э. Однако большинство склонно считать, что Ригведа создавалась между 2,5—1,5 тысячелетиями до н. э. В Ригведе собраны гимны (мантры), обращенные к богам, олицетворяющим силы природы: к Индре—богу грозы; Агни—богу огня; к Митре, Пушану, Сурье, Савитару—богам, олицетворявшим солнце, и к другим богам, среди которых большим почетом пользовался бог Сома—олицетворение

творных и глубоких творений человеческого гения. Превышающий по объему в восемь раз «Илиаду» и «Одиссею» Гомера вместе взятых, этот народный эпос многосторонне отразил жизнь Индии в период рабовладельческого общества.

В Махабхарате нет той последовательности изложения или стройности композиции, которые свойственны «Одиссее» или Рамаяне. Но она проникнута единым оптимистическим миросозерцанием и является собою изумительное по богатству идей отражение истории индийского общества за долгий период времени. Вот почему никак нельзя согласиться с английским историком Вильсоном, считавшим поэму «девственным лесом», с пышной растительностью, пальмами и цветами, но совершенно лишенным тропинок, дорог или границ. И уже прямой неправдой звучат слова Вильсона о поэме, будто бы ее суть сводится к изображению разрисованных и богато украшенных индийских идолов с их многочисленными головами и руками¹.

«Сказание о великой битве бхаратов», или Махабхарата, было составлено, по преданию, древнеиндийским мудрецом *Вьясой*, что, однако, не подтверждается современной исторической наукой, поскольку известно, что Махабхарата складывалась в течение нескольких столетий. Вначале сказание устно передавалось из поколения в поколение. Затем, уже в X—VIII вв. до н. э., ее основное содержание было оформлено и литературно. В следующие века Махабхарата постоянно дополнялась, от-

опьяняющего напитка, который приготавляется из растения сомы. Каждая Веда имеет свои ритуальные комментарии, или Брахманы, и философские комментарии, или Араньяки и Упанишады. Веды, Брахманы, Араньяки и Упанишады именуются «Шрути», или «слышанные» (подразумевается—«слышанные от бога»). Кроме «Шрuti», т. е. «слышанного», имеется раздел древней литературы, называемый «Смрити», или «запомненное». В разряд «Смрити» включаются Веданги, в кратких формулах (сутрах) трактующие вопросы фонетики, грамматики, стихосложения, астрономия и т. д., а также Упаведы—трактаты, посвященные музыке, архитектуре, медицине и военному искусству.

Пураны—произведения, в которых излагается история творения и разрушений мира, генеалогия богов и царей». (С. А. Данге. Индия от первобытного коммунизма до разложения рабовладельческого строя. Изд. иностранной литературы, М., 1950, стр. 35.)

¹ См. Chambless R. Social Thought. From Hammurabi to Confucius. N. Y., 1954, p. 105.

дельные ее части перерабатывались брахманами, насыщаясь идеями господствующего класса. Поэтому современный читатель найдет в этом произведении не только благородные идеи в защиту прав простых людей, в защиту мира, единства Индии и населяющих ее народов, но и обоснование кастового строя, моральную проповедь жречества, призывающего к покорности и подчинению всех людей своей участи, якобы предопределенной богом.

Еще в IV в. до н. э. в народе широко распространялось устное сказание о жизни и подвигах великого мифического героя Рамы и его жены Ситы. В начале нашего летосчисления поэма уже была известна в рукописном тексте. В XVI в. на основе этого эпоса Тулси Дас создал свою знаменитую поэму «Рамаяна», переведенную на большое число языков в Европе, Америке и Азии.

В Махабхарате и Рамаяне в живой высокохудожественной форме как бы обобщен огромный период истории, откристаллизован народный опыт и народная мудрость. Этим объясняется, почему и сегодня поэмы живут в народе. На всякого рода торжествах, во время религиозных и национальных праздников тысячи людей читают эпизоды из этих произведений, на открытых подмостках исполняются отдельные сцены из жизни любимых народом героев этих поэм.

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ЖИЗНИ ВСЕЛЕННОЙ Людей древней Индии глубоко интересовало все: как устроен мир и откуда он произошел, место человека и общества во вселенной, почему одни люди богаты, а другие бедны, может ли человек устроить жизнь на земле на более справедливых и разумных началах или деление на касты является извечным.

Многие философские идеи Вед, Махабхараты и Рамаяны были проникнуты реалистичностью и жизненностью. Согласно, например, концепции Вед, мир произошел сам из себя. Нечто реальное, единое, бездыханное жило лишь своей собственной сущностью. Кроме этого единого, ничего не было. Все, что было, составляло «бесформенный хаос», рожденный силой тепла; свободное действие и энергия породили ее. Боги не вмешивались в этот процесс — они сами появились после возникновения мира. Более того, боги не только не породили вселенную, они даже не знают, откуда она взялась! Приведем цели-

ком выдержку из ведического гимна, в котором излагается «изначальность» всего сущего. Хотя перевод К. Бальмонта грешит большой вольностью, но даже и он дает представление о философском содержании этого гимна:

В том изначальном не существовали
Ни Что-нибудь, ни темное Ничто.
Лазури светлой не было, ни кровли
Широко распростершихся Небес.
Что покрывало все? И где приют был?
Была ли там бездонность? Глубь Воды?
Там не было ни Смерти, ни Бессмертья,
Меж Днем и Ночью не было черты.
Единое одно, само собою,
Дышало без дыхания везде.
Все было Тьмой, все покрывал сначала
Глубокий мрак, был Океан без света.
Единая пустынность без границ.
Зародыш, сокровенностью объятый,
Из внутреннего пламени возник.
Любовь тогда первее всех восстала
В Сознании, из силы семенной.
В свои сердца глубоко заглянувшим,
Открылось мудрым, что в Небытии
Есть Бытия родство...
Там был ли Низ? Там был ли Верх? Там были
Деятели семян, там были Силы.
Внизу самодержавность Бытия,
Вверху протяжность мощная Пространства.
Кто знает тайну? Кто ее поведал?
Откуда Мир, откуда он явился?
Тех далей и Богам не досягнуть,
Они пришли позднее. Кто же знает?
Откуда, как возник весь этот Мир?
Откуда же Вселенная явилась,
Мир создан был или он был не создан?
Об этом знает только Он, Всеврачайший,
Все видящий с небесной высоты.
Иль может быть и Он того не знает?

В Упанишадах также содержится мысль о процессе становления вселенной, которая мало вяжется с религиозной догмой. Основная идея состояла в том, что линия развития: душа—эфир—воздух—огонь—вода—земля—растение—рис—сперма—человек является объективной и вполне может объяснить происхождение вещей. Согласно другой версии, мир для того и развивался, чтобы появился Браhma. Путь развития космоса таков: ту-

манность—дым—солнце—воздух—огонь—молния—хрусталь—луна.

Хотя эта картина мироздания наивна и примитивна, однако в ней нет мистики. Напротив, в ней виден трепет радости познания, стремление охватить одним взором происхождение вселенной и смысл жизни. Мир не мог произойти из ничего, но и оформленных предметов, какими их привык воспринимать человек, также не было. Все сложилось постепенно. В первоначальном состоянии, как говорится в Махабхарате, мир был, без блеска, света и окутан со всех сторон мраком. В нем пребывало вечное семя (Махадивья). Затем без всякого вмешательства каких-либо потусторонних сил постепенно возникли вода, небо, земля, ветер, воздушное пространство и стены света. «Так произошло и все другое, засвидетельствованное людьми». Этот мир сложился не навечно. Согласно эпосу, все существующее, движущееся и неподвижное, все, что доступно наблюдению, смешается вновь. Жизнь вселенной и общества находится в постоянном круговороте: «Так вечно вращается в мире это колесо, не имеющее ни начала, ни конца, которое причиняет разрушение всему существующему»¹. В Махабхарате прямо говорится о многочисленных мирах, которые бесконечны. Если человек проживет только «по семи дней» в каждом из них, его жизни будет недостаточно. Может быть, горькая участь людей, живших в те времена, заставляла их предположить, что эти миры были «изобильные медом и топленым маслом»².

И вообще жизнь людей в древности изображается в Махабхарате как своего рода век благополучия, или «золотой век». Согласно Махабхарате, в эту пору всеми соблюдался закон, никто не умирал в детском возрасте, вайши не запрягали коров в ярмо, купцы не продавали товар неполным весом. Люди были преданы добродетели и осуществляли свои дела, следуя справедливости. Поскольку люди жили в довольстве и обладали высшими добродетелями, у них не было страха перед ворами, не было боязни голода, страха перед болезнями. Одним словом, все касты «были преданы своим обязанностям»³.

¹ Махабхарата. Перевод В. И. Кальянова, под ред. академика А. П. Баранникова. Изд. АН СССР, 1950, стр. 22.

² Там же, стр. 260.

³ Там же, стр. 172.

¹ Зовы древности. Гимны, песни и замыслы древних. Перевод К. Д. Бальмонта. Книгоиздательство «Пантеон», СПб., 1916, стр. 85—86.

Даже в тех случаях, когда речь заходит о богах, чаще всего воспевается природа. В Ригведе и Рамаяне содержатся вполне реалистические картины мироздания, человеческих отношений, судеб общества и личности. Особенно большой интерес представляют гимны, воспевающие природу:

Восходит светлый, бодранный облик,
То око Митры, Варуны и Агни.
Земля и Небо и простор меж ними
Полны от Солнца благодатью жизни.

В другом гимне природа описывается не менее красочно:

Подходит ночь, глядит на нас
Несметными зеницами,
— Надела бусы—жемчуги.
Тобой полны, Вечная,
Долины все и глубь небес,
— Рассеешь мрак мерцаньями.
Под вечер багряницею
Сестру-Зарю одела ты,
— Тьма налетала брометь
Все та же ты, не в первый раз
С полей зовешь работников,
— Как птицы в лес слетаются...
Нависла темень черная,
Узоры блещут звездные,
— Приди Заря желанная! ¹

Таким образом, в Ведах, как и в эпосе, встречаются наивные стихийно-материалистические мысли о мире-космосе, из себя порождающем все природные явления. Это миросозерцание еще полно фантастических и религиозных идей, но оно исходило из факта вечного существования природы. Поэтому нет оснований утверждать, как это делают некоторые западноевропейские историки, будто бы древние индийцы в своих взглядах на вселенную исходили из «бibleйского сказания о возникновении мира...»² Несомненно, что правы здесь те индийские историки, которые после внимательного изучения древних гимнов пришли к выводу, что в них нет идолопоклонства; древние индийцы ведической эпохи обладали слишком большой жаждой жизни, чтобы позволить увести себя целиком в мистический мир. Это все вовсе не исключает религиоз-

¹ «Восток», кн. 4. Перевод А. Ларина, 1924, стр. 51—52.

² К горр G. Von Lao-Tze zu Sartre. Berlin-München, 1955, с. 16.

ных идей, содержащихся в древнеиндийских литературных памятниках.

ПРИРОДА
И ОБЩЕСТВО—
ПРОЯВЛЕНИЕ
ВСЕМОГУЩЕСТВА
БОГОВ

Не имея знаний, чтобы охватить единым миропониманием всю вселенную, люди древней Индии связывали воедино космос, природу, общество, изображая все сущее как проявление всемогущества одного из богов. Характерным является, например, описание могущества Рамы в Рамаяне. Тулси Дас воспроизводит в своей поэме старинное предание, согласно которому Мандодари, отговаривая своего мужа Равана от поединка с Рамой, говорит о том, что «в каждой части тела у него всегда миры заключены»:

В аду, знай, в преисподней, ноги; в мире Аджи—голова;
Миры другие в разных членах—это вед святых слова.
Игра бровей его прекрасных—время, страшная рука;
А очи дивные—то солнце, волосы—то облака;
Нос—Ашвиникумара, сын он лучшей из всех кобылиц;
А ночь и день в их вечной смене,—то мигание ресниц;
Все десять направлений—уши, веды так нам говорят.
Его дыхание—ветер; веды—речь, нигамы так гласят.
И жадность—это пубы; Яма—зубы страшные его;
И майя—смех; дикпалы—руки, охранители всего;
Лицо его—огонь прекрасный; океан—его язык;
В созданье, гибели, защите проявляться он привык.
Разнообразные деревья—то на теле волоски,
А горы-скалы—это кости; жилы—реки, ручейки.
Моря и океаны—чрево; задний же проход—то ад.
Господь—весь мир...¹

Из всего содержания Ригвед и эпоса яствует, что в то древнее время индийцы широко обожествляли природу и особенно животный мир. В гимнах имеются обращения к различным животным: почести воздаются коню, помогающему бороться с врагами на войне, корове как источнику питания, собаке, охраняющей дом индуза, и т. д. С большой силой подчеркивается таинственное и великое значение огня в природе. Согласно древним преданиям, Агни—самое могущественное божество. Порожденный небом огонь выступает источником вечного света, коренной основой и началом вещей в природе.

Если при описании природы боги как бы сливаются с ее проявлениями и не стоят над ней в виде внешней со-

¹ Тулси Дас. Рамаяна. Перевод с хинди А. П. Баранникова. Изд. АН СССР, М.—Л., 1948, стр. 732—733.

зидательной силы, то совсем в иное положение они поставлены по отношению к обществу. Боги предопределяют судьбу людей, воздействуют на их хозяйственную деятельность, поддерживают деление людей на касты, осуществляют наказания за проступки и раздают награды за добрые дела. Так, в гимнах Ригведы нередко встречаются призывы к богам, чтобы они скалились над судьбой человека. В гимне, обращенном к небесному судье—Варуне, говорится:

Не дай погибнуть, Вáруна,
Сойти в могилу темную,—
Помилуй, боже, смилися.

Такое же обращение содержится в гимне к божеству земледелия и скотоводства Пушану:

Исходи дороги, Пúшан,
Отведи беду, Спаситель,
— Впереди нас ты пройди!..
Всех лукавых козней вражьих
Отврати лихую силу.
— Затопчи ты стрел их пламень!..
Помогай рукою щедрой,
Дай в обильи хлеб насыщный,
Вразуми нас, мудрый Пушан¹.

Так в литературных памятниках древней Индии отразились противоречия самой жизни и уровень знаний о природе и обществе, достигнутый тогда людьми. Элементы материалистических представлений о вселенной сочетались с обожествлением явлений природы, оптимистическое воззрение на жизнь общества, стремление к радости уживались с поклонениями божествам, в зависимость от доброжелательства которых ставилась сама человеческая жизнь. Рабинранат Тагор видел в этих памятниках «поэтическое свидетельство коллективного выражения народного восторга и благоговейного ужаса перед жизнью. Народ, обладающий богатым и неискусенным воображением, почувствовал на заре цивилизации бесконечную тайну жизни. Это была простодушная вера, обожествлявшая все стихии и силы природы, но в то же время мужественная и жизнерадостная вера, где тайна лишь прида-

вала очарование жизни, не отягощая ее тяжелыми сомнениями»¹.

ИЗМЕНЕНИЕ, ОВНОВЛЕНИЕ— ЗАКОН ЖИЗНИ ОБЩЕСТВА

В народном эпосе и в ведической литературе жизнь человеческого общества рассматривалась как постоянное движение. Зачатки исторического взгляда на общество — одно из самых замечательных завоеваний древнеиндийской социальной мысли.

...Неизменность получить нельзя
Из тех вещей, что в вечной перемене,—

говорится в Упанишадах. Смена событий, поколений людей, гибель и возрождение государств — все это проявление текучести, изменчивости жизни. Люди не только не одинаковы; даже один и тот же человек, проходя разные стадии развития, резко меняется; а с переменой у него возникают различные обязанности: в юности одни, в зрелом возрасте другие, в старости третьи. Общество никогда не было похожим на стоячее болото. В обществе живут люди с разными интересами, действуют противоречивые силы. «Хитопадеша» указывает на большое число примеров таких противоречий: «Друг узнается при несчастии, герой — в борьбе, честный — в долгур, жена — при потере имущества и родственники — во время бедствий». Здесь же даются и советы: «Говори приятное, но без лести; будь героем, но без хвастовства; будь щедр, но без раздачи недостойным; будь смел, но без грубости». Или еще: «Чужой, но полезный, есть близкий, — и близкий, но вредный, есть чужой; вредна, говорят, болезнь, происходящая в теле, но полезна лекарственная трава, которая из леса». И наконец: «Для врачей выгоднее всего больной, для слуг — господин при несчастии; некоторые ученые живут дураками, потому что есть невежды, а цари — людьми-суглягами».

Согласно Махабхарате и Рамаяне, борьба людей за разные интересы приводит ко всяким переменам в обществе. Старые устои и формы жизни рушатся, новые возникают и утверждаются.

Как Махабхарата, так и Рамаяна не были созданы сразу в виде завершенных произведений. К первона-

¹ Цит. по кн.: Джавахарлал Неру. Открытие Индии. Изд. иностранной литературы, М., 1955, стр. 80.

¹ «Восток», кн. 4. Перевод А. Ларина, 1924, стр. 54—55.

Чальному их тексту возникли дополнения, многие разделы перерабатывались идеологами господствующих каст. Простые и здравые суждения о жизни общества получали мистико-религиозную окраску. Особенно старательно внедрялась в текст эпоса мысль о бессмертии души, о предопределенности человеческой жизни и т. п. В эпосе настойчиво проводится мысль о том, что люди подчинены судьбе — року. Все создания Земли достигают своего высшего бытия, предначертанного судьбой. Отсюда нравоучение: пусть мудрый не печалится в несчастье, пусть и не радуется счастью. Он должен быть всегда безразличен ко всему. Радость и печаль неустойчивы. Все заранее предопределено, поэтому человек не должен предаваться скорби.

Может быть, этим объясняются мотивы обреченности, немощи, слабости человеческого рода и невозможности устоять человеку перед неизбежным концом:

Не может слабый человек
Свою жизнью управлять:
Суровый произвол судьбы
Всесильно властвует над ним.
Должно растрогнуться, и все,
Что жизнь имеет—умереть.
Как близится к падению плод,
Так к смерти—человек: таков
Удел живущих. Даже дом,
Стоящий твердо на камнях,
Ветшая, рушится. За днем
Проходит день, снедая жизнь,
Как влагу солнце. Как вода
Реки, текущей в океан,
Уходят в вечность наши дни.
Зачем ты плачешь о других?
Себя оплакивай, что жизнь—
Сидишь ли, ходишь ли—бежит
Неудержимо от тебя;
А смерть сопутствует тебе
В забавах, в отдыхе, во всех
Делах твоих.

Творца этих стихов волнует преходящий характер всего сущего; все находится в вечном возникновении, обновлении, все подвержено смерти, упадку и новому рождению. Над этим господствует мысль о бренности всего существующего. Человек живет, творит, но он не должен забывать, что он смертен, что его удел — окончание жизни, что его дни «уходят в вечность».

Нет сомнения в том, что эти идеи были навеяны господствующей кастой брахманов. Внушить человеку — миллионам людей — мысль о краткости жизни, о смерти как результате и даже цели жизни означало превратить человека в безвольное существо, способное смириться со всем, что есть и что ожидает его в грядущем.

Многие историки древнеиндийской общественной мысли делали отсюда тот вывод, что-де человек изображен в эпосе вообще безвольным, пассивным существом и его предназначение состоит в слепом следовании заданной ему судьбы. Однако этот взгляд не подтверждается текстами древнеиндийских литературных памятников.

Если жизнь живых существ заранее предопределена и от судьбы никто не может спастись, то, согласно идеям Махабхараты, это вовсе не означает безволия человека и пассивности людей. В Бхагавадгите мы читаем: «Ведь никто, никогда даже на миг не пребывает без действий, ибо все действия он производит невольно, в силу качеств, рожденных природой»; «Необходимое дело свершай: лучше бездействия дела»¹. Один из героев Махабхараты Панду, размышляя над судьбами людей, указывает: «Мир этот зависит от судьбы и человеческих усилий. Но судьба при этом достигается деятельностью, связанной с временем»². Правда, в эпосе нет более обстоятельных указаний о роли человеческих усилий, деятельности людей в осуществлении определенных событий. Но приведенное выше размышление Панду все же представляет большой интерес, поскольку в нем отмечается активная роль деятельности людей в достижении определенных результатов.

Передовые мыслители Индии постоянно опирались на реалистические идеи, на оптимизм древнеиндийских социальных воззрений. Особенно сильно эти мысли звучат в произведениях Рабинраната Тагора. Он, например, никогда не считал, будто бы история развития человеческих знаний сводится к лабиринту ошибок, получивших распространение в различные времена. Никто серьезно не может поверить в то, что история науки есть история распространения ошибок и ошибочных взглядов, рассуж-

¹ Махабхарата II. Бхагавадгита. Перевод Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1956, стр. 93, 94.

² Махабхарата. Перевод В. И. Кальянова, под ред. академика А. П. Баранникова. Изд. АН СССР, 1950, стр. 336.

дал Тагор. В истории большую ценность имеют завоеванные людьми положительные знания и возрастающая уверенность их в познании истины. Ошибка по своей природе не может быть постоянной; она никогда долго не уживается с истиной и рано или поздно преодолевается. Подобно путнику, ошибка должна оставить свое помещение, так как она неспособна ответить на требования жизни и развитие знаний. Те же мысли мы находим в Рамаяне, где хорошо сказано о благотворной роли познания: «Причина, корень всех болезней есть незнание, мой друг...»

ВОПРОС О КАСТАХ И ГОСУДАРСТВЕ

Все огромное повествование Махабхараты и Рамаяны о жизни людей в более отдаленные времена заполнено описаниями событий, которые привели к возникновению социального неравенства. Согласно этому воззрению, раньше люди жили дружно, их положение в обществе было равным. Но вот распри и междуусобицы заполняют все существование общества. По преданию, из правой руки Вены рождается царь. Прутху — сын Вены приносит клятву брахманам, обязуясь верно служить им, выполнять их волю. Основа основ этих идей состояла в сохранении деления общества на касты.

Если в Ведах вопрос о делении общества на противоположные общественные слои и группы затрагивается только мимоходом, то в Махабхарате и Рамаяне изложена целая идеология социального неравенства. Даже происхождение каст объяснено волей божества, который создал-де различные касты из разных частей своего тела. Позже брахманы ввели этот миф во многие политические документы древней Индии.

Роль каждой касты в обществе строго определена. Брахманы находятся на вершине этой своеобразной общественной пирамиды, кшатрии хотя и управляют страной, защищают ее от нашествия врагов, но сами служат брахманам. Вайши как следующая общественная группа должны быть преданы брахманам и кшатриям, а шудры обязаны служить всем трем указанным кастам.

Насколько строго проводилось в жизнь и закреплялось законом кастовое деление, можно судить по тому, что, согласно преданиям, «всесильные боги» за провинность людей из высших каст могли налагать наказание, предопределяя им следующее рождение «из утробы жен-

чины-шудры»¹. В эпосе постоянно подчеркивается превимущество брахманов как высшей касты. Оказывается, что убийство брахмана — величайший грех, которому нет искупления. Даже в назиданиях царю говорилось: «Ступай в свое царство и управляй им, и брахманов, о владыка народа, никогда не оскорбляй». Или еще: «...Наше царство, наша жизнь и имущество, наши сыновья и внуки и другое богатство, какое есть у нас,—все существует для брахмана»².

С подразделением людей на различные общественные группы — касты связывается благополучие всех людей. Дело изображается так, будто бы все слои общества заинтересованы в господстве каст брахманов и кшатриев³.

Брахманы и кшатрии как господствующие касты хорошо понимали, что они господствуют до тех пор, пока в их руках сосредоточено основное богатство страны, государственная власть и пока широкие массы населения слепо воспринимают выработанную ими идеологию социального неравенства и следуют наставлениям жречества. Отсюда постоянные поучения на эти темы.

Характерно, что все доказательство в пользу господствующих каст и поддержания социального неравенства ведется еще открыто, прямо, грубо.

Приведем несколько примеров.

В Махабхарате проводится мысль, будто бы богатство — земля, вода, рабы, скот, драгоценности — полезно не для всех каст, а только для высших — брахманов и кшатриев. Вайшьям же и шудрам постоянно внушалось, что желание иметь богатство есть величайшее несчастье, а с приобретением богатства это несчастье становится еще большим, жизнь человека превращается в настоящий ад. И дальше любопытное место: «При расставании с богатством (несчастье становится) более ощутительным для

¹ Махабхарата. Перевод В. И. Кальянова, под ред. академика А. П. Баранникова. Изд. АН СССР, 1950, стр. 307.

² Там же, стр. 455, 477.

³ «Когда этой землею стала справедливо править каста кшатриев, другие касты во главе с брахманами испытывали величайшую радость. И цари, оставив пороки, происходящие от страсти и гнева, и справедливо налагая наказания за заслуживающих наказания, простили (землею).» (Махабхарата. Перевод В. И. Кальянова, под ред. академика А. П. Баранникова. Изд. АН СССР, 1950, стр. 171.)

того, кто пристрастился к нему¹. Яснее высказаться нельзя!

Чем резче проходила грань, отделявшая неимущих-эксплуатируемых от богатеев-эксплуататоров, тем на первый план все больше выдвигался вопрос о собственности. Даже дружба между людьми подчинена интересам чистогана. Когда, как говорится в Махабхарате, к царю Друпаде явился его бывший друг, но растерявший к тому времени богатство и славу, царь выпроваживает его с таким нравоучением:

«У великих царей никогда не бывает дружбы, о неразумный, с подобными мужами, лишенными счастья и богатства... У меня с тобой была прежде дружба, ибо она была связана (взаимными) выгодами. В мире никогда не наблюдалось вечной дружбы, ибо страсть устраниет ее, а гнев ее растревляет. Не прибегай же к старой дружбе, а приобрести себе новую. У меня была дружба с тобою, основанная на выгоде. Бедный не друг богатому, неученый—ученому; не друг и трус—герою... У кого равное богатство и у кого равная семья—между ними возможна дружба и брак, но не между сытым и голодным. Неученый брахман не друг ученному брахману; воин, не сражающийся на колеснице,—не друг колесничному воину, у царя не может быть союза с нецарем,—так зачем же желать прежней дружбы?»².

Древнеиндийское жречество позаботилось и о том, чтобы сосредоточенное в его руках богатство не могло перейти в руки неимущих. Брахманы создали много политических документов, призванных узаконить их господство. В народный эпос были включены идеи, согласно которым законы государства, стоящие на страже интересов брахманов и кшатриев, должны цениться превыше всего на свете. В Махабхарате имеется диалог, в котором член высшей касты, обращаясь к представителю царского рода, указывает, что он отвергает все «три мира», отказывается от царства среди богов, ничего не желает иметь из того, что еще выше вечного, но закон отрицать никогда не будет. Земля может потерять свой запах, вода—свою влажность, свет—свойство выявлять форму, ветер—свойство прикосновения, солнце может потерять свой блеск, огонь—свой жар, пространство может потерять звук, месяц—прохладные лучи, сокрушитель Бри-

¹ Махабхараты. Перевод В. И. Кальянова, под ред. академика А. П. Баранникова. Изд. АН СССР, 1950, стр. 408.

² Там же, стр. 354—355.

тры может утратить силу, а царь может потерять справедливость, но брахман никогда не может отступить от закона! Даже разум человека и тот подчинен закону. Не разум овладевает законом, а закон овладевает разумом, ибо разум, как говорится в эпосе, не дается тем, кто обходит закон.

ЧЕЛОВЕК И ОБЩЕСТВО

При изучении Вед, Упанишад, народного эпоса бросается в глаза эволюция взглядов на человека, его роль в жизни общества, на его моральный облик и отношение к государству.

Если в более поздних эпических памятниках древней Индии основное внимание было сосредоточено на интересах общества, то в Ведах и особенно в Упанишадах делается ударение на личных, индивидуальных интересах. Одно из основных социальных требований Упанишад гласило: «Все для личности».

В отличие от религиозной философии Вед в Упанишадах заметны поиски такой реальной основы бытия, которая могла бы объяснить все разнообразие мира. Однако эта основа была найдена не в реальной жизни человеческого общества, а в глубокомысленных размышлениях человека о значении собственной сущности.

С Радхакришнан, разъясняя смысл философии Упанишад, отмечал, что в Упанишадах интересы сдвигаются от объективного к субъективному, от размышлений о внешнем мире к размышлениям о значении самого себя. Согласно Упанишадам, человеческое «я» содержит ключ к объяснению природы; здесь в деталях выясняется путь внутреннего восхождения, своеобразного путешествия сознания, в результате которого отдельные души достигают «конечной реальности» в виде познания человеком самого себя. Истина находится, таким образом, внутри людей. Хотя в Упанишадах встречаются мысли, близкие к учению Платона «об идеях», целью философских размышлений является здесь «не небесное состояние блаженства или новое рождение в лучшем мире, но свобода от объективного космического закона Кармы и слияние с высшим сознанием или свободой»¹.

Вся философия и социальная концепция Упанишад исходит из возвеличения человека, процесса самопозна-

¹ The Principal Upanisads. Edited with Introduction Text, Translation and Notes by S. Radhakrishnan. L., 1953, p. 49.

ния, рассмотрения моральных добродетелей личности и ее возможностей отрешиться от чувственных земных благ. Пока человек увлекается внешними благами и зависим от них, он не может добиться свободы и радости, а тем более бессмертия. Но стоит ему встать на путь отказа от земных связей, как перед ним открываются все дороги, ведущие к вечному счастью и бессмертию.

В Упанишадах мы читаем: «За пределами чувств — объекты чувств, а за этими объектами — разум; за разумом — понимание, а за пониманием — великая духовная сущность. За великой духовной сущностью лежит несозданное; за несозданным — дух, за духом — ничто. Это — предел (путешествия); это — конечная цель. Духовная сущность, хотя она и скрыта во всяком живом, не раскрывается для каждого. Ее могут постигнуть лишь проридцы своим острым и проницательным умом... Познавший ее достигает бессмертия»¹.

Возышение и абсолютизация сознания человека доводится здесь до самых крайних пределов. Человек не только отождествляется с якобы скрытой в нем духовной силой, но и сама эта сила — душа носит вечный, неуничтожимый характер. Духовное начало — господин всего. Человек сравнивается с колесницей, в которой душа — ее владыка, тело — повозка, ум — возница, а желания — вожжи. Чем глубже проникает личность в свою собственную духовную природу, тем более она освобождается от всяких желаний, побуждений, а тем самым от горя, печали и всяческих других несчастий.

«Меньше чем малость, больше чем великость, духовная сущность в сердце всякого живого. Человек, не стремящийся к внешним целям и свободный от печали, постигает ее. Только через безмятежные ум и чувства видит он величие духовной сущности. Сидит и одновременно пребывает в далеких странствиях. Лежит и быстро идет по дорогам... Мудрец уж больше не печалится, когда постигнет духовную сущность, бестелесную среди тел, постоянную средь непостоянного, величавую и всепроникающую»².

Согласно Упанишадам, лишь тот человек мудр, который умеет просеивать все, что дает ему мир, особенно

¹ The Principal Upanisads Edited with Introduction Text, Translation and Notes by S. Radhakrishnan, L., 1953, p. 625—629.

² Там же, р. 617—618.



Богиня мудрости Сарасвати. Скульптура из слоновой кости. Современная работа.



Танцующий Шива. Статуэтка из южной Индии.

всяческую «перевязь довольства, в которой так запутаться легко». Такого человека желания не влекут, ему открыто грядущее и истинный смысл настоящего.

Не свободны Упанишады и от чисто религиозных идей о перевоплощении и вечной жизни человеческой души. «Упанишады, — пишет Радхакришнан, — дают детальное описание характера того, как человек умирает и перевоплощается. Как золотых дел мастер придает иную, новую и более прекрасную форму куску золота, точно так же и сущность, отбросив свое, принадлежащее ей в данный момент тело, принимает иную, новую и более прекрасную форму, будет ли это в виде полубогов или богов, или Prajapati, или Брахмы, или каких-либо иных существ»¹.

Социальная концепция Упанишад классовая, в основе своей брахманистская и нацелена на дальнейшее увеличение силы брахманов и кшатриев, на принижение и подавление вайшьев и шудр.

Некоторые индийские и западноевропейские историки пытаются найти в Упанишадах идеал древней демократии, призывы к равенству, ликвидации подразделения людей на богатых и бедных и т. п. Но все это можно приписывать Упанишадам, только обладая большой фантазией.

Известно, что одной из центральных идей Упанишад, перешедших затем в идеологию буддизма, являлось положение об избавлении человека от желаний, страстей ради достижения «блаженства». Эта цель достигается, согласно Упанишадам, длительной жизнью человека, вначале усваивающего догмы господствующей религии, затем образующего семью и воспитывающего детей, после пятидесяти лет ведущего жизнь отшельника и, наконец, испытывающего жизнь аскета. Высшее наслаждение человек получает, согласно этому взгляду, в состоянии аскетизма, когда достигается истина, самопознание и т. п. Все ли касты могут достигнуть этого своеобразного слияния человека с божеством? Отнюдь нет! Лишь представители высших каст — брахманы и кшатрии — способны прильнуть к такому «живительному источнику», как божество. Что же касается вайшьев и шудр, то они пользуются на обслуживании представителей высших каст, пока те от безделья сходят с ума, воздев руки к небу и достигая «блаженства».

The Principal Upanisads. Edited with Introduction Text, Translation and Notes by S. Radhakrishnan. L., 1953, p. 115.

Уже из сказанного видно стремление авторов Упанишад посеять в людях безразличие к земным благам, похоронить их желания к материальному достатку, к успехам в труде, отвлечь от борьбы за более справедливое устройство общественной жизни.

В Махабхарате и Рамаяне также содержатся подобные призывы, но основа там иная. Высший интерес человека состоит не в достижении какой-либо цели самосознания, даже и возвышенной, а в самой *деятельности*, направленной на достижение цели. Человек в интересах долга перед близкими и перед страной обязан действовать, жить, достигать совершенства, не заботясь о том, какие последствия вызовет эта его деятельность. При этом должны быть отброшены всякое самолюбие, личный интерес, чувства страха, злобы, волнений, ненависти. Всегда будь сам собою, сохраний самообладание, радуйся в меру счастливому исходу событий, не поддавайся горю и печали при неблагоприятном стечении обстоятельств. Не оставляйся на половинчатых решениях; они никогда не ведут к успеху и не сделают из тебя настоящего человека. Только искренняя привязанность и любовь порождают доверие между людьми, какими бы разными они ни были—жестокими или добрыми, эгоистичными или добродетельными. Не только Махабхарата, но и многие мифы, сказания, предания древней Индии содержат призывы к честности, правде, исполнению долга перед страной, к смелости и мужеству.

Упанишады не только призывали отвлечься от суетолики повседневной жизни и найти забвение в самом себе, но и содержали целую систему взглядов, навеянных индийским жречеством. Особенно большое значение приобрели идеи о бессмертии души человека, на которых построено все учение о вечности господства брахманов. Эти идеи служили прежде и служат теперь идеологическим обоснованием господства эксплуататоров над эксплуатируемыми. Уже в этом раннем памятнике древнеиндийской мысли отчетливо видны социальные идеи, разработанные жречеством в защиту своих привилегий. Этому подчинены и взгляды о перевоплощении и переселении человеческих душ. Здесь мы находим мысль о бессмертии человеческой души, которая вечно существует, вселяясь с течением времени то в один, то в другой живой организм. Встречаются эти мысли и в Махабхарате:

Как обветшавшие сбросив одежды, новые муж надевает, иные,
Так обветшавшие сбросив тела, в новые входит, иные, носитель тела¹.

В какой именно организме переселится душа, это, согласно Упанишадам и Махабхарате, зависит от поведения человека в настоящем мире. Дурные дела, совершенные человеком при жизни, уже заранее предопределяют его следующую жизнь: его душа может поселиться либо в организме какого-либо животного, либо раба, либо человека из более низшей касты; добрые дела, наоборот, открывают перспективу лучшей жизни: душа умершего поселится в человеке более высокой касты. Отсюда и соответствующая мораль: уделяй большое внимание своему поведению, избегай дурных поступков, стремись к хорошим деяниям.

Взятые сами по себе, абстрактно моральные заповеди такого рода выглядят весьма благородными, если не иметь в виду устрашающего призрака бесконечной жизни души в иных живых созданиях. Но весь вопрос в том и состоит, что именно следовало понимать под дурными и что под добрыми поступками и деяниями человека. Здесь же мы находим и перечень условий, при которых достигается «бессмертие». Основным условием является справедливость и честность. Вот тут-то и возникает вопрос: кто же осуществляет справедливость? Кто живет честно и кто не обладает необходимыми добродетелями? Понятно, что «справедливо» не могут жить неприкасаемые, рабы, шудры! Куда большую справедливость проявляют брахманы и кшатрии, приносящие обильные жертвы богам, имеющие возможность благочестиво «кудалиться» от дел и желаний, особенно если эти желания постоянно удовлетворяются сверх меры.

Еще в Упанишадах можно было прочитать:

Как из зерна, для смертного—гниение,
И как зерно, восстанет он опять.

Душа человека живет вечно, это положение—основа основ мировоззрения брахманизма. Понятно, что никаких доказательств бессмертия человеческой души не приводилось и не могло быть приведено. Положение о бессмертии души, как никакое другое, непосредственно служило обоснованию вечности кастового строя и являлось

¹ Махабхарата II. Бхагавадгита. Перевод Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1956, стр. 88.

сильным идеологическим средством устрашения масс за их неповиновение господствующим кастам.

Если душа бессмертна, то как она продолжает жить после смерти человека? Ответ на этот вопрос жречество использовало для внедрения духа покорности и смиренния со стороны низших каст.

Основная идея заключалась здесь в том, что поскольку душа бессмертна, она после смерти человека переселяется в другое существо. Если человек вел себя при жизни смиленно, добродорядочно, не восставал против брахманов, то он может быть уверен, что продолжит существование после смерти в лучшем виде, чем тот, который достался ему в этой жизни. Если же он возымел что-либо против господствующих каст, ему уготованы только муки ада: его душа поселятся в каком-либо представителе низшей касты, а то и в теле животного—свиньи, ворона и пр. Но и это еще не все. Если твоя жизнь полна бед и несчастий, не вздумай обвинять в этом царя, жрецов, государство. Ты сам повинен в своем несчастье. Ты вел плохой образ жизни в прошлых существованиях, не подчинялся установленным законам и теперь твоя душа вселилась в тело вайши, шудры, раба или пария. Пеняй не на господствующую клику, а на себя за то, что так неосмотрительно провел жизнь в прошлых существованиях, нарушая установленные брахманами законы!

Может быть, именно потому, что в Упанишадах содержались как здравые, так и религиозные мотивы, в последующем развитии социальной мысли в них черпали вдохновение люди совершенно разного мировоззрения. Дж. Неру и С. Радхакришнан признают в них покоряющую силу и страсть познания, веру в победу разума и правды, жизнеутверждающее начало в жизни; Шопенгауэр в восторге от идей пессимизма, страдания и отчаяния. Шопенгауэр говорил, что Упанишады вдохновили его, что во всем мире нет такой вещи, изучение которой было бы столь благотворным и возвышающим душу, как изучение Упанишад. Немецкий мистик-субъективист отождествлял философские идеи Упанишад с теорией Платона и пытался даже свести все содержание древнеиндийского памятника к представлению о мире как проявлению воли индивида. Сославшись на то, что раз такой многомиллионный народ, как индийский, придерживается-де субъективистского принципа, то этот принцип «не может быть

произвольной выдумкой и прихотью, это должно корениться в самом существе человеческого рода»¹. Понятно, что подобное искажение смысла философии Упанишад понадобилось Шопенгауэру для подкрепления собственных субъективно-идеалистических рассуждений о мире и человеке.

Упанишады являются одним из богатейших памятников древнеиндийской философской и социальной мысли. В них рассмотрены многие вопросы, интересовавшие древних жителей Индии: вопрос о мироздании и тайнах образования отдельных вещей, о роли духовной жизни людей и ее отношении к повседневно-практической жизни, о подразделении людей на различные общественные группы, месте правителей в жизни общества и т. д.

Несмотря на обилие вопросов и проблем, затронутых в Упанишадах, в западноевропейской исторической литературе до сих пор господствует мнение, согласно которому весь смысл и все содержание Упанишад можно свести к чисто религиозному воззрению и мифотворчеству. Типичным примером такого искажения содержания этого древнеиндийского литературного памятника является книга по истории философии немецкого историка Герхарда Кроппа «От Лао-цзы до Сартра». Кропп сводит все содержание Упанишад к учению о переселении душ, возмездии в последующих поколениях за дурное поведение в настоящей жизни и путях спасения души из вечного круговорота².

Нет сомнений в том, что все эти взгляды действительно содержались в Упанишадах, Махабхарате и Рамаяне. Но в литературных памятниках древней Индии излагались и другие—прогрессивные идеи. Безвестные авторы Упанишад уже отходят от наивного воззрения Вед; здесь содержатся как проблески научного, так и элементы религиозного миропонимания. Хотя в этом литературном памятнике упор делается на познание человеком самого себя, вместе с тем в нем содержится призыв к истине, уверенность в возможности овладеть ею. Общеизвестно обращение автора этого древнего творения: «Веди меня от нереального к реальному! Веди меня от тьмы к свету!

¹ А. Шопенгауэр. Мир как воля и представление, стр. 403—404; см. также Durant W. The Story of Civilisation. N. Y., 1935, I, p. 410.

² Кропп G. Von Lao-Tze zu Sartre. Berlin—München, 1955, s. 15.

Веди меня от смерти к бессмертию!». Человек может умереть, но дела его сохранятся в вечности. Во всем надо стремиться раскрыть единый дух. Это дает возможность одинаково относиться ко всем живым созданиям.

Еще большее развитие эти идеи получили в народном эпосе. В нем были развиты правила поведения людей, которые содержали призыв к проявлению их лучших качеств. Напомним замечательные слова Махабхараты: «Человека, лишенного правды и справедливости, боится, как разгневанной ядовитой змеи, даже неверующий, а о верующем человеке — что и говорить!»; «Пруд лучше сотни колодцев, жертва лучше сотни прудов. Сын лучше, чем сотня жертв, правда лучше, чем сотня сыновей». Или: «Нет закона выше правды, нет ничего более высокого, чем правда, и нет ничего более дурного, чем неправда». Далее: «Тот, кто без гнева — лучше, чем гневные. Снисходительный лучше, чем тот, у кого нет снисхождения. Люди выше, чем нелюди. Ученый лучше неученого... Незлобиворечивый пусть не будет суровым, пусть не располагает к себе врагов низкими средствами, пусть не говорит таких резких и дурных слов, коих смущался бы другой. Он должен знать, что резкий и грубый (человек), пронзающий людей словами, точно колючками, есть несчастнейший среди людей, который носит погибель, отпечатанную на лице»¹.

БХАГАВАДГИТА Наибольшим влиянием из всех философских произведений, созданных до нашей эры, в Индии пользуется Бхагавадгита — часть шестой книги Махабхараты, носящей название Бхишмапарвы. Это особое философское произведение, цельное по своему содержанию и форме, послужило источником, из которого черпали идеи многие течения социальной и философской мысли на протяжении последующей истории Индии. «В ней есть нестареющее и способное постоянно обновляться,— писал о Гиге Дж. Неру,— некое внутреннее качество, состоящее в способности к серьезному исследованию и исканиям, к созерцанию и действию, устойчивости и равновесию, несмотря на конфликты и противоречия... Вся она проникнута духом превосходства над меняющимся окружением... В течение 2500 лет, истекших со времени

¹ Махабхарата. Перевод В. И. Кальянова, под ред. академика А. П. Баранникова. Изд. АН СССР, 1950, стр. 210, 211, 247—248.

ее написания, природа индийца неоднократно подвергалась процессам изменения, развития и упадка. Опыт сменялся опытом, мысль следовала за мыслью, но она всегда находила в Гите что-то живое, что-то отвечающее развитию мышления, что-то свежее и применимое к тем духовным проблемам, над разрешением которых бьется разум»¹.

Вместе с тем следует подчеркнуть, что это произведение не только весьма сложно по своим идеям, но и по ряду коренных вопросов мировоззрения служит обоснованием религиозных взглядов.

В чем состоит сюжет этого раздела Махабхараты?

В самый разгар битвы между двумя претендентами на верховную власть — Пандавами и Кауравами, описанию которой в основном и посвящена Махабхарата, Арджуна — герой войска Пандавов, олицетворение общечеловеческих добродетелей, переживает глубокий душевный кризис. Он задумался над смыслом соперничества двух претендентов на власть. Боятся не на жизнь, а на смерть родные и близкие люди. Убийство людей само по себе противно разуму, тем более убийство близких. Арджуна, один из славных отпрысков рода Пандавов, решает не участвовать в братоубийственной войне. Слишком дорого приходится расплачиваться за возможную победу над ве-роломными противниками. Лучше смерть от клятоотступников, чем кровопролитная война. Вооружение его — лук, стрелы — отложено в сторону. Но в этот момент выступает Кришна — бог в образе человека, сошедший на землю, чтобы предопределить ход событий в направлении справедливости, благородства и честности. Он приводит Арджуне различные доводы в пользу продолжения борьбы на стороне Пандавов. Арджуна удручен убийством людей во время войны. Но смерть человека — не самое важное. Тело — временное обиталище души, а последняя бессмертна. Она перейдет в другое телесное состояние и продолжит жизнь. Поэтому нет причин для скорби по поводу убитых. Тем более не может об этом беспокоиться кшатрий, обязанность которого с оружием в руках защищать отчество, дела своих сородичей. Если человек родился кшатрием, никто не может освободить его от священного долга воевать по повелению царя. Надо отбросить все

¹ Джавахарлал Неру. Открытие Индии. Изд. иностранной литературы, М., 1955, стр. 112.

сомнения и принять участие в борьбе. Арджуна убеждается в конце концов в правоте доводов Кришны, встает в ряды воинов Пандавов и в ходе битвы совершает ряд героических подвигов.

Однако значение Бхагавадгиты — не в сюжетной линии. Ее значение в провозглашении определенных взглядов на мир, общество, обязанности человека.

Гита содержит глубокие мысли о происхождении мира, человека и предназначении людей в их жизни. В III главе Гиты Кришна поясняет причинную зависимость явлений в природе. Однако в конце концов все дело сводится к познанию истины через бога:

Существа возникли от пищи, от дождя возникла пища.
Дождь возник от жертвы. Жертва возникла от кармы,
Знай, карма возникла от Брахмы, возник от Непреходящего
Браhma¹.

Гита — произведение религиозно-философского характера. Религиозные идеи его не могут представлять значения для современного читателя. Но некоторые социально-этические взгляды, изложенные в ней, оказали значительное влияние на развитие индийской философии и социологии.

Гита вся построена на преодолении пассивности, инертности человека. В ней содержатся призывы к высоким моральным принципам, возвеличивается сила познания, всемогущество и глубина мудрости, воспевается радость творческого восприятия мира, вера людей в возможность достигнуть удовлетворения жизнью и счастьем. Автор видит в человеке существо, высоко поднявшееся над всей жизнью природы. И возвышает человека неиссякаемая мудрость познания. «Мудрость все дела объемлет» (IV, 33); постигнув мудрость, «ты уже не впадешь в заблуждение» (IV, 35) и «если бы даже ты был из грешников наигрешнейший, на корабле мудрости ты выплынешь из бедствий» (IV, 36). Бесконечная сила познания не является уделом отдельных выдающихся лиц. Все имеют способность возвыситься над преходящим, углубиться в размышления, бороться со злом. С. Радхакришнан видит в Гите призыв к каждому человеку увидеть истину собственными глазами, исследовать ее собственным разумом, любить ее своим собственным сердцем.

¹ Махабхарата II. Бхагавадгита. Перевод Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1956, стр. 94.

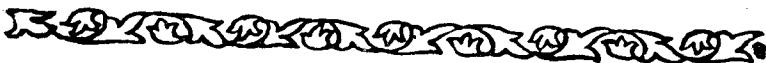
Однако возвеличение познавательной мощи человеческого разума подчинено в Гите главным образом религиозным целям. Здесь дается религиозное обоснование необходимости отрешиться людям от жизненных благ, уйти в самих себя, заняться самоуглубленным анализом, найти нечто устойчивое в духовной субстанции человека. В нем может погибнуть лишь тело, но душа сохраняется вечно, а потому и жизнь человека нетленна:

Не сечет его меч, не обжигает пламя,
Не увлажняет вода, не иссушает ветер.
(II, 23).

Но и индивидуальное существование души — не окончательное достижение мудрости. Только слияние с нерожденным, непреходящим Атманом — некоей мировой душой или божеством — дает возможность людям достигнуть вечной ценности. Все это напоминает религиозные идеи буддизма.

Из сказанного видно, что социальные идеи, содержащиеся в Ведах, Упанишадах, в эпосе были весьма противоречивыми и не представляли собою стройную концепцию о законах возникновения и существования человеческого общества. Противоречивые идеи, которые мы находим в литературных памятниках древнейшего периода истории Индии, вполне объяснимы: в их создании приняли участие идеологи разных слоев населения на разных этапах развития основных классов древнеиндийского рабовладельческого общества. И хотя в этой идеологии сильны религиозные мотивы, в ней можно отчетливо видеть также проявление убеждений народных масс, их стремление к справедливости, лучшей жизни, их жизнерадостное восприятие мира, как бы горька и тяжела ни была их участь.





ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ И СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ В ФИЛОСОФСКИХ ШКОЛАХ ДРЕВНЕЙ ИНДИИ

**ПРИЧИНЫ
МНОГООБРАЗИЯ
ФИЛОСОФСКИХ ШКОЛ**

Из изложенного видно, сколь противоречива и сложна была обстановка в рабовладельческой Индии. Столкновение противоположных классовых сил не могло не отразиться на идеологии той поры. Сама жизнь заставляла людей разных классов и каст по-разному воспринимать и объяснять современные им события, бороться за разные интересы и идеалы. Поскольку многообразные философские и социальные идеи вырабатывались отдельными представителями этих классов, постольку может показаться, будто социальные мыслители и политические деятели сами из себя черпали вдохновение при выработке своих убеждений и теорий. На это обратил внимание еще Маркс, заметив, что отдельный индивид, получая свои чувства и взгляды путем традиции, воспитания, может вообразить себе, будто они-то и обрашают действительные мотивы и исходную точку его деятельности. Однако, как это хорошо видно на примерах из истории древней Индии, все течения социальной мысли порождались практикой, самой жизнью, насущными потребностями классовой борьбы. «Над различными формами собственности, над социальными условиями существования, — писал Маркс, — возвышается целая надстройка различных и своеобразных чувств, иллюзий, образов мысли и мировоззрений. Весь класс творит и формирует все это на почве своих материальных условий и соответствующих общественных отношений»¹.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 8, стр. 145.

В древней Индии возникло и развилось большое число философских школ и направлений социальной мысли, выражавших идеологию различных групп рабовладельцев, купечества, земледельцев на разных этапах их развития. К началу нашей эры философская и научная литература была столь обильна, что автор древнеиндийских сказаний «Панчтантра» сомневался в возможности изучить ее за одну человеческую жизнь:

Воистину наука слов безбрежна,
А жизнь мгновенна и препятствий много.
Важнейшее всегда найти старайтесь,
Как гуси молоко в воде находят¹.

До поры до времени касты брахманов и кшатриев выступали единым фронтом; их неизменными противниками были вайши и шудры. Но времена менялись, менялись и взаимоотношения каст. Брахманы полностью захватили бразды правления и претендовали на самовластное управление государством. Они оказались владельцами основных богатств страны—земли, скота, оросительных сооружений. Из их среды выдвигались многие царские династии.

Если начало I тысячелетия до н. э. можно считать периодом наивысшего влияния касты брахманов, то в последующие века, особенно в VII—V вв., среди самих рабовладельцев разгорелась острая борьба. Рабовладельцы-кшатрии и близкие к ним социальные группы неоднократно выступали против власти старой радовой аристократии, совершили государственные перевороты, ставили царей из своей среды. Эта борьба мало затрагивала интересы вайшьев и шудр; те и другие одинаково считали рабовладельцев своими врагами—эксплуататорами. Маркс отмечал, что жители самодовлеющих сельских общин Индии многие века жили замкнуто, воспроизводили один и тот же тип общественных отношений. Они спокойно наблюдали, как развертывалась борьба рабовладельцев между собой, как разрушались большие империи и не уделяли всему этому большего внимания, чем явлениям природы. «Структура основных экономических элементов этого общества, — писал Маркс, — не затрагивается бурями, происходящими в облачной сфере политики»².

¹ Панчтантра. Перевод ссанскритского А. Я. Сыркина. Изд. АН СССР, 1958, стр. 12.

² К. Маркс. Капитал, т. 1, 1955, стр. 366.

Именно резким обострением борьбы противоположных общественных классов, а также изменениями внутри правящего класса объясняется и та борьба, которая развернулась в середине I тысячелетия до н. э. в области философии и социальной мысли. Кшатрии не только повели борьбу за власть, но и стремились дать бой многим догматам идеологии брахманизма. Из среды новых слоев рабовладельцев выделяются философы и политические деятели, создавшие системы джайнизма, буддизма, выступившие по ряду коренных вопросов против идеологии брахманизма. Огромное значение имели в этой борьбе и все нарастающие выступления низших каст. В последние годы исторической науке стали известны многие новые факты активной борьбы угнетенных каст Индии против социального неравенства и идеологии рабовладельцев. Во второй половине I тысячелетия до н. э. идеологическая борьба накалилась до крайних пределов.

Философские школы древней Индии насчитывались многими десятками. Но только некоторые из них получили широкое распространение и влияние. Обычно к их числу относят шесть основных школ: ньяя, вайшешики, санкхьи, йога, миманса и веданта. Однако над подобным перечнем философских систем древней Индии несомненно довлеют традиции буржуазной историографии. Дело в том, что из этого перечня основных систем философии опущена философия локаяты, или чарвака. Западноевропейские историки, писавшие об индийской философии, упоминают и даже коротко характеризуют эту философию, но редко кто из них относит ее к одному из основных и влиятельнейших направлений. Объясняется это тем, что воссоздавали по различным, часто неполным и отрывочным, источникам эти системы индийской философии историки-идеалисты, а система чарвака-локаяты представляла собою боевое материалистическое направление в философии. Отсюда умаление значения этой школы в истории древнеиндийской философской мысли. А между тем материалистические школы в древнеиндийской философии были наиболее древними и влиятельными. Известный знаток индийской философии Ф. И. Щербатской отмечал, что уже в Упанишадах, приблизительно за тысячу лет до н. э., были ссылки на философские воззрения, которые ничего не признавали, кроме материи.

Главный тезис древнеиндийских материалистов со-

стоит в сведении всех процессов психических к физическим, в отрицании самостоятельного существования духа и т. д. В области социальной материализм древней Индии «выделяется из всех прочих направлений тем, — писал Ф. И. Щербатской, — что он отрицает закон так называемой **кармы**, т. е. возмездие за дела добрые или худые. Большая абстрактность индийского ума по сравнению с другими цивилизациями древности выражается уже в том, что нравственный закон не воплощен там в лице бога-судии, а в виде безличной **кармы**, которая может быть характеризована как закон нравственного прогресса, как вера в то, что в мире господствует особенный механизм, направляющий его эволюцию от форм низких и несправедливых к добру и совершенству»¹. Ф. Щербатской подчеркивает, что именно среди индийских материалистов зародился и получил развитие дух отрицания и возмущения против оков традиционной морали и связанный с ними религии. В подтверждение этой мысли он приводит следующие стихи, возникшие в одной из школ древнеиндийского материализма:

Богослужение, священное писание, посох отшельника

и аскетизм—

Доходы лишь безгрешные для дураков и трусов.

Три автора составили священное писание,

Их имена суть плут, обманщик, вор.

Бормочет жрец молитвы непонятные...

За это денежки брамины собирают

И мясом обжираются, как черти.

Нет скорби тут иной, кроме телесной,

Кроме правителей, нет бога в мире,

Спасенья нет, кроме телесной смерти.

В Артхашастре Каутилья упоминает материалистическое учение школы локаяты как одно из основных философских течений в Индии. Перечислив такие школы философской мысли, как санкхьи, йога и локаяты, он дает высокую оценку роли философии в жизни общества: «Философия тем, что исследует при помощи логических дока-

¹ Ф. И. Щербатской. К истории материализма в Индии. «Восточные записки», т. 1, Л., 1927, стр. 1, 2. Академик Щербатской считает также, что сутры главных философских систем были созданы несколько позже и не должны связываться с теми именами, с которыми их обычно связывает традиция. В дальнейшем мы все же придерживаемся принятых в мировой исторической науке взглядов индийских историков.

зательств: в учении о трех ведах—законное и незаконное, в учении о хозяйстве—пользу и вред, в учении о государственном управлении — верную и неверную политику, и исследует при этом сильные и слабые стороны этих наук, приносит пользу людям, укрепляет дух в бедствии и в счастии и дает умение рассуждать, говорить и действовать. Философия всегда считается светильником для всех наук, средством для совершения всякого дела, опорою всех установлений»¹.

МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ ШКОЛА ЧАРВАКА

В VII—V вв. до н. э. в Индии борьба материализма и идеализма приняла особенно острый характер. Жречество использовало в борьбе против материалистов не только идейные средства, мобилизовав для этой цели огромную армию религиозных проповедников, подчиненные ему храмы, но и органы государственной власти. Как указывают индийские историки, по поручению господствующей касты брахманов произведения материалистов тщательно скапались и подвергались уничтожению. Именно такую судьбу постигли сочинения выдающихся представителей древнеиндийского материализма школы чарвака. Этим объясняется, почему мы можем судить о взглядах основного материалистического направления в философии главным образом по высказываниям его врагов. Понятно, что к такого рода источникам приходится подходить с большой осторожностью. Достаточно сказать, что о древнеиндийских материалистах их философские противники всегда высказывались в презрительном и пренебрежительном тоне. Представители брахманизма и других религиозно-идеалистических направлений говорят об индийских материалистах как о людях, взгляды которых «окутаны туманным облаком», как о людях «с заикающимися устами». Им приписывается «философия незнания» и недоумения, сомнения и скептицизма, а также воззрение, согласно которому знать все, значит не знать ничего, тогда как не знать ничего, значит знать все.

Недоброжелательство и нарочито неправдивое изложение материалистического учения школы чарвака свойственно не только их былым противникам. И в наше время противники материализма приписывают школе

¹ Артхаастра. Отв. ред. В. В. Струве. Изд. Академии наук СССР, Л., 1959, стр. 17.

чарвака эгоизм, корыстолюбие, проповедь грубого наслаждения и т. п. Известный немецкий историк философии П. Дейссен не останавливается перед нарочитым извращением учения чарваков, когда говорит об их учении как «распущенno-циничном», фривольном и т. п.¹

Некоторые авторы неправдиво изображают этические воззрения древнеиндийских материалистов, говоря, что главным содержанием их учения является стремление к наслаждению жизнью как единственно достижимому благу на земле. Хорошая жизнь, согласно воззрениям индийских материалистов, пишут С. Чаттерджи и Д. Датта, «это получение максимума удовольствий. Хороший постулат— тот, который приносит больше наслаждений, а плохой— тот, который причиняет большие страданий, чем наслаждений»². Своим усиленным подчеркиванием той мысли, будто древнеиндийские материалисты проповедовали главным образом грубые чувственные наслаждения, Чаттерджи и Датта отдают дань ошибочному взгляду буржуазных историков на существование этических воззрений школы чарвака.

Нет сомнений, что индийские материалисты не стояли в стороне от практической жизни того времени и рассматривали человека конкретно, с его потребностями, радостями и горестями. Но этот взгляд материалистов не имеет отношения к эгоизму.

Действительное содержание учения школы чарвака опровергает эту застарелую догму недругов материализма. Да и кому не понятна вся искусственность и надуманность подобных вымыслов! Большинству представителей идеалистических систем философии в прошлом незачем было обосновывать необходимость удовлетворения потребностей человека в действительной земной жизни; как идеологи господствовавших прежде классов, они в избытке удовлетворяли эти потребности и получали достаточно наслаждений. Но стоило идеологам демократии повести борьбу за удовлетворение насущных потребностей простых людей, как все их воззрение оказывалось эгоизмом и гедонизмом! К сожалению, эти старые поба-

¹ Deyssen P. Allgemeine Geschichte der Philosophie. Bd. I, Abt. I, Lpz., 1920, s. 213.

² С. Чаттерджи и Д. Датта. Введение в индийскую философию. Изд. иностранной литературы, М., 1955, стр. 67.

сенки идеалистов повторяются и в книге С. Чаттерджи и Д. Датта.

Материалистические воззрения древней Индии были овеяны духом скептицизма только в одном смысле: их скептицизм был направлен против идеалистической философии брахманизма и свое критическое острье направлял против учения о всесильном характере божества. Скептицизм этих материалистов был выражением стремления к свободному научному творчеству, освобожденному из-под опеки жречества, и независимому мышлению. Что же касается основ философского и социального учения чарвака, то они не только не были скептическими, но всеми своими идеями подрывали пессимизм и скептицизм идеологии брахманизма. Это признают даже противники материалистических учений. Так, например, в «Культурном наследии Индии», изданном под редакцией известного индийского историка Харидаса Бхатагхармы, определено указывается, что именно древнеиндийские материалисты были отцами свободной и независимой мысли Индии.

Однако такое признание заслуг древнеиндийского материализма явно не устраивает некоторых буржуазных историков общественной мысли. По этому поводу можно сказать только, что отождествление всей истории философской и общественной мысли Индии с мистикой является их основным грехопадением.

Большинство буржуазных историков Востока без каких-либо доказательств уверяют читателей, будто все основные идеи индийских мыслителей исходили из того, что мировоззрение человека складывается благодаря его духовному слиянию с богом. Отсюда делается вывод: только мистика соответствует идеальному мировоззрению. Всякое иное мировоззрение является по своему типу незавершенным и неразумным.

Так, например, отмечая наличие материалистических моментов в философских течениях у народов Востока, американский социолог Ф. Нортроп, как и многие другие буржуазные историки и социологи, видит смысл древневосточной цивилизации в особом эстетическом подходе к предметному миру. Это потребовалось ему для того, чтобы попытаться затем доказать, будто бы вся восточная культура не может быть выражена в научных понятиях ввиду ее особого «мистического» качества. Нортроп де-

лает попытку не только окрасить в мистический цвет все мировоззрение народов Востока, но и представить его как мировоззрение аналогичное, неспособное к строгому научному доказательству. Он внушает читателям, будто бы все философи восточных стран считают любое логическое доказательство и знание, построенное на таком доказательстве, иллюзорным, что они никогда не были способны овладеть «экспериментально проверяемой наукой Запада...»¹ Но история материалистических направлений философской мысли стран Востока полностью опровергает эти построенные на песке ненаучные рассуждения современных буржуазных историков и социологов о сущности восточной культуры и философии.

Факты нельзя опровергнуть. Факты же говорят о развитии в Индии сильной материалистической школы, выработавшей передовые общественно-политические идеалы.

По индийскому преданию, одним из первых представителей материалистической философии и передовой социальной идеологии в VI в. до н. э. локаята, или чарвака, был Дхишан, а виднейшим мыслителем, создавшим основную аргументацию в защиту материализма против религиозно-идеалистического мировоззрения брахманизма — Брихаспати.

Материалистическое направление — древнейшее в индийской философии. Уже в Махабхарате и законах Ману упоминается об учениях древних атеистов — яростных противников жречества и их религиозной проповеди².

Как и все древнеиндийские материалисты, Дхишан и Брихаспати признавали чувственное восприятие реально существующего мира источником всех знаний человека. Чем глубже, многостороннее люди воспринимают окружающий мир, тем в большем многообразии они познают его. Человек должен познать то, что есть, а не придумы-

¹ Northrop F. S. C. The Meeting of East and West. N. Y., 1947, p. 389.

² Историк древнеиндийской философии М. Рой пишет: «Философия локаята возникла как реакция на жертвоприношения животных... и на засилье жрецов. Дхишан подверг Веды жесточайшим нападкам: по его мнению, все создатели Вед были лицемерными, хитрыми и алчными мошенниками. Апеллируя к Ведам, эти лицемеры обманывали простодушных людей... Дхишан не только подверг жестоким нападкам Веды, но и нанес чувствительный удар по всякому фанатизму и суевериям». (М. Рой. История индийской философии. Изд. иностранной литературы, М., 1958, стр. 164).

вать несуществующее. В мире же существует только земля, вода, свет и ветры, все остальное — их различные сочетания. Сознание не существует вне тела; оно порождается им и находится в нем. Со смертью тела исчезает и душа. Нет ни рая, ни «освобождения», нет «я» в другом мире. Все представления о грехе выгодны брахманам и поэтому поддерживаются ими.

Чарваки разработали оригинальную систему взглядов, которая не только наносила серьезный удар по религиозному мировоззрению брахманизма, но и приводила к прогрессивным выводам относительно исторического развития человеческого общества.

Чарваки предполагали, что для объяснения возникновения и причин существования реального мира вовсе не требуется прибегать к гипотезе о его сотворении богом. Все бытие, вся реальность произошла естественным путем, из неопределенного состояния материи, которое древнеиндийские материалисты назвали небытием. Возникшая материя представляет собой реальность, за пределами которой не существует никаких сверхъестественных сил. Чарваки открыто противопоставляли свое учение брахманизму. Нет ни неба, ни конечного «освобождения», ни души в ином мире, утверждали они. Дела четырех каст людей не имеют никаких реальных последствий. Три Веды, эти три жезла аскетов — только средство для существования людям, чуждым знаний и мужества... Брахманы говорят, будто умирающие переходят в иной мир. Но тогда почему же они не возвращаются оттуда, чтобы утешить своих близких? Авторы трех Вед были, следовательно, обманщики и мошенники.

Враги материализма даже самому Будде приписывают выступления против вольнодумцев-материалистов. С ужасом излагал-де Будда своим ученикам взгляды, согласно которым милостины, сострадание, щедрость — все это пустошь!

Древнеиндийские материалисты считали, что нет награды, нет и возмездия за добрые и дурные дела; настоящий и потусторонний мир — вздорные понятия. Человек происходит из четырех стихий, и когда он умрет, земное в нем возвращается в землю, водяное — в воду, огневое — в пламень, а воздушное — в воздух; в пустоту пространства рассеиваются чувства. Проводы покойников, сожжение их, жертвы, раздача даров и милостины — все это нелепость,

ложь; мудрецы и глупцы одинаково распадаются в прах при разложении тела: все погибают, и ничто не может уцелеть после смерти.

Насколько этот взгляд пришелся не по душе идеологам, представлявшим господствующую религию, говорит хотя бы тот факт, что основатель джайнизма Махавира называл последователей основоположника древнеиндийской материалистической философии Брихаспати невежественными учителями, которые учат невежественных учеников и говорят неистинное, не исследуя должным образом познание.

Среди последователей Брихаспати, занимавшихся обоснованием коренных принципов материалистического мировоззрения, необходимо отметить такого талантливого проповедника материализма, каким был Аджита Кешакамбалин. Аджита обстоятельно доказывал, что для людей единственным авторитетом должны быть лишь данные восприятия. Земля, воздух, огонь и вода — суть основные элементы, которые, по-разному сочетаясь друг с другом, дают возможность человеку в своих чувствах воспринять весь многообразный мир. Материя не должна рассматриваться инертной и пассивной: она может мыслить. Иного мира, кроме материи, не существует. Смерть является концом всего.

Древнеиндийские материалисты резко и безоговорочно подчеркивали самостоятельное бытие всех материальных явлений и предметов, а сознание целиком ставили в зависимость от объективного предметного мира и прежде всего от физического существования человека. Что же касается взглядов буддистских, джайнистских и других религиозных проповедников на вечное существование сознания и души, то против этих взглядов индийские материалисты постоянно вели борьбу и полемику. Они вполне резонно спрашивали: какие есть доказательства того, что сознание или душа может существовать после смерти человека? «Ведь не может же сознание, покинув одно тело, взять да переселиться в другое. Если бы это было возможно, то мы могли бы также помнить о тех вещах, которые воспринимали в прежних перерождениях, совершенно так же, как мы в этом теле помним теперь о вещах, пережитых в детстве. Ведь не можем же мы указать причину, почему одна и та же вечная душа, пребывая то в одном, то в другом теле, имеет различную память: пом-

нит то, что она переживает в одном теле, и не помнит того, что она переживала в других телах. Поэтому, убедившись, что после смерти тела никакой души нет, нужно бросить всякие разговоры о будущей жизни, которые все восходят к теории о вечной душе, и стараться жить счастливо, согласно правилу:

Пока живем, да будем счастливы!
Того тут нет, кто не померет;
Когда же он померет,
И в пепел обратится,—
Откуда вновь ему явиться?»¹

Влияние древнеиндийского материализма на другие философские и социальные учения того времени было настолько значительным, что даже многие современные буржуазные историки и социологи, враждебно относящиеся к материализму вообще, нередко вынуждены признавать этот факт. Примером тому может служить книга профессора Йельского университета в США Ф. Нортрона «Встреча Востока с Западом». Говоря о характерных чертах мировоззрения некоторых народов Востока, Нортроп по сути дела опровергает сам себя, когда пишет, что мыслители этих стран сосредоточили свое внимание на природе всех вещей, на эмпирической непосредственности, что они имеют «тенденцию принимать в качестве общей суммы природы вещей совокупность непосредственно воспринимаемых фактов»².

КРИТИКА ШКОЛЫ ЧАРВАКА УЧЕНИЯ БРАХМАНИЗМА О БЕССМЕРТИИ ДУШИ Особенно большое значение для выработки новых социальных взглядов имело учение школы чарвака о том, что люди живут лишь одну жизнь. В будущем никаких новых рождений быть не

может. Ни до рождения, ни после смерти человека не остается никакой жизни, кроме четырех первичных элементов. Человеческий разум также не имеет никакой божественной силы, а является порождением тех же элементов. Следует считать абсурдом мнение брахманов, будто бы душа человека переходит после его смерти в другое тело. Само собою разумеется, что каждый человеческий

¹ Цит. по статье Ф. И. Щербатского «К истории материализма в Индии». «Восточные записки», т. 1, Л., 1927, стр. 6—7.

² Nortrop F. S. C. The Meeting of East and West. N. Y., 1947, p. 17.

организм имеет свой собственный разум. Если человек гибнет, то его сознание ни при каких обстоятельствах не может перейти в новое тело. Столь же несостоятельным считают представители школы чарвака мнение идеалистов, будто бы человек, поскольку его душа вечна, уже в утробном состоянии наделен сознанием. Они выдвигают против этого идеалистического положения тот довод, что сознание человека зиждется на ощущении, которое возникает благодаря деятельности органов чувств. Поэтому знания человека приобретаются после его рождения, они извлекаются из опыта.

Известно, что, согласно традициям Вед, а также идеологии брахманизма, прошлое, настоящее и будущее рождение людей отождествляется с неким состоянием «потока сознания», который осуществляется вечно. Древнеиндийские материалисты вполне резонно отвечали на это: беспрерывная цепь сознания, о которой твердят брахманы, не является реальной сущностью, ибо сознание само зависит от тела. Лишь по отношению к сущности, т. е. к реально-му миру, можно предположить, что он вечен и бессмертен. К явлениям же, не составляющим сущность, такой взгляд неприложим. Из этого вытекает, что законы, применимые к реальной сущности, нельзя переносить на явления, которые не являются сущностью, т. е. на сознание. Другими словами, нельзя утверждать будущую жизнь сущности, которая не существует. Брахманы придерживаются подобных взглядов, но им нельзя верить. Брихаспати осуждает в связи с этим брахманов как людей, лишенных разума и мужества, так как они поддерживали авторитет Вед только потому, что последние предоставляли им возможность роскошного существования¹.

Так материалисты наносили сильный удар по религиозному воззрению о переселении душ. Если же иметь в виду, что с этим религиозным воззрением брахманизма внутренне связана вся их социальная концепция о вечности каст, переселении душ и наказаний людей в будущем за недостаточно покорное поведение в настоящем, то можно представить себе, как глубоко подрывались учением чарвака религиозная идеология и господствовавшее социальное воззрение в древней Индии.

¹ Roy M. N. Materialism. An Outline of the History of Scientific Thought. Calcutta, 1951, p. 94.

СОЦИАЛЬНЫЕ ИДЕИ ШКОЛЫ ЧАРВАКА

Насколько смелы и оригинальны были представления древнеиндийских материалистов о природе, настолько же прогрессивны были их далеко идущие взгляды на жизнь общества.

Представители школы чарвака прежде всего отвергли основную доктрину брахманизма о возможности потусторонней жизни, переселении душ, о наказании за грехи в последующей жизни и прочие религиозные выдумки. Человек, по их мнению, живет в сообществе других людей, сталкивается с ними, частично удовлетворяет, а большей частью не удовлетворяет своих желаний. Он радуется и страдает, бывает счастлив и погружается в горе. Это есть сама жизнь, которой никто не может избежать. Однако люди всегда стремятся к лучшему, и они не должны мириться с горем и страданием. Их цель уменьшить страдания, увеличить счастье и радость.

Все эти идеи были глубоко связаны с общефилософской концепцией материалистов и прямо вытекали из нее. В самом деле, если душа человека не может продолжать существование после его смерти и вновь родиться в какое-либо другое существо, то все надежды на достижение счастья и довольства в будущей жизни, каким бы смиренным и покорным человек ни был в настоящем, рушатся. Это означает, что надо оставить упование на жизнь души в грядущем и стремиться улучшить положение дел в настоящем. Вместо того чтобы жить думами о каком-то неизвестном и таинственном грядущем, надо стремиться уже здесь, на земле, приобрести благополучие и счастье. Человек не может существовать, не борясь за свои интересы, не имея в виду приобретение материальных источников своего благополучия. Одно из сохранившихся высказываний Брихаспати гласит: «Все явления естественны. Ни в опыте, ни в истории не находим мы никакого проявления сверхъестественной силы. Материя есть единственная реальность. Разум есть материальное мышление. Гипотеза о создателе бесполезна для объяснения или понимания мира. Люди полагают, что религия необходима исключительно потому, что, привыкнув к ней, ощущают чувство потери и непривычной пустоты, когда рост знания разрушает веру. Мораль естественна: она вызвана общественным соглашением и выгодностью, а не божественным указанием. Нет нужды контролировать инстинкты и

чувства; ими управляет природа. Цель жизни в том, чтобы жить; и единственная мудрость—это счастье»¹.

В полную противоположность брахманизму, ратовавшему за подавление страсти и желаний, материалисты призывали к осуществлению разумных желаний людей. Первым среди всех желаний человека является его стремление к свободе. Это не была абстрактная свобода общества и личности вообще. Материалисты ссылались на более древние времена, когда люди могли свободно жить в тех местах, которые им нравились, не зная оков всевозможных условностей, были чисты сердцем и безупречны по своему поведению. Догматы религии и социальные обычаи еще не сложились и не стали препятствием для осуществления свободы.

Это учение школы чарвака опровергает ошибочную концепцию тех буржуазных историков, которые всю древнеиндийскую философию считали абстрактной, оторванной от жизни, заполненной размыслениями о душе и ее судьбах. Историк искусства и архитектуры Индии Б. Роуланд писал, например: согласно взглядам древних индийцев, «мир человеческий превращается в иллюзию, в бесплотный фантом... В этой стране не делается никакого удара на практической, реальной стороне вещей и на моральном долгах...»² Именно игнорирование истории материалистической философии в Индии, которая ближе всех других направлений стояла к практике тогдашнего времени, привело многих авторов трудов по древней Индии к ошибочному взгляду на индийскую социальную и философскую мысль.

Как известно, брахманы устрашали население тем, что над каждым человеком якобы висит неумолимый рок, судьба, предначертанная ему свыше. Школа чарвака отбросила прочь все учение брахманизма о божественном предопределении судьбы людей. Ведь судьба человека могла бы быть предопределена, а рок неотвратим, если бы душа человека, живущего сегодня, существовала во многих прошлых поколениях людей и почерпнула там свои пороки и достоинства. Тогда в наказание за прошлое, за не поддающиеся учету и влиянию многовековые блужда-

¹ Цит. по кн: Roy M. N. Materialism. An Outline of the History of Scientific Thought. Calcutta, 1951, p. 95.

² Rowland B. The Art and Architecture of India. L., 1953, p. 5.

ния души в телах прошлых людей человек сегодняшнего мира должен был бы нести все наказания и тяготы, уготованные ему в прошлом. Однако поскольку душа исчезает вместе со смертью тела и не может вечно болтаться, переходя из одного существования в другое, постольку она не может вбирать в себя, сохранять и переносить на нынешнее поколение грехи прошлых поколений. Религия стремится сделать людей слепыми орудиями рока, поэтому она вредна. Жертвоприношение, обряды, ритуалы, молитвы — все это — надежда слабых, обездоленных людей, которые не имеют в себе достаточных сил, чтобы добиться чего-либо существенного в настоящей жизни. Следовательно, исполнение прихотей жрецов есть ложный способ спасти себя от тягот жизни. Что же касается брахманистских пророков, внушающих людям ложные идеи, то они являются первейшими мошенниками. В этой связи философы и политические мыслители школы чарвака развернули разностороннюю и содержательную критику социальных идей брахманизма.

Вопросы, которые ставили древнеиндийские материалисты перед жрецами и религиозными людьми, повергали первых в глубокое замешательство, а вторых нередко освобождали от религиозного дурмана.

Как известно, в древней Индии в соответствии с религией Вед и идеологией брахманизма получили широкое распространение всякого рода жертвоприношения. Обычно во время исполнения такого рода религиозного ритуала жрецы поясняли, что убитое животное отправится после смерти на небо и умилостивит богов. Критикуя эти религиозные традиции, материалисты говорили: почему же тогда ни один из жрецов не отправит на тот свет своих родителей, дабы предоставить им возможность очутиться в небесах в объятиях бога? Значит, религия и религиозные обряды придуманы для обмана людей. Только одни жрецы извлекают из этого пользу. На самом деле человек может и должен сам распоряжаться своей жизнью и судьбой, бог же не может ни направлять наших поступков, ни судить о них. Ведь, по мнению жрецов, бог наказывает человека тяжкими наказаниями за его неправильное поведение в жизни; но в таком случае божество становится лютым врагом человечества. Если уж кому-либо и можно поклоняться, то только природе, а не богу, которого не существует. Но и природе следует не столько поклоняться,

сколько извлекать из нее предметы, нужные для человеческой жизни.

Все эти идеи древнеиндийских материалистов нашли живой отклик у передовых людей того времени. Они сыграли выдающуюся роль в освобождении простых людей от религиозных идей брахманизма, всяческих суеверий. Прав поэтому был Дж. Неру, когда писал, что материалисты резко нападали на авторитет и на непогрешимость религии и теологии. «Они критиковали Веды, институт жрецов и традиционные верования и провозглашали, что убеждения должны быть свободными и не должны зависеть от предположений или попросту от авторитета прошлого. Они восстали против всех форм волшебства и суеверий. Во многих отношениях общий дух их теории подобен современному материалистическому подходу; они хотели избавиться от оков и бремени прошлого, от рассуждений по вопросам, не поддающимся восприятию, от поклонения воображаемым богам»¹.

**УЧЕНИЕ ШКОЛЫ
ЧАРВАКА
И ПЕРЕДВОИ
МЫСЛИТЕЛЕЙ
СОВРЕМЕННОЙ ИНДИИ**

Хотя историки индийской философии избегают связывать учение древнеиндийских материалистов с современным состоянием философии в Индии, однако мы предполагаем, что такая связь имеет место. Это отчетливо видно на примере философских взглядов самого крупного индийского философа ХХ в. Рабиндраната Тагора.

Известно, что в Индии мало кого можно поставить в один ряд с Р. Тагором по глубине мысли, огромным знаниям, силе художественных образов его произведений и социальному значению его благородных призывов к народу. Изучение произведений этого выдающегося мыслителя убеждает, что его взгляды являются развитием в новую эпоху передовых и прежде всего материалистических идей древней Индии. Правда, и в Индии есть немало философов, которые считают, будто Тагор велик возвеличением человеческой души и что, согласно его взглядам, человек, постигший свою душу, есть «твёрдый центр вселенной», вокруг которого все может найти свое собственное место; только исходя из этого центра и принимая его, человек может радоваться благословению гармоничной жизни. Но

¹ Джавахарлал Неру. Открытие Индии. Изд. иностранной литературы, М., 1955, стр. 99.

с подобным истолкованием мировоззрения Тагора нельзя согласиться. Наоборот, факты показывают, что Тагор выступал не только за благополучие отдельной личности, сколько за интересы всего индийского народа. Передовые индийские мыслители нашего времени опираются именно на материалистические воззрения прошлых исторических эпох. Так было и с Тагором. В писателе важно видеть то, что в нем есть великого, неумирающего, а не то, что в нем слабо и преходящее. Если все дело свести к индивидуальной или даже мировой душе, о которой иногда говорил Тагор, то станет невозможным объяснить детальную разработку Тагором представления о реальности всего существующего. А, согласно Рабиндранату Тагору и древним литературным памятникам, реальность имеет три фазы, или три стороны: *сат*, т. е. признание вещей объективно существующими, *чит*, или познаваемость этих вещей, и *ананда*, т. е. обладание, пользование вещами. Эти мысли говорят о сильной материалистической тенденции индийской литературы и философии. Эта концепция исходит из признания объективно существующего мира, из возможности его познания, из возможности использовать это познание для жизни народа.

Если обратиться к содержанию взглядов Тагора, то можно увидеть, что он пытался глубоко вскрыть отношения между эмпирическим описанием фактов, не ведущим к открытию истины, и овладением истиной, когда человек открывает законы. Фактов, лежащих перед человеком, великое множество, но единый закон подчиняет их себе. Разум животных знает факты. Человеческий же ум, кроме этого, обладает способностью постигнуть истину. Вы можете отягощать вашу память такими фактами: яблоко падает с дерева, дождь нисходит на землю. Перечисление подобных фактов ни к чему не приводит. Но как только человек постигнет законы тяготения, он освобождается от необходимости собирать факты до бесконечности, он доходит до истины, которая управляет бесчисленным количеством фактов. Взятый сам по себе отдельный чистый факт подобен тупому переулку, он ведет только к самому себе и никуда дальше. Но познание истины, закона открывает людям весь горизонт и ведет к познанию бесконечного процесса развития вселенной. При этом Тагор часто ссылается на учение Дарвина. Когда человек, подобно Дарвину, открывает простую истину в области

биологии, она не прекращает своего действия только в ограниченной сфере известных фактов, но, подобно лампе, бросающей свет много дальше того предмета, ради которого ее зажгли, она освещает целую область жизни и мысли, переступая свое первоначальное назначение. Кто может отрицать, насколько был прав Тагор, делая вывод о том, что знание закона, который объединяет все факты, не является простым их нагромождением, превосходит их по всем направлениям и ведет к познанию бесконечной действительности. Оптимизм состоит не в том, чтобы повсюду провозглашать: я оптимист! Оптимизм в другом — в способности и умении познавать природу. Напомним слова поэмы Тагора:

Я не хочу умирать в этом прекрасном мире,
Я хочу жить среди людей.
На солнечном свете, в этом цветущем саду,
Среди живых сердец,—пусть найду себе место.
На этой земле всегда идет игра жизни.
Как часто бывает разлука и встреча, и смех
сквозь слёзы,—
И я построю пантеон бессмертия
Из песен, сотканных о печали и радости людей.

Некоторые историки индийской философии возражают на это: разве оптимизм совпадает с материализмом? Разве всякий, кто радуется жизни, должен причислять себя к сторонникам материалистических учений? Это же разные вещи: материализм и оптимизм! Тагор — оптимист, но отнюдь не последователь материалистического мировоззрения.

Действительно, есть оптимист и «оптимист». Есть «оптимисты»-фантазеры. Тагор не был им. Есть оптимисты-реалисты. Им был Тагор. Приведем факты. Но прежде уместно поставить такой вопрос: кто оптимист? Тот, кто признает возможность достигнуть совершенного знания, или тот, кто отрицает ее? Кто признает победу доброго и благородного начала в жизни или тот, кто является сторонником победы несправедливости, угнетения и зла на земле?

Каждый, кто читал произведения Тагора, не может отрицать, что он был сторонником всесилия человеческого разума в познании мира. Разве он не говорил о том, что связь вещей — причина куда более сильная, чем связь слов и мыслей? Вспомним знаменитые слова: «Железная цепь причин и следствий звенит тяжелым звоном в природе, но

в человеческом сердце ее радость раздается, как звук золотых струн арфы». Не значит ли это, что Тагор признавал железную необходимость закономерности! Может быть, эта необходимость недоступна для человека? Нет. Тагор говорил: «Несмотря на утверждение многих философов, человек не признает произвольных и непреложных границ для познаваемого им мира... Истина пребывает повсюду, поэтому все является объектом нашего познания». Эта мысль созвучна идеям Рамаяны. О том же учila школа чарвака. Тагор продолжает: зло никогда не может быть спутником прогресса; «если бы зло могло бы остановить что-нибудь на неопределенное время, оно протекало бы глубоко и вонзилось в самые корни существования». Человек не может признать звездой своего счастья, спутником своей жизни общественное зло. Тагор сравнивает эти умонастроения людей с таким музыкальным инструментом, как скрипка. Человек не может предполагать, что струны скрипки созданы как раз для того, чтобы создавать мучительную пытку несогласованными звуками, хотя с помощью вычислений может быть с математической точностью доказано, что возможность несогласованности во много раз больше гармонии и что на одного, умеющего играть на скрипке, приходятся тысячи неумеющих.

В данном случае нет нужды более подробно рассматривать преемственность идей современных передовых мыслителей с передовой материалистической мыслью древности. Пример Р. Тагора достаточно убедительно показывает такую связь.

ФИЛОСОФСКИЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ ИДЕИ ШКОЛЫ САНКХЬИ Можно предположить, что одновременно с философской школой чарвака или немного позже ее в Индии сложилась и приобрела значительное влияние философия санкхьи, основателем которой принято считать индийского мыслителя *Капилу*.

Система санкхьи возникла задолго до буддизма и ряда других философских направлений, поскольку в литературных памятниках этой школы нет ссылок на иные учения, в то время как представители почти всех течений философской и социальной мысли древней Индии либо ссылаются на философов школы санкхьи, либо критикуют их.

Уже в ту отдаленную от нас эпоху вокруг школы санкхьи шли горячие споры. Не утихли они и в наше время.

Во многих курсах истории древнеиндийской философии взгляды представителей школы санкхьи изображаются как ортодоксально-идеалистические, вполне укладывающиеся в религиозную идеологию брахманизма. Даже крупные знатоки истории индийской культуры расходятся в оценке этой школы. Достаточно сказать, что если Дж. Неру признает систему санкхьи за чисто философскую, метафизическую концепцию, возникающую в сознании человека и не имеющую почти никакого отношения к объективному наблюдению, то историк индийской философии Моноронджон Рой доказывает материалистический характер учения санкхьи.

Кто же прав в оценке философских и социальных идей санкхьи?

Внимательное изучение фактов показывает, что правы в этом споре те, кто распознал в философии санкхьи сильную материалистическую тенденцию, а в социальных идеях этой школы — смелую демократическую мысль и резкую оппозицию брахманизму.

Согласно воззрениям философской школы санкхьи, в мире повсюду распространена тонкая и грубая материя. Эта материя существовала вечно и развилась вполне естественным путем. Она представляет собой легкость и свет, энергию, инертность и массу. До поры до времени проявления реального бытия находятся как бы в состоянии равновесия. В этих условиях движение материи не происходит. Наряду с первичной материи (пракрити) в мире существуют души (пуруши), которые также не обладают активностью, если их брать самих по себе. Материя хотя и пребывает в состоянии покоя и равновесия, однако в ней имманентно заложена и некая целесообразность, которая прорывается сквозь оковы равновесия и дает возможность образоваться новым телам. Мир развился постепенно. «Ничего не может возникнуть из того, чего не существует». На все имеются свои причины, лежащие в самом мире. Пракрити — материя — существует постоянно, объединяет в себе все вещи. Подвижность материи возникает в момент соприкосновения пракрити с пурушей. Возникшие вещи живут не вечно, но постепенно идут к разрушению. Согласно учению школы санкхьи, пуруш столько же, сколько людей. Если бы в мире была одна душа, рассуждают индийские философы, то смерть одного

из людей немедля вызвала бы смерть всех. Однако этого не происходит.

Хотя, согласно философии санкхьи, вещи изменчивы, но это еще не означало признания закономерного развития мира. Школа санкхьи учила главным образом о сочетании и разъединении вещей, их перемещении. «Все разнообразие мира, вся неорганизованная материя, все расщепления и весь мир животных, все в своей основе и по существу материально,— пишет о философии санкхьи акад. Ф. И. Щербатской.—...Система эта не вполне может быть названа материалистической, так как в ней сознательные процессы не сводятся без остатка к материальным, допускается существование особого, отдельного от материи, сознательного начала. Оно как бы присутствует при процессе эволюции материи, но в нем не участвует... Все три начала — масса, энергия и начало сознательное — неразрывно связаны между собой... Процесс начинается с того, что отдельные частицы трех начал, безразлично рассыпанные в первичной материи, собираются в целые под влиянием естественного сродства; тогда получается неровное давление в разных частях материи и вместо единой безразличной материи постепенно образуются тела, различающиеся друг от друга»¹.

Представители школы санкхьи не признавали ни бога, ни какой-либо другой сверхъестественной силы, стоящей над миром, а природу считали результатом длительной эволюции самой материи — энергии, слившейся с некоей духовной, но отнюдь не божественной силой. При этом эволюция мира мыслится не только по отношению к прошлому, но и по отношению к настоящему и будущему. Этот процесс вечен.

Однако эти теоретические положения школы санкхьи не были последовательно развиты. Не умея еще объяснить возникновение новых вещей и явлений естественным путем (для этого было мало научных данных), философы этой школы, кроме принципа целесообразности, якобы присущего материи, развили учение об активной роли индивидуальных сознаний. И все же представителей школы санкхьи нельзя причислить к лагерю идеалистов, скорее они были дуалистами. По своему духу и основным прин-

¹ Ф. И. Щербатской. Научные достижения древней Индии. В кн. «Отчет о деятельности Российской Академии наук за 1923 г.», Л., 1924, стр. 10—11.

ципам это было атеистическое мировоззрение, Представление о вечном существовании материи и душ вступало в противоречие с идеологией брахманов о творческой роли и бесконечном существовании бога. Хотя в произведениях философов школы санкхьи нет прямых утверждений, отрицающих существование бога, однако все они сходились на том, что его существование не может быть установлено посредством доказательств.

Философия санкхьи не составляла исключения в выборе основной социальной темы. Как и для многих других направлений философской и общественной мысли древней Индии, такой основной темой был вопрос о страдании и путях избавления от страданий.

Рассматривая два вида страданий людей — физические (например, болезни) и психические (например, желания), философы этой школы считали, что люди постоянно стремятся уйти от страданий. Но что может избавить людей от них? Богатство? Оно дает улучшение жизни, но не достижение высшего совершенства; как и все на свете, оно может гибнуть, исчезать. Красота человека? Но она временна и непостоянна. Здоровье? Оно также преходяще, и общество не знает людей, которые не пришли бы к старости и смерти. Может быть, человек сможет достигнуть счастья, беззаботно следя Ведам? Но и Веды не принесут избавления от страданий. Ведь благословили же они убийство животных! Остается обратиться к последнему источнику — к познанию самого себя. Именно оно, по мнению философов школы санкхьи, избавляет человека от страдания. Раскрытие смысла пракрити и пуруши ведет к освобождению от страданий. Эта мысль и является самым слабым, уязвимым пунктом философии санкхьи. Ведь известно, что от тягот и бедствий, в которые впадает человек в классовом обществе, нельзя избавиться, замкнувшись в самого себя. Для этого нужно изменить сами условия общественной жизни. Понятно, что философы школы санкхьи не могли думать об этом. В их взглядах нет и намека на действительные пути избавления от страданий или социальных несправедливостей. Эта система еще находилась в русле господствующей идеологии того времени.

ШКОЛА ФИЛОСОФСКИЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ ВЗГЛЯДЫ ВАЙШЕШИКИ школы вайшешики связаны с деятельностью индийского мыслителя Канады. Эта школа посвящает свои заботы истолкованию жизни человека и сущест-

вования мира. Возникшая еще в VI в. до н. э., школа вайшешики не могла вобрать в себя длительного опыта предшествующего философского развития. Но она уже оперирует многими философскими понятиями и категориями, из которых на первое место были поставлены субстанция, качество, действие, универсальность, конкретное свойство и отношение присущности.

В противоположность школам чарвака и санкхьи, философия вайшешики признавала все субстанции, а также атомы постоянными, неизменными конечными частицами вещей. Это была метафизическая концепция, согласно которой любой новый предмет возникал при простом сочетании или перемещении постоянных и неизменных частиц материи. Философы этой школы стремились описать различные элементы и качества вселенной, способы и пути сочетания элементов друг с другом. Физический мир для них таков, каким его воспринимает рассудок простого человека, как он запечатлевается в чувствах людей. Вселенная как реальность не представляет собою серого, однотонного фона, в ней необходимо различать то, что лежит за пределами человека, от того, что находится в нем самом. Любая идея, возникающая в сознании человека, обязательно связана с объектом внешнего мира и должна иметь свой подлинник в этом мире. Следовательно, между внешним миром и тем, что происходит в субъекте, имеется определенная причинная связь и взаимная зависимость. В этой зависимости первоначалом служит лежащая вне человека реальность, которая самостоятельна по отношению к идеям, выступает по времени раньше их и представляет собою условие и возможность для духовной жизни человека. В свою очередь мир как реальность независим лишь по отношению к людям, но сам он создается и управляет особой естественной силой, которая не только творит, но и разрушает его. Стремление одновременно признать реальность предметов природы, существующих самих по себе, с одной стороны, и направляющую роль моральных принципов (карма) — с другой, было отличительной чертой школы вайшешики.

Центральной проблемой социальной теории философа Канады и его школы было обоснование необходимости изыскание путей *освобождения личности*. Чаттерджи и Датта удачно сравнивают концепцию мира и общества у вайшешиков с наложенным монархическим государством,

«которое в конечном счете выражает волю мудрого монарха и в котором все вещи так упорядочены и приложены, что граждане получают достаточно возможностей для самопознания и саморазвития как свободных и сознательных личностей»¹.

Однако самопознание и саморазвитие личностей в целях достижения освобождения от тягот практической жизни связано не столько с желанием, волей, действиями субъекта, сколько с тем космическим моральным законом, который подчиняет своим требованиям поступки всех людей. Несмотря на то что люди получают воздаяние только за свои дела, они не могут выпрыгнуть из железной необходимости кармы, которая управляет всеми сознательными существами.

Из этого можно заключить, что в философии вайшешики была сильной материалистическая тенденция, однако в целом их философия оставалась в пределах идеалистического объяснения мира. Что же касается социальных идей вайшешиков, то они выдвигали гуманистические цели, выступали за совершенствование человеческой личности, хотя и не выработали программы практических действий, осуществление которой могло бы привести к освобождению человека в его действительной жизни.

ШКОЛА МИМАНСА Характерной особенностью древнеиндийских философских систем является то, что даже в религиозно-идеалистических учениях нередко можно встретить противоречившие принципам этих учений отдельные положения материалистического и даже атеистического характера. Так, например, философская система миманса (основатель школы *Джаймини*), исходящая из предположения, что в мире существуют бессмертные индивидуальные души, при рассмотрении явлений природы вводит понятие реальных атомов. Эти атомы выступают постоянными и конечными составными частями всего сущего, но и они, согласно системе миманса, подчинены закону кармы. Именно с признанием действия закона кармы в мире вещей и людей, а также с обоснованием активной творческой роли личности связаны все социальные воззрения этой школы.

¹ С. Чаттерджи и Д. Датта. Введение в индийскую философию. Изд. иностранной литературы, М., 1955, стр. 214.

Система миманса—одно из старейших и влиятельных течений в индийской философии. Свое учение эта школа в значительной мере направила на обоснование воспитания человеческих существ как высших и совершенных проявлений природных сил, ибо только в человеке наделенное сознанием существо может достигнуть высокой степени нравственного совершенства и самопознания.

Мир полон соблазнов, учат представители школы миманса. Ему противостоит человек, «я» с его волей и интеллектом. Но человеческий разум и воля это не боги. Они подвержены всем тем слабостям и страдают от тех же недостатков, которые вообще свойственны людям. Из этого не следует, что человек должен опустить руки и поддаться влиянию мира соблазнов. Моральный закон предписывает ему упорно сопротивляться всем злым намерениям и побуждениям. Ради торжества социальной гармонии и принципов справедливости люди обязаны воздерживаться от всякого рода антисоциальных действий. Согласно учению школы миманса, человек признавался существом непостоянным и неустойчивым. Поэтому общество должно выработать не только предписание о правильных нормах поведения, но и составить своего рода кодекс, запрещающий ряд действий и ограничивающий волю и желания человека. Люди от природы таковы, что им трудно помешать причинять зло другим людям. Но еще труднее внушить им, что они должны поступать хорошо и благородно.

Представители школы миманса не считали, будто человек от природы—существо злое и коварное; наоборот, людям как бы врождено доброе начало. Но сознание человека не настолько совершенено, чтобы его интеллект постоянно был ясным. Как только в силу всякого рода причин интеллект человека теряет ясность и оказывается затемненным, люди приобретают способность отступать от правил нравственности и причинять зло другим подобным себе существам. Отсюда вытекало, что хорошие поступки людей, доброе начало их природы зависят от знания. Из этого тезиса делался вывод о том, что люди могут быть совершенными и добродетельными, но для этого необходимо привнести свет знания в их души.

Таким образом, в социальных воззрениях школы миманса мы можем видеть благородную идею воспитания в людях лучших качеств, стремление сделать человека существом высокого морального поведения, обладающим

совершенным знанием. Однако средства, которыми эта школа пыталась осуществить свой идеал, были совершенно непригодными. Не говоря уже о том, что широкое распространение действительных знаний в народе в условиях рабовладельческого общества было делом неосуществимым, сама по себе проповедь необходимости просвещения не могла дать желаемых результатов. Люди складываются и воспитываются в исторически определенных условиях общественной жизни. Чтобы изменить нормы поведения и характер людей, требовалось нечто гораздо большее, чем отвлеченная моральная проповедь и столь же отвлеченные уверения о необходимости совершенствовать людям их интеллект и волю. Для этого требовалось коренным образом преобразовать материальные условия жизни людей; но подобные материалистические взгляды были, конечно, делом далекого будущего.

Здесь нет нужды излагать содержание **школы ньяя** всего философского учения ньяя, разработанного Готамой. Достаточно сказать только, что эта школа сосредоточила свое внимание на логических проблемах и приобрела влияние потому, что содействовала развитию четкого, ясного и последовательного мышления. Она требовала строгого логического обоснования взглядов и тем привлекала людей свободной мысли и независимых суждений. Но и эта школа отдавала дань своему времени. Признавая в мире определенный порядок и все подчиняющий себе закон, она соединяла в себе эти зачатки здравой научной мысли с учением о действующем боже и первенствующей роли души, объединившейся с телом.

В ортодоксальной брахманистской школе ньяя преобладали религиозно-идеалистические мотивы. Почти все представители этой школы признают существование бога; только по его воле мельчайшие частицы материи приходят в движение и образуют различные тела. Кроме бога, в мире действует множество постоянных и не обладающих сознанием душ. В случае соприкосновения с телами, органами чувств людей души в определенных условиях могут приобрести некоторые интеллектуальные или эмоциональные качества.

Социальная доктрина школы ньяя целиком связана с ее общефилософскими принципами. До тех пор пока мельчайшие частицы материи не получат своего первоначального источника движения от бога, не начинается дви-

жение, последовательно приводящее затем к возникновению социального организма. Но как только этот толчок дан, начинает действовать, образуется мир, общество, а в нем в свою очередь уже могут проявиться определенные моральные принципы и закон кармы.

Целью жизни людей последователи Готамы считали так называемое *освобождение*. Как и многие другие направления в социальной мысли древней Индии, представители школы ньяя понимали под освобождением избавление людей от страданий, бед и мучений, вызываемых их общением с внешним миром. Верные основным догмам брахманизма, философы школы ньяя не считали возможным достигнуть счастья и благополучия в этом мире. Даже достижение освобождения в смысле прекращения влияния тела на духовную жизнь субъекта не, приводит ни к радости, ни к счастью. Самое большее, на что может рассчитывать человек, это на некоторое облегчение от мук, заполняющих человеческую жизнь.

Из этой социальной философии следовало, что поскольку люди никогда и ни при каких условиях не могут достигнуть счастливой жизни, они должны с благодарностью принимать любое состояние, которого они могут достигнуть. Брахманов как нельзя лучше устраивало это воззрение, и оно получило у них поддержку.

СИСТЕМА ЙОГА Основателем школы йога считается философ *Патанджали* (II в. до н. э.), разработавший традиционную в Индии систему воспитания. Длительные упражнения, ведущие к физическому укреплению тела и дрессировке ума, должны, согласно идеям этой школы, превратить человека в высоко дисциплинированное существо, способное контролировать и направлять свои чувства и тем самым отдаваться самоуглублению, осознанию своей личности, развитию интуиции. Крупнейший современный сторонник и продолжатель школы йога *Вивеканонда* отмечал, что ни одно из направлений внутри этой школы не отрицало силы и необходимости действия разума, ни одно из них не желает связать разум человека какими бы то ни было цепями, особенно если эти цепи находятся во владении жрецов. Найдя, учит Вивеканонда, систему йога требует развивать и освободить силы разума, строго следовать его советам и призывам. Вдохновение, достигаемое через деятельность разума и интуицию, должно принести пользу

всему обществу. В своей деятельности человек не должен преследовать личные выгоды, а стремиться достигать благополучия всех.

Система йога ортодоксально следовала мировоззрению брахманизма и сделала из него самые крайние выводы. Если брахманизм призывал людей уйти в глубь своей личности, отказаться от мирских благ, то в системе йога часто провозглашался принцип аскетизма и самоотречения. Она проповедовала необходимость всяческих суровых испытаний для достижения внутренней дисциплины разума. Нередко все это принимало уродливые формы и служило предметом длительного обсуждения в литературе. Для характеристики последователя системы йога вполне подходят знаменитые слова *Калидасы*:

Вон там стоит подвижник этот строгий,
В огромной муравьиной куче он,
Змеиной кожей грудь он препоясал,
На шее цепь из высохших лиан,
На голове—венок, то—грубый волос,
Что колется, спускаясь до плеча;
Свершая искус, он глядит на Солнце,
Не отводя усталых глаз своих,
И, как скала, стоит так неподвижно,
Что птицы гнезда свили в волосах¹.

Было бы, конечно, более чем ошибочно свести систему йога к самоотречению и крайнему аскетизму. Патанджали и его ученики стремились разработать такую систему моральных принципов и правил самопознания, которые должны были, по их мнению, сделать людей более совершенными существами и привести к освобождению ума человека от всяких влияний внешних вещей и его тела. К числу моральных устоев системы йога относится, например, охрана жизни всех существ, полное отречение от лжи и следование правде, сохранение собственности всех и исключение воровства, управление своими желаниями, ограничение себя только необходимыми средствами к жизни и т. п. Соблюдение этих правил и приобретение способности полностью сосредоточить свой ум на объекте приводит, согласно учению Патанджали, к высшему проявлению интуитивного ясного познания, что отождествляется с освобождением человеческой личности.

¹ Калидаса. Избранное. ГИХЛ, М., 1956, стр. 173.

По сути дела система йога оставалась в пределах требований ранней ведийской литературы и уводила массы простых людей от практической борьбы за их жизненные интересы в область абстрактного умозрения и удовлетворения жизнью, как бы тяжела она ни была.

СИСТЕМА ВЕДАНТЫ Почти все классические системы философии древней Индии были связаны с идеями Вед и Упанишад. Особенно ясно видно это в философии веданты, в которой материя и духовное начало соединены в одно целое.

Согласно виднейшему истолкователю и систематизатору веданты *Шанкарачарьи* (VIII в. н. э.), в основании изменяющихся вещей лежит единое постоянное и потому абсолютное духовное начало—*атман*. Именно здесь-то и содержится центральный порочный пункт всей системы веданты. Сами ее представители были вынуждены признать: поскольку человеческий разум есть нечто конечное, он не может постигнуть бесконечный, целостный и вечный абсолют—*атман*. Тем более нельзя логическим путем уразуметь то, как из единого и бесконечного возникает многое и конечное в действительном мире.

Из идеалистической концепции мира представители веданты выводят и важнейшие социальные идеи.

Душа отдельного человека составляет момент атмана—всепоглощающей абсолютной мировой души. Душа относится к атману так же, как пространство, заключенное в сосуде, относится к мировому пространству. Человек, а суть его в личной душе, стремится сблизиться с атманом, слиться с ним, познать его. Это слияние и познание достигается при помощи деятельности разума. Только «я» признает духовное беспредельное, или атман, осознает свое единство с ним. Этим путем личность приобретает свободу. Следовательно, свобода отождествляется здесь с преодолением незнания. Что же касается земной жизни и вообще физического существования человека, то оно рассматривается, как тяжкий груз и оковы, от которых людей освобождает смерть.

Из отрицания реальности мира, из превращения его в *майю*—нечто весьма туманное, подобное миру теней Платона, почти иллюзию, и вытекает примирение философии веданты с тем, что есть в обществе—с дурным и хорошим, добрым и злым. Один из поздних истолкователей социаль-

ной философии веданты составил своеобразный свод основных идей, которым должен следовать ведантрист. Вот некоторые положения из этого кредо: «Безумец! оставь свою жажду, богатства, изгони из твоего сердца все желания. Пусть дух твой довольствуется тем, что достигается твоими делами... Не гордись богатством, друзьями и юностью. Время в один момент все отнимает. Оставь все то, что полно иллюзии, оставь скорее и вступи в место Брахмана. Жизнь трепещет, как водяная капля на листке лотоса... Каково рождение, такова и смерть и таково пребывание во чреве матери. Так очевидно ничтожество мира сего. Какое же удовлетворение можешь найти ты, о человек, здесь? День и ночь, утро и вечер, зима и весна приходят и уходят. Время—игра, жизнь—увядание, но дыхание надежды никогда не прекращается.. Жить под древом божьего дома, спать на земле, надевать шкуру козла, оставить все мирские удовольствия—когда же такое отречение не делает счастливым?.. Оставив похоть, гнев, скопость и развлечения, думай о себе, кто ты. Безумцы без знания я скрываются в аду и кипят там»¹.

По существу, в этих идеях ведантистов повторяются призывы брахманов к массе простых людей, известные еще из Упанишад. Это та же идеология смирения и покорности. Неудивительно, что, насколько известно, ни один видный представитель веданты, в том числе и Шанкарачарья не только не протестовал против кастовой системы в Индии, но все они соглашались с ней и оправдывали ее. Призывы ведантистов отрешиться от земных интересов, углубиться в познание собственного «я» несомненно сыграли реакционную роль в истории индийской общественной мысли. Они тушили стремление народа к протесту против социального гнета, усмиряли народный гнев, уводили трудящихся в область религиозной мистики само- забвения.

Некоторые историки Индии считают, что Шанкара-чарья стремился духовно объединить Индию, возбудить в массах сознание народного единства. С этой целью он постоянно разъезжал по Индии, организовывал монастыри, общины и пр. Все это, может быть, и так. Но при этом нельзя не поставить и такого вопроса: с какой целью и

¹ Цит. по кн.: М. Мюллер. Шесть систем индийской философии. Перевод с английского П. Николаева, М., 1901, стр. 159—160.

на какой идеальной и политической основе он стремился к созданию такого единства Индии? Отвечая на этот вопрос, сами историки, выдвинувшие такую идею, согласны с тем, что идеологи и деятели веданты вполне разделяли основоположения господствующей идеологии брахманизма и принимали строй социального неравенства и рабства за мудрый и совершенный.



ИДЕОЛОГИЯ БРАХМАНИЗМА. ЗАКОНЫ МАНУ

**ПРОИСХОЖДЕНИЕ
МИРА И ЧЕЛОВЕКА** Древнейший памятник политической литературы Индии—законы Ману¹ содержат богатый материал, характеризующий жизнь индийского общества в VI в. до н. э.

В законах Ману определены не только обязанности и нормы поведения людей разных каст, но и высказаны мысли о происхождении вселенной и человека. Уже в пятой статье первой главы законов Ману мы читаем: «Этот (мир) был тьма, невидимый, неопределенный, недоступный для разума, непознаваемый, как бы совершенно погруженный в глубокий сон»². Как же произошел этот мир? На это не дается ясного ответа. Авторы «Законов» просто отмечают, что мир, постигаемый только умом и неуловимый для чувств, заключающий в себе все созданные существа, «воссиял по своей собственной воле» (1, 7). В статьях 12 и 13 первой главы законов Ману дается более подробное пояснение вопроса о происхождении мира, но и оно не дает определенного ответа. Здесь указывается, что божественный Брахма силой своей мысли разделил зародыш мира на две части. Он создал небо и землю, установил между ними «срединную сферу», образовал на земле восемь

¹ Согласно ведийской мифологии, праотец всех людей Ману оказался единственным, который выжил после наводнения на земле. От дарованной ему богами жены Иды пошел человеческий род. Мудрые люди получили, согласно преданию, от Ману законы, обязательные для всех.

² Законы Ману. Перевод с санскритского С. Д. Эльмановича, СПб, 1913, стр. 2. В дальнейшем ссылки на «Законы» даются в тексте с указанием главы и статьи.

стран света и «вечное хранилище вод». Все созданное Брахмой непостоянно, изменчиво, имеет вечный «круг рождений и смертей». В своем течении мир последовательно проходит ряд стадий. В ходе этого движения солнце разделяет дни и ночи. Основным делением изменяющегося мира для людей является месяц, а единым «днем и ночью» богов является год. Здесь же делается попытка представить мировую историю в целом, разделив ее на точно очерченные периоды. Период богов составляет 12 тысяч лет, а тысяча периодов богов является лишь одним днем Брахмы; столько же времени продолжается и его ночь. Только по окончании дня и ночи пробуждается Брахма и создает то внутреннее чувство, которое творит все: эфир, могучий ветер, лучезарный свет, видимые формы вещей, воду, землю и все, что ее населяет.

Согласно воззрениям авторов законов Ману, история человечества хотя и порождена некоей высшей разумной силой — Брахмой, однако поддается изучению, из нее можно извлекать людям известный опыт. Так, в одном из наставлений царю говорится, что царь должен тщательно обсуждать будущие и непосредственные результаты всех предприятий, хорошие и дурные стороны всех прежних действий (7, 178). Здесь отмечается также необходимость заранее видеть результат, пользу и вред всякого рода действий, которые будут предприниматься в грядущем. Только тот не будет побежден врагами, кто быстро принимает решения в настоящем и хорошо понимает последствия прошлого.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ОБЯЗАННОСТИ РАЗЛИЧНЫХ КАСТ

Законы Ману точно выражают сложившиеся в древней Индии общественные отношения и формулируют основные принципы идеологии господствующей касты жрецов (брахманов) — рабовладельцев. Особенно ярко классовый смысл этой идеологии виден на примере того, как в «Законах» освещается вопрос о происхождении каст и обязанностях людей, принадлежащих к различным кастам.

В своей деятельности и жизни человек, согласно законам Ману, проявляет себя в разных сферах. Главные из них — это стремление к совершенствованию, образованию, интеллектуальной жизни. Здесь человек проявляет себя как общественное существо. Он приобретает благородные желания и борется против низменных, овладевает само-

контролем и готовит себя к высокой духовной жизни. Человек проявляет себя в хозяйственной и семейной жизни; он не может отвлечься от повседневных нужд. Не может он перестать быть и биологическим существом. Но никогда его не должны привлекать корыстолюбие, жажда личной наживы. Его цель — саморазвитие личности. В семье, которая составляет три стороны — мужа, жену и детей, должно быть полное согласие, основанное на браках, в которых обе стороны хорошо понимают друг друга и происходят из среды равного социального положения. Человек высшей касты обязан также участвовать в делах государства. Ради этого он должен отвлечься от семейных и иных обязанностей, от личных интересов в целях блага общества, проявить чувство милосердия и доброжелательности по отношению к своим соотечественникам. Одна из основных обязанностей человека — неукоснительное исполнение религиозных обязанностей. Только в этой сфере человек достигает высшего блаженства, «освобождения» от мирских интересов и соблазнов. Религиозный экстаз приведет к отречению от повседневных нужд, уходу от общественных дел и тем самым к высшему самозабвению.

Через весь текст законов Ману, состоящих из двенадцати глав и многих сотен статей, красной линией проходит мысль о вечности и божественном характере деления людей на различные касты. Причем, дело изображается так, будто всевышний создал различные касты «для благосостояния миров» (1, 31). Для того чтобы касты знали свое место в обществе, авторы «Законов» создали ничем не прикрытую классовую идеологию, существенным моментом которой является теория происхождения каст. Согласно этой теории, предполагается, что верхняя часть тела человека относится к его наиболее чистой и благородной сущности, а нижняя часть — к низменной и грязной¹. Как и следовало из всей идеологии брахманизма, бог, конечно, позаботился о том, чтобы брахмана создать из своих уст, кшатрия-воина — из рук, вайшьев-крестьян и ремесленников — из бедер, а бесправных людей — шудр, находящихся в услужении и на работе у богатеев, — из ног (1, 31).

Несмотря на столь усиленное подчеркивание божественного предопределения судьбы всех людей, в законах

¹ «Выше пупа человек считается более чистым (чем ниже), а уста его Самосущий признал самой чистой частью» (1, 92).

Ману то и дело проскальзывает мысль о том, что люди—существа алчные и заинтересованы они не столько в поклонении «создателю», сколько в получении источников существования и в оплате за свой труд¹.

Законы Ману являются, пожалуй, самым ярким политическим документом из всех когда-либо созданных людьми, в которых открыто обосновывается необходимость и божественный характер власти рабовладельцев, последовательно и без всяких прикрас оправдывается и защищается неприкрытая власть жрецов и военачальников из среды имущих классов. Особенно много усилий потратили авторы «Законов» на доказательства «божественного» происхождения и главенствующей роли брахманов-жрецов в государстве. Ввиду своего происхождения из уст Брахмы (бога), брахман должен считаться единственным господином всего творения. Даже сохранение вселенной ставится в зависимость от жизни брахмана. «Между созданными существами,—говорится в «Законах»,—первыми считаются одушевленные, между одушевленными—живущие разумом, между одаренными разумом—люди, а между людьми—брахманы» (1, 96). Однако, если отбросить в сторону многословные рассуждения о божественном происхождении брахманов и попытаться узнать, чем они действительно обязаны заниматься, то в самих «Законах» можно найти высказывание, что брахман призван не только приносить жертвы богам и предкам, но главным образом охранять «сокровищницы закона». Именно поэтому брахман занимает «высочайшее место на земле» (1, 99).

Отдав дань религиозному объяснению происхождения брахманов и их господствующей роли на земле, авторы «Законов» спускаются на грешную землю и порой приоткрывают те действительные классовые мотивы, которыми они руководствовались, возвеличивая и обожествляя жрецов.

Как и следовало ожидать от такого документа, на первое место выдвигается обязанность брахманов защищать интересы господствующего класса рабовладельцев и особенно зорко стоять на охране их собственности. Чтобы не было в народе никаких кривотолков, авторы «Законов» для начала объявляют все существующее в мире собст-

¹ «Здесь (на земле) нет ни одного дела, которое было бы совершенно человеком, свободным от желания награды; ибо все, что ни делает (человек), есть следствие желания награды» (2, 4).

венностью брахманов (1,100). Для того чтобы вдолбить в головы людей низших каст—вайшьев и шудр—этую трудно укладываемую «божественную» истину, авторы «Законов» вырабатывают целую систему мер по охране господства собственности и жизни брахманов, а также систему жесточайших наказаний за любое покушение на эти атрибуты жрецов. Так, «Законы» ссылаются на якобы «исторический опыт», согласно которому кшатрии потому перестали когда-то быть брахманами, что они нарушили священный обряд, проявили неуважение к брахману. Как следствие этого, многие поколения кшатриев постепенно снизошли до состояния шудр (10, 43). Если простое неуважение брахманов в каком-то прошлом поколении низводит людей из высшей касты в низшую, то что же говорить о людях, которые заносят руку на него, смеют покушаться на жизнь брахманов! Ни один человек не должен говорить брахману ничего неприятного, не может обращаться к нему с грубыми словами. Даже в том случае, если брахманы станут предаваться всякого рода «непозволительным делам», они все равно должны быть почитаемы, ибо каждый из них «есть очень большое божество».

Нечего и говорить о том, сколь жестокие наказания суют авторы законов Ману тем, кто рискнет напасть на брахмана или убить его. Ведь душа человека бессмертна. По окончании этой жизни она переселяется в другое существо. Отсюда угроза: смотря по тяжести преступления, убийца брахмана входит в утробу собаки, свиньи, осла, верблюда, коровы, козы, овцы, оленя, птицы. Такова, согласно законам Ману, безрадостная судьба лиц, не смирившихся под властью рабовладельцев или отступивших от идеологии брахманизма.

ЗАКОНЫ МАНУ О НИЗШИХ КАСТАХ Если, согласно законам Ману, брахманы предназначены для исполнения религиозных обрядов и политического управления страной, а кшатрии должны охранять народ, то совершенно другие обязанности выпадают на долю людей труда, принадлежащих к низшим кастам—вайшьям и шудрам. Вайши, например, должны пасти скот, приносить дары брахманам, предлагать жертвоприношения, торговать, ссужать деньги и обрабатывать землю. Другими словами, вайши обязаны создавать продукты питания, предметы домашнего обихода, орудия труда, а две высшие касты—брахманы и кшатрии—пользоваться резуль-

татами их труда. Чтобы вайшьи не особенно протестовали против столь несправедливого распределения обязанностей между людьми в обществе, законы Ману ссылаются на предписание «владыки тварей», который-де создал скот и поручил его вайшьям, создал землю и предназначил им же обрабатывать ее. Ввиду этого вайшья никогда не должен уклоняться от своих обязанностей¹.

Особенно тщательно разработан в законах Ману вопрос об обязанностях самой низшей касты—шудр. У шудр может быть только одно предназначение—служить брахманам и кшатриям. Брахманы, кшатрии и вайшьи считаются дваждырожденными, а шудра—единождырожденным. Сам бог «предназначил» шудра для исполнения всех тех работ, которые противны людям «благородного» происхождения.

Статья 91-я первой главы законов Ману гласит: «Одно только занятие Владыка предписал шудре—безропотно служить этим (другим) трем кастам»².

Шудра должен думать об одном—как лучше служить брахманам, как угодить им. Его обязанность служить брахманам либо «ради неба», либо ради будущей жизни. «Услужение брахманам считается делом самым важным для шудры; ибо всякое другое, кроме этого, которое он может исполнять, не принесет ему плода» (10, 123).

Как и полагается, за свое смиренение и покорность шудра получит вознаграждение, но только... в будущей жизни:

¹ К числу обязанностей касты вайшьев законы Ману относят также: «(Вайший) должен знать относительную стоимость драгоценных камней, жемчуга, кораллов, металлов, (платья), сделанного из тканей, духов и приправ... Он должен знать (способ) сеяния семян, хорошие и дурные свойства почвы, и он должен в совершенстве знать все меры и весы... Кроме того, достоинства и недостатки товара, выгоды и невыгоды (разных) стран, (вероятные) барыши и убытки на товарах и средства надлежащего разведения скота... Он должен употреблять величайшие усилия для приращения своего имущества...» (9, 329—333).

² Такое же обоснование различных обязанностей разных каст мы находим в Артхашастре Каутильи: «Закон для брахмана—учение, обучение, жертвоприношение для себя и для других, раздача даров и их получение. Закон для кшатрия—учение, жертвоприношение, раздача даров, добывание средств к жизни военным делом и охрана живых существ. Закон для вайшьи—учение, жертвоприношение, раздача даров, земледелие, скотоводство и торговля. Закон для шудры—послушание дваждырожденным, ведение хозяйства, ремесло и актерство» (стр. 18).

«(Шудра) чистый, покорный высшим классам, кроткий в словах, чуждый гордости и всегда ищущий убежища у брахманов, достигает (в своей будущей жизни) высшей касты» (9, 335). В общем, можно обещать все: счастье, довольство, радость, но только в будущей жизни. Пока же терпи! Изнемогай, но трудись! Проклий своих предков, уготовивших тебе такую безрадостную участь, но смирись! Ты еще получишь вознаграждение за свое смиление, за свою покорность, за свой подневольный труд!

Но как бы ни вел себя шудра, как бы интенсивно ни трудился, сам он ни при каких обстоятельствах не может перейти в высшую касту. Только в будущем перевоплощении, если шудра в настоящей жизни будет себя вести смиренно и покорно, он может оказаться рожденным в среде высшей касты. Что же касается настоящей жизни, то шудра и в помыслах своих не должен быть озабочен улучшением своего благосостояния, не говоря уже о стремлении получить равные права с брахманами, кшатриями и даже вайшьями. Шудра, «купленный или некупленный», «может быть принужден исполнять услуги; ибо он был создан Самосущим (Свайамбху) быть рабом брахмана» (8, 413). В другом месте мы читаем: «Шудра, даже отпущеный своим хозяином, не освобождается от рабства; ибо оно врождено ему, кто может освободить его от этого?» (9, 414).

Но что же за весь свой труд и за свои услуги брахманам получает сам шудра? На это дается такой ответ: «Ему должно давать остатки пищи, старое платье, оборыши зерна и старую домашнюю утварь» (10, 125). Но неужели шудра, обязанность которого всю жизнь трудиться, не разгибая спины, исполнять самые отвратительные работы, не имеет никакого права на более сносную человеческую жизнь? Нет, согласно законам Ману, он такого права не имеет. Шудра не должен собирать богатств, хотя бы даже и имел возможность для этого. Приобретая богатства, шудра «причиняет огорчения брахманам» (10, 129).

В законах Ману выражено крайне презрительное отношение к касте шудр и вместе с тем явственно обнаруживается боязнь этой касты.

Презрительное отношение к физическому труду и к людям, занимающимся этим трудом,—вообще характерная черта идеологии рабовладельцев во всех странах Востока и Запада. Глубоко заблуждаются те историки древнего

мира, которые не считают эту черту идеологии рабовладельцев характерной для стран Востока. Текст законов Ману достаточно красноречиво опровергает эту точку зрения. В самом деле, в статье 102 главы 8 «Законов» резко осуждаются те брахманы, которые пасут скот, занимаются торговлей, ремеслом, исполняют обязанности слуг и т. д. Если такой брахман в чем-либо провинится, то судья должен относиться к нему, как к шудре. Некоторые думают, говорится в «Законах», что земледелие—прекрасное дело. Но такой способ существования «порицается добродетельными людьми» (10, 84).

Вместе с тем авторов законов Ману явно охватывает страх, когда они начинают рассуждать о возможном усилении касты шудр, особенно если ее представители придут к власти. Отсюда поучение: только брахман может объяснять закон, но этого никогда не может делать шудра (8, 20). Царство того государя, который безразлично, пассивно смотрит на то, что шудра произносит какое-либо решение, «погибнет, как корова в болоте» (8, 21). Те же законы предрекают: «Царство, населенное по большей части шудрами, наполненное безбожниками и лишенное дважды рожденных (обитателей), скоро все погибнет, пораженное голодом и болезнями» (8, 22).

Из этого видно, что всей системой законодательных мер и всеми средствами, имеющимися в распоряжении рабовладельческого государства, шудры—одна из наиболее многочисленных каст древнеиндийского общества—ставились вне закона. Они не имели права принимать участие в каких-либо общественных делах, обсуждать принятые правительстvом и брахманами решения, давать показания на суде относительно лиц высших каст, брать себе в жены женщин, принадлежащих к кастам брахманов, кшатриев, вайшьев¹.

Что же касается рабов, о которых часто упоминается в законах Ману, то они вовсе лишены каких бы то ни было прав и представляют собою своего рода изгнанников из общества; они приравниваются к скоту, выочным животным, товарам и пр. Члены высших каст — рабовладельцы могли сделать с рабом что угодно и не несли за это никакой ответственности перед законом. Любое соглашение,

¹ «Для шудры полагается жена его собственной касты только, [а] не другой...» (9, 157).

договор, заключенный пьяным, безумным или рабом, считался недействительным (8, 163). Раб, его жена и дети объявляются людьми, «не имеющими собственности». Имущество, которое они приобретали, считается собственностью того, кому они принадлежат сами (8, 416). Брахман имеет право в любое время отобрать имущество своего раба и шудры, так как раб по повелению самого бога не мог иметь собственности.

Весь смысл законов Ману, все устремления их авторов как последовательных защитников интересов рабовладельцев направлены на упрочение кастового строя, особенно на то, чтобы никто из людей низших каст не мог претендовать на права и роль представителей высших каст. В статье 107 главы 1 говорится, что в настоящих «Законах» установлены «вековечные правила образа жизни», которым должны следовать все четыре касты. Среди всех каст брахман объявляется владыкой общества. Здесь следует привести в высшей степени знаменательный наказ царю: «(Царь) должен тщательно принуждать вайшьев и шудр исполнять (предписанные) им дела; ибо, если бы эти две (касты) уклонились от своих обязанностей, они повергли бы (весь) этот мир в разрушение» (8, 418).

Изложив таким образом обязанности разных каст, «Законы» лицемерно объявляют их священными и вечными: «В этом (труде) вполне изложен закон, а также добрые и дурные качества (человеческих) действий и вековечные правила образа жизни, которым должны следовать все четыре касты» (1, 107).

ЗАЩИТА ОСНОВ РАБОВЛАДЕЛЬЧЕСКОГО ГОСУДАРСТВА Брахманизм всегда признавал, что родоначальником государства всех людей является из бессмертия и божественного характера человеческой души. На основании этого исходного пункта было выработано так называемое «золотое правило», согласно которому люди не должны обращаться с другими людьми так, как они не хотели бы, чтобы эти другие обращались с ними. Поскольку все люди стремятся к достатку, заинтересованы в самосохранении, одинаково остро ощущают печаль, страдания, радость, поскольку они должны стремиться не наносить вреда друг другу. Эта абстрактная моральная проповедь имела совершенно очевидную социальную подоплеку. Индийские жрецы стремились привить массам ту мысль, будто бы неуклонное исполнение указан-

ного «золотого правила» ликвидирует склонность людей угнетать друг друга и причинять взаимный ущерб.

Все многословные рассуждения брахманов о «золотом правиле» являются лишь своего рода увещеванием, призванным примирить людей с той ролью в обществе, которую они играют. Такие призывы к благопристойному поведению, ненанесению взаимного ущерба друг другу были малоэффективны, поскольку трудящиеся массы тяжко испытывали на себе социальное неравенство и жестокое угнетение. Поэтому древнеиндийское жречество разработало теорию о карме — наказании людей в грядущей жизни за неправильное поведение в настоящей. Карма — это рок, который постоянно висит над людьми, заставляя их задуматься над тем, в какое именно живое существо войдет их душа после смерти. Брахманы понимали все социальное значение разработанной ими теории о карме. Она имела для них огромную политическую и моральную ценность, поскольку, согласно этому учению, люди получают награды и возмездие за свои собственные поступки. К тому же учение о карме было признано дать людям некоторое утешение и надежду на то, что они будут в состоянии освободиться от тяжелой жизни когда-либо в будущем. Эта теория была призвана приучить людей терпеливо и молча переносить все страдания и побудить их к послушанию царской власти и жрецам. Г. С. Гоур признал в книге «Дух буддизма», что теория о карме «была изобретена как моральная гипотеза, ставящая целью поддержать этическую доктрину земного неравенства в распределении удовольствий и мук, которая иначе казалась случайным и не подвластным никакому непреклонному закону»¹.

При рассмотрении роли государства в жизни страны, обязанностей царей, первенствующей роли жречества, а также при описании значения религиозных идей Вед авторы законов Ману постоянно исходят из целей защиты и теоретического оправдания основ рабовладельческого государства.

На примере брахманской идеологии вполне очевидно, как господствовавшие в прошлом классы использовали вопрос о происхождении и сущности государства в своих сугубо классовых целях. Древнеиндийское жрече-

ство особенно старательно смешивало вопрос о государстве и его сущности с вопросом религиозным и мошеннически истолковывало вопрос о государстве в целях укрепления своей власти. В. И. Ленин глубоко вскрыл эту особенность идеологии эксплуататорских классов. Он отмечал, что вопрос о государстве часто смешивают «с вопросами о религии и пытаются построить — очень часто сложное, с идейным философским подходом и обоснованием — учение о том, что государство есть нечто божественное, нечто сверхъестественное, что это некоторая сила, которой жило человечество и которая дает людям или имеет дать, несет с собой нечто не от человека, а извне ему данное, что это — сила божественного происхождения... Вопрос этот так запутан и усложнен потому, что он (уступая в этом отношении только основаниям экономической науки) затрагивает интересы господствующих классов больше, чем какой-нибудь другой вопрос»¹.

Общественный порядок, сложившийся в древней Индии, авторы законов Ману объявляют не только данным от природы и бога, но и наиболее совершенным. Поэтому люди не имеют оснований думать или мечтать о каком-либо ином устройстве общества и государства. Вся жизнь человека должна быть строго регламентирована и подчинена ведийским традициям. Господствующая каста брахманов объявляется единственной носительницей истины и истолкователем законов государства. Все, о чем думает брахман, правдиво и священно. Если же брахман принимает решение, оно приобретает силу обязательного закона для всего населения. Пусть большинство людей, живущих в стране, думает иначе, пусть эти люди имеют огромный опыт, пусть они желают другого устройства общества и иных законов. Это все не имеет никакого значения. «Даже то, что один брахман, знающий Веду, поучает Ману, объявляет законом, должно считаться (имеющим) высшую законную (силу, но) не то, что сказывается мириадами несведущих людей» (12, 113). Само собою ясно, какого рода истины, становящиеся законом, могли провозглашать брахманы.

Отсюда понятно, почему столь часто и даже назойливо говорится в законах Ману о «божественном» характере особы брахмана, о его неприкасаемости и почему

¹ Gour H. S. The Spirit of Buddhism. L., 1929, p. 504.

столь суровые наказания обещаны каждому, кто посягнет на жизнь и права брахманов. Так, например, законы Ману провозглашают, что если дваждырожденный только грозит ударить брахмана, он будет после этого сто лет служить в аду Тамистра. Если человек ударит брахмана только стеблем травы, он будет возрождаться в продолжение 21 существования в утробах самых низких тварей. Человек, который вследствие своего безумия прольет кровь из тела не сражающегося с ним брахмана, подвергнется по смерти величайшему мучению. Сколько частиц пыли пропитает кровь, падая на землю, столько лет проливший эту кровь будет пожирами другими животными в будущем мире. Убийство брахмана считается величайшим преступлением на земле, поэтому ни один человек и даже царь не должен допускать в своем уме мысли об убийстве брахмана¹.

Для того чтобы придать действиям царя священный характер, идеология брахманизма распространяла миф о сотворении царя богом. Когда все творения, говорится в «Законах», «будучи без царя, от страха рассеялись по всем направлениям, Владыка создал царя для защиты всего этого (творения)» (7, 3).

Идеологи рабовладельцев открыто заявляли в различных политических документах того времени о необходимости идти на грубый обман, ложь и мошенничество, лишь бы привить массам взгляд о божественном происхождении царской власти и повседневном общении царя с богом. Особенно неприкрытую форму грубой лжи эта проповедь приняла в IV в. до н. э. Так, в Артхашастре государю, желающему овладеть заселенной местностью, дается совет «объявлять о том, что он всезнающий и имеет

¹ В законах Ману говорится: «Однаждырожденный (шудра), ужасно бранью поносящий дваждырожденного, заслуживает отрезания языка; ибо он низкого происхождения... Если он оскорбительным образом произносит имена и касты (дваждырожденного), то железный гвоздь длиною в десять пальцев, раскаленный докрасна, должен быть вонзен в его рот... Если он надменно учит брахманов их долгу, то царь должен приказать влить кипящего масла в его рот и уши» (8, 270—272).

В другом месте мы читаем: «Каким членом человек низшей касты повредит (человека трех) высших, именно этот член должен быть отрезан; таков наказ Ману... У того, кто поднимает руку или палку, должна быть отрезана рука; у того, кто во гневе лягнет ногой, должна быть отрезана нога... Человек низшей касты, который осмеливается

общение с богами. Этим самым он может побуждать к действию своих сторонников и запугивать противников»¹.

По мнению авторов законов Ману, каста брахманов вместе с царским домом должна представлять собою крепко сколоченную могущественную социальную группу, способную диктовать свою волю всему народу и принимать меры к безусловному осуществлению созданных брахманами же норм жизни и поведения. Брахман «не должен жить в стране, где правят шудры, ни в обитаемой людьми нечестивыми, ни в покоренной еретиками, ни в изобилующей людьми низших каст» (4, 61). Царская власть может и должна опираться только и исключительно на касту брахманов. В «Законах» без всяких окличностей говорит-ся: «Царь создан (быть) защитником каст и религиозных возрастов, которые, все, согласно их положению, исполняют разные свои обязанности... Царь, вставши рано утром, должен приветствовать брахманов, хорошо знающих три священные книги и сведущих (в образе правления), и руководствоваться их советами... Он должен ежедневно приветствовать пожилых, знающих Веду и чистых брахманов...» (7, 35—38).

Законы Ману являются своего рода наставлением для царей. Здесь даются рекомендации, как обязан вести себя царь при разных обстоятельствах: во время войны и мирной жизни, по отношению к брахманам и низшим кастам, во внутренней политике и в быту. Так, в статье 102 главы 7 мы читаем, что для защиты государства, в коем брахманы составляют господствующую касту, царь всегда должен быть готов к войне, всегда должен показывать свою силу, всегда обязан скрывать свои секреты и уметь подме-

номеститься на том же самом месте с человеком высшей касты, должен быть заклеймен на бедре и прогнан, или (царь) должен заставить высечь ему зад» (8, 279—281). В других статьях поясняется, что брахмана, например, царь не может высечь ни за какие преступки.

¹ Артхашастра, стр. 452. Рассчитывая, видимо, на недоступность текста Артхашастры для простых людей, Каутилья откровенно излагает далее способы, при помощи которых царь должен поддерживать «божественный» характер своей особы. Признания такого рода настолько редки, а советы парю столь откровенны, что будет полезным привести здесь соответствующий текст Артхашастры: «О связи с божествами следует давать знать таким образом: (данный государь) должен вести разговоры с тайными агентами, имеющими вид божеств огня или данного святилища—эти агенты проникают через посредство подземного хода во внутрь изображений данных бо-

чать слабую сторону врага. Брахманам нужен был умный, хитрый, изворотливый, коварный и сильный царь: «Подобно цапле, он должен обдумывать свои дела; подобно льву, он должен обнаруживать свою силу; подобно волку, он должен брать (свою добычу); подобно зайцу, он должен уходить в безопасное место» (7, 106).

Однако, несмотря на все поучения брахманов и наставления законов Ману, многие цари, видимо, не очень-то считались с такого рода наказами и нравоучениями. Раздоры и войны между царями, дикий произвол и жестокость их по отношению к населению, увлечение роскошью, разложение и разврат—все это было обычным делом в царских домах. Может быть, этими обстоятельствами объясняется тот факт, что многие статьи законов Ману, несмотря на «божественный» характер царской власти, посвящены описанию различных пороков царей и советам, как избежать эти пороки. В частности, в «Законах» говорится, что царь должен усердно стараться об укрощении своих чувств, ибо только тот, кто сумеет их обуздать, может держать в повиновении своих подданных (7, 44), что царь, который предан порокам, происходящим от любви к удовольствиям, теряет свое богатство и свою добродетель, а тот, который предан порокам, происходящим от гнева, теряет даже свою жизнь (7, 46).

Любопытно также, по поводу каких именно проявлений пороков царей предостерегают законы Ману. Пороки, перечисленные здесь, красочно говорят о характере жизни «божественных» особ в древней Индии. Вот, например, какие пороки царей перечисляются в «Законах»: игра в kostи, беспробудное спанье, злословие, блуд, пьянство, бесполезное времяпрепровождение, ябедничество, насилие,

жесткость, — должен воздавать им почести. Также он может вести разговоры и почитать (иных агентов), являющихся из воды в виде драконов или водяных божеств... Можно стоять на лодке, погруженной в воду и закрепленной (удерживаемой) с двух сторон каменным грузом, (создавая впечатление), что стоишь на воде... В момент гнева (такой имеющий дело с божествами государь) может устроить, чтобы у него изо рта шел дым и огонь. В собственном государстве (такого государя) о таких (чудесных его качествах) должны объявлять толкователи знамений, прорицатели, астрологи, рассказчики, гадатели и иные тайные агенты и такие, которые якобы были очевидцами этого. Во вражеском государстве следует распространять, что данный государь лишил богов и может волшебным образом создавать себе войско и казну» (стр. 452—453).

вероломство, зависть, клевета, грабеж чужой собственности, брань и т. п.

Понятно, что идеологи брахманизма, составившие свод законов Ману, заботились, конечно, не столько о персоне царя, сколько об охране своих привилегий и упрочении своей власти. Царь, предающийся беспробудному пьянству и шатающейся без дела, принимающий участие в лихих плясках или насильственно отбирающий скот, земли и другое имущество у брахманов, кшатриев и вайшьев, подорвет доверие к власти рабовладельцев и расшатает устои царского дома, на который брахманы и кшатрии возлагают столь большие надежды.

Идеологические и политические основы рабовладельческого кастового государства древней Индии ярко выражены в той системе детально разработанных наказаний, которые должны применяться государством для защиты интересов брахманов и кшатриев. Может быть, ни в каких других социально-политических воззрениях не выражен так прямо и непосредственно классовый характер идеологии рабовладельцев, как в законах о наказании людей за разные прегрешения перед государством. В законах Ману без всяких обиняков утверждается, что люди разных каст за одни и те же преступки должны нести совершенно различные наказания. Как правило, эти наказания легки и безобидны для выходцев из касты брахманов, несколько усилены для кшатриев, более суровы для вайшьев и не останавливаются перед дикой, жестокой расправой, когда речь идет о шудрах. Для низших каст законы Ману в случае разного рода проступков и преступлений рекомендуют отрезать язык, обрубать руки и ноги, выкалывать глаза, отрезать уши, лишать человека жизни. Что же касается проступков и преступлений брахманов, то в самом тяжелом случае царю рекомендуется удалять их из страны невредимыми. В этих же законах поясняются и мотивы введения различных наказаний за проступки представителей разных каст. Если бы, говорится в «Законах», царь не налагал энергично наказаний на тех, кто их заслуживает, «то сильнейшие испекли бы слабейших, как рыбу на вертеле» (7, 20). Но особенно тревожит составителей «Законов» то обстоятельство, что люди низших каст будут претендовать на равные права с людьми высших каст. Чтобы этого не случилось, рассуждают они, по отношению к низшим кастам должны применяться наиболее суровые, жестокие

меры воздействия. Если же этого не делать, предполагают составители «Законов», то «ворона стала бы клевать жертвенный пирог, а собака стала бы лизать жертвенные сиди, и не осталось бы ни у кого собственности, низшие захватили бы место высших» (7, 21).

Вот чего, оказывается, боялись брахманы: захвата государственной власти людьми низших каст, т. е. трудовым народом.

РЕЛИГИЯ Древнеиндийское жречество в борьбе
ВЕД НА ЗАЩИТЕ заувековечение рабовладельческого
КАСТОВОГО СТРОЯ строя большие надежды возлагало на проповедь смирения и покорности, с одной стороны, и на устрашение, запугивание масс религией Вед—с другой.

Представители правящих каст хорошо знали бедственное положение, крайнюю нищету основной массы населения Индии. Не могли они не знать и о том, как испокон веков люди труда стремились улучшить условия своей жизни, мечтали о довольстве, неустанно боролись против всякого рода тирании и социальной несправедливости. Видимо, этим и объясняется, почему древнеиндийское жречество так настойчиво стремилось внести в сознание неимущих идею покорности, смирения, обуздания желаний. Десятки тысяч проповедников и чиновников на всех языках народов Индии ежедневно и в течение столетий твердили одно и то же: «Мудрый человек должен стараться обуздывать свои органы, которые приходят в соприкосновение с внешними увлекательными предметами, как возница своих лошадей» (2, 88).

Неимущему люду брахманы старались привить ту мысль, будто бы обладание собственностью и жизнь вдовольстве портит человека, приносит беды и несчастья, угрожает жизни его потомков суровыми наказаниями. Неученый человек, т. е. вайшья или шудра, говорится в «Законах», который принимает золото, землю, лошадь, корову, пищу, одежду, зерна кунжути, обращается в прах, подобно куску дерева. «Золото и пища сокращают его жизнь, земля и корова (разрушают) его тело, лошадь—его зрение, одежда—его кожу, очищенное масло—его энергию, зерна кунжути—его потомство» (4, 189). Вполне понятно, что древнеиндийские жрецы не могли сколько-нибудь толково и разумно объяснить, а тем более доказать, будто пища сокращает жизнь вайшьи и шудры, но благотворно действует на бытие брахмана и кшатрия,

что одежда разрушает кожу людей низших каст, но предохраняет ее от разрушения у выходцев из высших каст, и будто бы зерна кунжути вредно отразятся на потомстве шудр, но благоприятно—на потомство брахманов. Именно поэтому, выдвинув столь нелепое, абсурдное требование по отношению к низшим кастам, брахманы сразу же облекают его в религиозно-мистическую оболочку.

Основное положение, выдвинутое древнеиндийскими жрецами с целью утихомирить неимущие касты, состояло в обосновании якобы божественного разделения всего населения Индии на касты и распределения между ними прав и обязанностей как установленных религией Вед. Согласно этому вззрению, любое положение людей в обществе имеет свой корень в религиозном подвиге. Так, для брахманов религиозным подвигом является исполнение жреческих обязанностей, поиски «священного знания». Для кшатриев таким религиозным подвигом выступает ведение войны и охрана населения. Для вайшьев религиозный подвиг—занятие земледелием, ремеслом, торговлей и т. п. Для шудр религиозным подвигом является безропотное служение брахманам и кшатриям.

Таким образом, религия заранее намечает и определяет поведение и деятельность людей всех каст и никто в обществе не может исполнять других обязанностей, кроме тех, что определены религией Вед. Тем самым идеология брахманизма как бы говорит неимущим кастам: ваша участь была заготовлена богом и закреплена религией Вед задолго до вашего рождения. Не государство и не брахманы повинны в том, что вы родились вайшьями и шудрами. Пеняйте-де на свои прежние существования. Вы—вайшьи и шудры хотели бы избавиться от непосильного труда, от вековечной кабалы, от своей рабской доли? Оставьте эту надежду навсегда. Сама религия Вед предназначила вам пожизненно заниматься скотоводством, земледелием, ремеслом и прислуживать высшим кастам. Именно этот смысл и имеет статья 12-й главы законов Ману: «Алчность к чужой собственности, размыщение в своем сердце о нежелательном и привязанность к ложным (учениям) суть три рода (греховного) умственного действия».

Но как об этом говорят многие исторические факты, люди низших каст часто выражали протест и недовольство

своим положением и справедливо подвергали сомнению истинность и божественный характер Вед. Господствующие касты прекрасно видели опасность, угрожающую их власти и существованию, которая вытекает из критического отношения вайшьев и шудр к религиозным наставлениям брахманизма. Отсюда потуги жречества предпринять всевозможные меры против так называемых хулителей Вед. В законах Ману, например, каждый высказавший сомнение в справедливости религиозных наставлений, вытекающих из Вед, сравнивается с эпилептиками, с людьми, пораженными белой проказой, сумасшедшими и слепцами, а всему населению советуется всячески избегать общения с хулителями Вед (3, 161). Брахман обязан подавать пример другим кастам, как следует относиться ко всем, кто не верит в священный характер и справедливость идеологии, разделившей людей на противоположные касты. «Он не должен выражать почтения даже приветствием еретикам, людям, пользующимся запрещенными занятиями, людям, живущим подобно кошкам, плутам, софистам (опровергающим Веду), и тем, которые живут подобно цаплям» (4, 30).

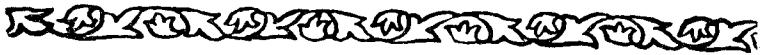
Не будучи в состоянии поколебать доводы противников религиозной идеологии брахманизма, авторы законов Ману, Артхашастры и других политических документов призывают к физическому истреблению сторонников «тайных учений», т. е. врагов религиозной мистики. «Для того чтобы охранять порядок среди четырех каст,— говорится в Артхашастре,— следует действовать против творящих беззаконие согласно тайным учениям¹. Призыв дан—следует действовать! Но каким образом? Каутилья дает советы: путем поджогов жилищ еретиков, отравления противников идеологии брахманизма различными ядами, при этом здесь же даются рецепты изготовления таких ядов, пуском смертоносного ядовитого дыма в дома противников, ослепления врагов, отравления водянов, искусственным вызовом бешенства, а также путем всякого рода заклинаний².

Уже одно то усердие, с которым сторонники религиозной брахманистской идеологии разрабатывали способы уничтожения еретических учений, показывает остроту идеологической борьбы того времени.

Из этого видно, что класс рабовладельцев, брахманы и кшатрии не останавливались ни перед чем, чтобы сохранить и укрепить свое господство. Для этой цели они использовали все — силу законодательной власти и религиозные устрашения, систему жестоких наказаний и хитроумно сплетенную мистику религиозных идей, древневедические литературные памятники и народные предрасудки, самого бога и даже дьявола.



¹ Артхашастра, стр. 474.
² Там же, стр. 474—478.



ДЖАИНИЗМ

Религиозно-философское и социально-политическое течение в древней Индии, известное как джайнизм, обычно связывается с именем его основателя *Вардхаманы*, прозванного *Махавирой*¹, т. е. «великим героем» и Джиной—победителем.

ПРИЧИНЫ ВЛИЯНИЯ И РАСПРОСТРАНЕНИЯ ДЖАЙНИЗМА Как известно, ни один философ или политический мыслитель древнего мира не имел столь большого числа последователей, как Махавира и Будда в Индии. Источники сообщают, что уже в древности джайнизм имел не менее миллиона последователей. Можно по-разному объяснять влияние на современников и многие последующие поколения этих течений социальной и религиозно-философской школы, но нельзя отмахнуться от этого факта. Попытки ряда исследователей истории древней социальной и философской мысли сослаться на особые свойства «индийской души», обоготовление Будды и Махавиры народными массами, особый «тайный» психологический подход к массам основателей этих течений и прочее только уводят в сторону от исторической истины и ничего

¹ Н. К. Синха и А. Ч. Банерджи дают такую справку в своей книге «История Индии»: «Даты рождения и смерти Махавиры не определены, но нет сомнения в том, что он жил в VI в. до н. э. Согласно некоторым авторитетным авторам, он умер в 528 г. до н. э., однако другие считают, что он умер в 468 г. до н. э. Махавира родился недалеко от Вайшали, в северном Бихаре. Он принадлежал к широко известному клану кшатриев и был родственником правящей фамилии Вайшали-Личчхави. До тридцати лет он вел образ жизни семьянина. Затем стал аскетом и в течение двенадцати лет скитался по различным местам, все время занимаясь жесточайшим самоистязанием. В возрасте сорока двух лет он достиг высшего зна-

не объясняют. Мало может помочь делу и ссылка на тот действительно имевший место в истории факт, что правящие классы на протяжении длительного времени насаждали, поддерживали и распространяли эту идеологию. Дело здесь, конечно, не в личности Махавиры или Будды и не в особом психическом и религиозном складе ума людей, населявших Индию, и даже не в усиленной обработке населения индийскими жрецами-брахманами. Ответ на этот вопрос лежит в другой области.

Как на это уже было обращено внимание, в VI в. до н. э. в Индии шел быстрый процесс разложения общинного строя, развивались и укрепились рабовладельческие отношения. Это сопровождалось массовым разорением земледельцев—членов сельских общин, усилением кабалы для ремесленников. Глубокое недовольство и возмущение широких масс населения сказывалось во всех областях жизни. С другой стороны, обострилась борьба за власть между брахманами и кшатриями внутри господствующего класса рабовладельцев. В этих условиях каждое новое слово, направленное против кастовых привилегий, а тем более обоснование ценности личности самой по себе, а не по праву рождения, находило прямой отклик у забитого и угнетенного люда. К тому же необходимо принять во внимание возрастание роли нового экономически сильного слоя торговцев, ростовщиков, скупщиков земель, которые не хотели мириться с господством старой землевладельческой знати. Другими словами, почва для возникновения новой идеологии была создана, и такая идеология возникла.

Если бы джайнизм и буддизм в Индии, как и раннее христианство в древнем Риме, не удовлетворяли потребностей общества в такой идеологии, если бы возникшие тогда новые социальные идеи не выразили, хотя бы и в

ния (кайвалья) и стал известен как джин (победитель страстей), или ниргрантх (свободный от мирских цепей). От этих названий произошли имена его последователей—джайнов или ниргрантхов. Остальные тридцать лет своей жизни Махавира потратил на то, чтобы проповедовать свое учение в Магадхе, Анге, Митхиле и Косале. Говорят, что он установил тесные личные связи с могущественными правителями Магадхи—Бимбисарой и Аджаташтурой. За основу своей веры он принял учение Парсванатха и к четырем добродетелям, указанным его предшественниками, прибавил пятую, а именно—непорочность. Он умер в Паве (округ Патна).» (Н. К. Синха, А. Ч. Банерджи. История Индии. Изд. иностранной литературы, М.. 1954, стр. 47.)

извращенной религиозной форме, некоторых чаяний, стремлений, надежд угнетенных классов о лучшей жизни, об избавлении от тяжких мук несправедливости, то ни одно идеиное направление, как бы оно искусно и тонко ни было аргументировано, не могло бы всколыхнуть многочисленные массы простого люда, привлечь его на свою сторону и удержать под своим влиянием многие века. Буддизм и джайнизм в их первоначальной форме, несомненно, отразили эти народные чаяния, увлекли массы надеждой на избавление от тяжкой жизни и неволи, поддержали желание миллионов достигнуть лучшей, более светлой и радостной доли.

Что это было действительно так, об этом хорошо говорят твердо установленные исторические факты.

Махавира и его последователи стояли за равные возможности всех людей и не признавали божественного характера их деления на касты. Человек есть человек, и природа не может одного породить брахманом, другого—шудрой. От рождения человек не несет в себе задатков ни брахмана, ни кшатрия, ни вайшьи или шудры. Исходя из этого, джайнисты открыли двери своих общин и монастырей для людей всех каст. Это как нельзя более соответствовало умонастроению того времени, и результаты не замедлили сказаться—джайнизм вскоре привлек на свою сторону массы людей. По брахминизму был нанесен удар большой силы. И все же возникновение и распространение джайнизма не означало какого-либо переворота в развитии социальной мысли. Для того чтобы уяснить причины такого развития социальных идей, необходимо обратиться к содержанию философской и социальной теории джайнизма.

ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ Махавира и его последователи исходили из того, что вселенная, природа, весь мир вещей и событий представляет собой самостоятельную реальность, не нуждающуюся для своего бытия в каких-либо творческих актах бога или иной сверхъестественной силы. Они усиленно подчеркивали, что реальная субстанция, охватывающая вселенную, содержит в себе всеобщность и конкретность, единство и различие, постоянство и изменчивость. Изменчивость субстанции джайнисты связывали с наличием у нее многих случайных признаков. Постоянство мира они выводили из неизменности качественных признаков субстанций.

Следовательно, в джайнизме провозглашается признание реальности мира и человеческой души, необходимость людям выполнять перед обществом определенные моральные обязательства и призыв к каждому иметь достаточно сил, чтобы, отречившись от жизненных благ, найти самозабвение и утешение в глубоком распознании своей собственной духовной сущности. Махавире принадлежат, например, такие слова: «Не думайте, что мир не существует: будьте убеждены, что он существует! не говорите, будто праведность и неправедность (джива и аджаива) не существуют: утверждайте, что они есть! не думайте, что мудрости и неразумия (дхармы и адхармы) нет: знайте, что они есть! не думайте, будто нет ни рабства (духовного), ни освобождения: верьте, что то и другое есть! не думайте, что нет ни добродетели, ни порока: утверждайте, что они есть! не думайте, чтобы уничтожение кармы было невозможно: думайте, что оно возможно! не думайте, будто активности и пассивности не существует: утверждайте, что они есть! не говорите: «нет ни любви, ни ненависти»:—они есть!.. не говорите: «нет богов и богинь»:—они есть! не утверждайте, будто нет совершенства и несовершенства, ни добра и зла, ни благочестивых и злых людей, ни особых мест, тем и другим предназначенных (в награду и наказание): утверждайте, что все это есть!»¹.

Из приведенного обращения Махавиры к своим ученикам можно сделать заключение, будто между джайнизмом и брахминизмом нет существенных различий, поскольку те и другие признают справедливость и несправедливость, мудрость и неразумие, добродетель и порок, природу и богов, добро и зло и т. п. Но все дело в том и состоит, что джайнисты нередко вкладывали в эти понятия совсем иное содержание, чем брахманы. Основное различие состоит в том, что брахминизм призывал людей обратить все свои упования на будущую жизнь в ее бесконечных перевоплощениях и покориться любой своей участи в настоящей жизни, джайнизм же, и в этом его родство с буддизмом, возлагал все надежды на характер и поведение человека в современной ему жизни, на бесконечное совершенствование его самосознания. Махави-

¹ Цит. по кн.: В. А. Кожевников. Буддизм в сравнении с христианством, т. 1, Петроград, 1916, стр. 502.

ра не стеснялся поэтому называть брахманов «жирными котами, приносящими жертвы». Сколько бы людей ни приносило жертвы богам, они не достигнут этим путем ни благополучия в земной жизни, ни перевоплощения в более совершенные существа в жизни потусторонней. Махавире приписывают слова: «Невежественные жрецы претендуют на жертвенное знание, тогда как их браминское превосходство состоит в ложном знании; они замкнулись в учении и покаянии; но сами они — огонь угасший, пеплом покрытый; те, кого народ зовет брахманами, кого он чтит, как огонь священный, — те не истинные брамины. Тот истинный брамин, кого мудрец признает за такого; это тот, в ком нет светских привязанностей, кто чужд любви, ненависти и страха, кто, будучи скромным, обуздывающим себя аскетом, благочестиво достигает нирваны; того назовем мы брамином, кто все оставил: дом, собственность, друзей, домочадцев и родных. Привязывание животных к жертвенному, все Веды и жертвы, сами будучи причинами греха (ибо убийство животных — грех), не могут спасти грешника. Шраманою (праведником) становятся не постригом; брамином становятся не посредством священного слога «Ом»; мудрецом — не жизнью в лесу; подвижником — не одеждою из коры или кущевой травы; шраманою становятся через справедливость, брамином — через целомудрие, муни (мудрецом) — через знание и подвижником (тапасом) — через покаяние. Делами своими становятся люди браминами, кшатриями, вайшьями или шудрами»¹.

Джайнисты не разделяли взглядов брахманизма на абсолютный и вечно неизменный атман — мировую душу, а, наоборот, признавали его постоянно меняющимся и даже пытались описать его различные размеры. Не были они согласны и с буддистами, которые за вечным изменением и текучестью вещей потеряли их устойчивую и постоянную сущность.

Джайнисты не просто утверждали множественность проявлений атмана, телесной и духовной субстанции. Они полагали, что множественность мира можно свести к неким основным его проявлениям, в частности к сочетанию четырех первичных постулатов — времени, прост-

¹ Цит. по кн.: В. А. Кожевников. Буддизм в сравнении с христианством, т. 1; Петроград, 1916, стр. 504.

ранства, души и материи. Все эти элементы находятся в движении, по-различному размещаются и соединяются друг с другом в зависимости от среды, необходимости, действия, усилия и времени.

Акад. Ф. И. Щербатской выяснил атомистический характер учения джайнистов о природе. В статье «Научные достижения древней Индии» он писал: согласно представлениям джайнистов, «каждый атом представляет собою бесконечно малую величину, и хотя сам по себе лишен качества, но качества эти существуют потенциально; каждый атом обладает, таким образом, вкусом, запахом, цветом, температурой и еще особыенным осознательным качеством, вызывающим слияния атомов для образования новых тел. Простое соседство атомов для этого еще не достаточно, нужно еще слияние вместе; для этого они должны иметь противоположные качества; два однородных атома сливаться не могут, один должен быть, так сказать, положительным, другой отрицательным, или же, если они однородны, то интенсивность одного качества должна быть по крайней мере вдвое сильнее другого. Если сливаются два атома противоположных качеств, то происходит нечто вроде взаимного притяжения между ними. Если же слияние вызывается интенсивностью одного элемента, то высшая степень поглощает низшую. Все изменения качеств в сложных телах объясняются характером их взаимного притяжения»¹.

Можно с уверенностью сказать, что в раннем джайнизме были весьма сильны материалистические тенденции. Согласно взглядам Махавиры, джива, или душа, есть не что иное, как та же реальная субстанция, только неделенная сознанием. При этом джайнисты полагали, что сознание неравномерно распределено в мире и что не все души обладают одинаковой формой и высотой развития сознания. Лишь те души совершенны, которые обладают всеведением. Что же касается растений, минералов и т. п., то они не проявляют никаких внешних признаков сознания, хотя и обладают им. Душа отдельного человека, как правило, обладает ограниченными возможностями и неполным знанием. В этом джайнисты видели источник человеческих страданий. Однако в потенции эта душа обладает способностью стремиться к бесконечно-

¹ «Отчет о деятельности Российской Академии наук за 1923 г.», Л., 1924, стр. 14.

му сознанию, а потому люди имеют многие возможности и способны обладать счастьем. Дело лишь в том, чтобы преодолеть карму — напластование прошлых переживаний сознания и воздействие мира на душу людей. Процесс этого преодоления есть реализация потенциальной возможности человеческой души. Полное освобождение от «страданий» связано, таким образом, с постоянным преодолением воздействия кармы.

Из всего этого видно, что в раннем джайнизме получили сильное развитие атеистические мотивы, поскольку природа и личность человека не находятся под всепокоряющим воздействием души, а над миром нет и не может быть никакого высшего существа.

По мнению Махавиры и его учеников, весь воспринимаемый человеком мир состоит из мельчайших монад, находящихся на разных ступенях развития. Человеческие души — те же монады, которые под действием кармы приобретают способность воспринимать вещи и связи природного мира и приобретать знания. Способность человека познавать окружающие его явления вытекает из признания реальности и множественности объективного мира. Над природой и жизнью человека не может стоять ни бог, ни абсолютный дух, ни какая-либо трансцендентная идея. Человек — не безвольное существо, он живет, создает вещи, влияет на судьбу других людей и потому может добиваться определенных результатов в своей жизни.

В процессе познания предметного мира человек все более углубляется в созерцание собственной интеллектуальной природы и тем освобождается от страстей. В таком состоянии он приобретает значение *джина*, ибо он начинает обладать всеведением и могуществом. Именно потому, что люди, согласно взглядам джайнистов, способны обладать всесторонним знанием мира и самих себя, они обязаны придерживаться высоких и чистых моральных принципов.

Несомненно, что виднейшие представители джайнизма — Махавира, Ришабхадеву, Аджинатах, Парешнатх — признавали все окружающее человека действительным реальным миром, который не мог быть создан ни богом, ни человеком. Этот мир не является раз и навсегда данным, постоянным. Все в нем живет, рождается и умирает, одно сменяется другим. Изменения в мире относятся главным образом к материальным телам.

Но теория познания джайнистов находится в явном противоречии с этими исходными положениями.

В самом деле, согласно джайнизму, только совершенная душа осуществляет совершенное познание. Но когда душа совершенна? В том случае, если она освобождается от влияния не только страстей, переживаний, но и от всякого воздействия тела и материи вообще. М. Рой признает, например, что, согласно взглядам джайнистов, помехами к познанию являются страсти и эмоции, результат проявления которых — воздействие движения материи. Когда же душа не загораживается движением материи и действует беспрепятственно, тогда она приобретает способность познания всех объектов — прошлых, настоящих и будущих. В повседневной жизни душа загрязняется субстанцией, лишающей сознания; только разрушив эту субстанцию, душа может увеличить познание.

Из этого видно, что у джайнистов не было стройной монистической теории мира и его познания. Для самостоятельного существования вещей не требуется вмешательства бога или души, а для познания не требуется наличия материи или объективной субстанции. Мир вещей и действия души образуют как бы два параллельных, независимых ряда или существования. Признание активного воздействия души на пассивное тело не только ничего не меняет в общей концепции джайнизма, но даже еще более обнаруживает крен в сторону идеализма и мистики.

Если же учесть, что джайнисты одушевляли все природные явления, то идеалистическая основа их учения выступит еще более явственно.

Махавира признавал основным законом нравственности *сострадание ко всем живым существам*. Все, что происходит и живет в мире, учат джайнисты, имеет свои души. Их имеют боги и люди, животные и растения, и даже в так называемых «земных телах» могут находиться души. В любой форме материи можно найти свою жизнь, а следовательно, и душу. Например, в воде, а также в росе, испарениях, в тумане и во льду всегда содержатся живые существа. Поэтому трудно отличить, что является в природе живым и что неживым. То, что кажется сегодня мертвым, может ожить, так как организмы зарождаются самопроизвольно. Более древнее поколение

индийцев наделяло природу духовными силами, создавая различные мифы, обожествляя явления природы; философы брахманистского толка вносили в мир мировую душу — атман. Джайнисты отказались от этих воззрений. Они считают, что душа существует столько же, сколько имеется проявлений жизни, сколько вещей и явлений. Они, следовательно, одухотворяли природу, пытаясь найти для этого биологические основания. Но поскольку все живое жаждет жизни, стремится к поддержанию существования, постольку джайнисты категорически воспрещали своим сторонникам не только умерщвлять живые существа, но и наносить им какой-либо вред. В одушевлении природы проявлялась не только глубокая непоследовательность джайнистского учения, но и немалая доля ханжества и лицемерия. Многие князья, раджи и цари Индии, воспринявшие джайнистскую или буддийскую идеологию, были жестокими тиранами, истреблявшими в войнах многие тысячи людей. Немало было и таких фактов, когда люди, запрещавшие убивать животных, со спокойной совестью умерщвляли тех жителей, которые случайно или намеренно лишили жизни животных или некоторых насекомых.

Прогрессивный немецкий историк индийской философии Вальтер Рубен сделал попытку выяснить социальные истоки взглядов джайнистов на живые организмы. Как указывалось выше, джайнисты запрещали членам своих сект не только убивать, но и наносить какой-либо вред любому живому существу.

Рубен считает, что в этой идеологии получили выражение практика и интересы индийских торговцев. Принципом торговца той поры, говорит Рубен, было «не убий». Но этим принципом торговец овощами и зерном осуждал своего конкурента мясника. И растения живут, но все же человек вынужден их есть, а следовательно, убивать, уничтожать растение. «Поэтому всякий практичный торговец ограничивает свой принцип: человек должен как можно меньше вредить существу (потому джайнисты устанавливают в этом случае изощренные замысловатые догмы о том, что у различных растений имеется различное число душ, например, в горохе и рисе их меньше, чем в клубнях и корнях, так что верующий должен прежде всего есть горох и рис; может быть, растения с меньшим числом душ более дороги!). Но этот торговец осуждает также и кре-

стьянина за то, что он мучает животных кастрацией и работой в ярме. Люди потребляют людей рабским трудом, побоями, кандалами, тюрьмой и трудом, днем и ночью. Крестьяне ранят даже землю, повреждая ее лемехом (это звучит похоже на легендарные приключения Будды-мальчика). Этот любящий животных торговец осуждает, наконец, и браманов за их кровавые жертвоприношения (вновь подобно буддистам) и за их нищенство, которое прямо перерождается в воровство»¹.

Именно потому, что в своей основе джайнизм является идеалистическим учением, сторонники Махавире развернули борьбу против материалистической философии чарвака. Своим учением о душе как самостоятельной субстанции они особенно рьяно нападают на школу чарвака, согласно которой духовное начало порождается в ходе эволюции материи. Но если Брихаспати и его последователи в своих суждениях о зависимости души от тела ссылались на факты, на жизненный опыт людей, то джайнисты ничего не могли противопоставить взглядам философов-материалистов, кроме нескольких примитивных умозаключений. Основной их довод состоял в том, что чарваки признавали существующим лишь воспринимаемое чувствами, но процесс порождения сознания материей воспринять-де нельзя. Они забывали при этом, что человек проявляет свою духовную способность в жизни, в деятельности, которая никак не может ускользнуть от наблюдения. Не менее искусственны и другие доводы джайнистов против философии Брихаспати.

СОЦИАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ ДЖАЙНИЗМА

Многие авторы трудов о древнеиндийской философии резко противопоставляют джайнизм религиозному учению брахманов. Для этого есть основания. Но вместе с тем в джайнизме много общего с идеалистической теорией брахманизма. Несколько резко джайнисты расходились с идеологией Вед и Упанишад по вопросу о существовании бога, настолько близки они были к этой идеологии своим этическим учением о карме, вечности души и путях совершенствования личности, достигающей освобождения от «страданий».

С одной стороны, отрицание джайнистами бога как творца мира и верховного управителя судьбами обще-

¹ Ruben W. Geschichte der indischen Philosophie. B., 1954, s. 130.

ства придавало людям силу и веру в возможность быть самим кузнецами своего счастья. Остроумные же доводы Махавиры и его приверженцев против существования божества вообще подрывали религию и ее влияние на массы¹. Джайнисты относились критически к Ведам и Упанишадам — памятникам древней религиозной мысли. Они стремились сосредоточиться на познании духовной сферы деятельности человека и шли в этом направлении настолько далеко, что наделяли сознанием (душой) любое тело и явление природы. С другой стороны, та же воля людей, которая получила свободу, отречившись от постоянного наблюдения божественного ока, подавляется учением джайнистов о предопределенности тела и души человека прошлым существованием, кармой. Они в религиозно-идеалистическом духе решали вопрос о роли кармы, извечно тяготеющей над жизнью и судьбой людей. Неумолимый рок, который якобы вечно преследует человека в виде грядущего наказания за его личные прегрешения и промахи прошлых поколений, может быть преодолен, если строго исполнять предписания правил поведения, выработанных джайнистской религией. Но такова уж участь человека, что вместе с появлением на свет над ним тяготеют деяния его предков. Эта хитроумно сплетенная теория индийского жречества как бы говорила людям: не ищите причин страданий в общественных условиях жизни, не вините в своих несчастьях и тяготах правящие касты, а присмотритесь понимательнее к своим предкам, к своим прежним существованиям и там откроите истоки той жизни, которую вы принуждены вести теперь. Из этой теории вытекало также: у всех есть выход из бед и страданий. Обратитесь сами к себе, займитесь освобождением от желаний и страстей, может быть, вам и удастся стать более совершенными людьми, во всяком случае ваши последующие воплощения уже не будут подвержены таким страданиям.

¹ У С. Радхакришнана мы читаем: джайнисты учат, что люди не могут «усвоить, как несotворенный бог вдруг становится творцом. При такой гипотезе трудно ответить на вопрос о том, из какого материала создан мир... Если, как говорят, все зависит от непостижимой воли бога, мы должны положить конец всякой науке и философии... Если аргументировать тем, что все существующее должно иметь творца, тогда сам творец должен иметь другого творца, и мы пришли бы к бесконечному регрессу». (Индийская философия. Изд. иностранной литературы, т. 1, М., 1956, стр. 279—280.)

Все учение джайнистов об освобождении от «страданий» связано с их общефилософскими взглядами. Материя, тело приносят одни неприятности, загрязняя душу всякими несовершенствами и создавая препятствия к высоко интеллектуальной жизни. Отделение души от влияния материи приостановит вместе с тем и отрицательное воздействие тела на душу. Достижение такого отделения сознания от материи возможно, по учению джайнистов, если люди встанут на путь правильной *веры* в учение джайнистов, если они достигнут настоящего *познания* существующего и сумеют устраниТЬ влияние кармы на познание, если, наконец, они научатся высоконравственному *поведению*, будут сторониться всего дурного и воспитывать в себе лучшие моральные качества (например, охранять жизнь любого существа, держать под контролем свои желания и мысли, быть покорными, честными и пр.).

Не только джайнизм, но и все философские школы и социальные теории древней Индии, учившие о необходимости ухода людей от мирских житейских интересов, выполняли одну и ту же социальную роль. Стремление к так называемому освобождению от связи с внешним миром и тем самым от «страданий» выдавалось за единственный путь, ведущий к избавлению от несчастий и тяжелой жизни. Люди, якобы избавившиеся от влияния мира и собственного тела, объявлялись святыми, пророками, божествами и тем самым образцами для жизни и поведения всех. Эту мысль хорошо выразил еще Калидаса:

Уйдя от мира и мирского,
На них на всех я так смотрю,
Как тот, кто только искупался,
На тех, кто в масле и грязи,
Как чистый смотрит на нечистых,
Как умудренный на слепых,
Как тот, кто бодрствует, на сонных
И как свободный на рабов¹.

Хотя джайнисты изображали себя поборниками за лучшую жизнь для каждого человека, на самом деле их философия отрицала возможность добиться людям материального благополучия в этом мире, ибо она воспрещала обращать взоры к внешней жизни и обрекала человека на вечное прозябанье в пределах собственного «я». С. Радхакришнан правильно подчеркнул эту особенность

¹ Калидаса. Избранное. ГИХЛ, М., 1956, стр. 141.

джайнизма, когда так характеризовал социальные идеи школы Махавирь и Будды: «И буддизм и джайнизм признают идеал отрицания жизни и личности. Согласно обеим системам, жизнь является несчастью, которое нужно избегать любой ценой. Они требуют от нас освободиться от всех привязанностей, которые приковывают нас к природе и приносят нам горе. Они прославляют бедность и чистоту, умиrottворенность и терпеливое страдание»¹.

ЭВОЛЮЦИЯ ДЖАЙНИЗМА Из этого видно, что джайнизм не мог оправдать надежд, которые он вызвал в среде угнетенных классов. Возвестив о найденных им средствах освобождения человеческой личности от всех зол и несчастий, он оставил, однако, эту личность у разбитого корыта: не открыв и не предложив никаких путей и средств избавления от угнетения и произвола имущих классов, он советовал каждому в себе самом искать причины бедственного положения и в себе же, в самоотречении находить выход из него.

Взяв многие идеи брахманизма — господствующего мировоззрения в древней Индии, джайнизм быстро приспособился к условиям того времени. Он затронул извечные живущие в народе стремления к свободной жизни и одновременно перенял основную идею о вечности и естественности кастового строя. Господствующий класс крупных землевладельцев мог примириться со всем, но только не с ликвидацией его кастовых преимуществ. Джайнизм не угрожал ему в этом коренном вопросе и потому сам влился ручьем в общий поток идеологии, интересов господствующих каст. Начав с протеста, с критики религии Вед, Упанишад, брахманизма и отразив этим возникшее и растущее движение народных масс против зверского гнета рабовладельцев, джайнизм эволюционировал в сторону обоснования политики и идеологии тех же рабовладельцев. Выдвижение на первый план идеи смирения и покорности все более характеризовало основное содержание этого учения. Еще и ныне оно имеет большое число сторонников в Индии. По некоторым данным, приверженцы разных сект джайнизма насчитывают до 1,5 миллиона человек. Но широкие слои крестьян, ремесленников, городской и деревенской бедноты давно утратили доверие к проповедникам джайнистской идеологии. Теперь за се-

лохмотья цепляются главным образом люди из имущих классов и зажиточных слоев населения — крупные торговцы и ростовщики, промышленники и всякие другие сельские и городские богатеи.

Так бесславно окончилось движение, некогда претендовавшее на роль освободителя всего индийского народа.

Каждого, кто изучает социальную мысль древней Индии, интересует вопрос: почему, несмотря на многие существенные различия между идеологией брахманизма, джайнизма, буддизма, всем этим направлениям была присуща общая черта — призыв людей к смирению, к подавлению своих чувств и желаний, к уходу от активного участия в жизни?

Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо учесть своеобразие исторического развития Индии в ту пору. Как об этом уже было сказано, в Индии весьма рано сложился и упрочился кастовый рабовладельческий строй. Как бы окаменевшие формы социальной жизни изменялись медленно и мучительно. Господствующие касты брахманов и кшатриев шли на все, чтобы сохранить в неприкосновенности сложившееся деление общества на касты. Многочисленные длившиеся столетиями попытки угнетенных масс — вайшьев, шудр, рабов — сбросить с себя ненавистное иго крупных рабовладельцев или хотя бы облегчить свою тяжкую долю кончались безжалостным подавлением всякого сопротивления и своеволия. Постоянные неудачи выступлений крестьян, ремесленников, батраков и рабов нередко порождали в их среде настроения безнадежности и отчаяния. Господствующие классы ловко пользовались этими настроениями, всячески поддерживали, укрепляли, раздували их. Вся сила их политической власти и все средства духовного воздействия на массы, особенно ими же созданные религиозные догмы, были пущены в ход, чтобы насадить в массах неверие в свои силы, покорность, идеологию обреченности и безысходности. Все это не могло не отразиться на содержании социальных и религиозных взглядов, получивших распространение среди широких слоев населения древней Индии.

Несомненно, что перечисленные течения философской и общественно-политической мысли во многом отличались друг от друга и даже вели борьбу между собою. Однако, если опираться на документы и общеизвестные

¹ С. Радхакришна. Индийская философия. Изд. иностранной литературы, М., 1956, стр. 279.

памятники древнеиндийской культуры, то приходится сделать вывод, что такие направления философской и социальной мысли, как брахманизм, джайнизм, буддизм, имели расхождения в частностях, но в основном, коренным, в защите основ религиозно-идеалистической идеологии, рабовладельческого строя они все были едины. Разногласия же между ними тотчас исчезали, когда надо было выступить в защиту правящих классов.

Значительно большее влияние имел в Индии буддизм, особенно его социальные идеи. Нам придется поэтому несколько подробнее рассмотреть это течение в философской и социальной мысли древней Индии.



**БУДДИЗМ—
ОТРАЖЕНИЕ
СОЦИАЛЬНЫХ
ИЗМЕНЕНИЙ
В ДРЕВНЕЙ ИНДИИ**

Одновременно с джайнизмом в Индии возникло социально-политическое, философское и религиозное течение—буддизм¹.

VI век до н. э. принес большие изменения в жизни древнеиндийского общества. Выходцы из кшатриев в ряде индийских государств не только приобрели решающее влияние в экономической жизни, но и пришли к власти. Этот процесс сопровождался бурным ростом недовольства господством брахманов со стороны широких кругов угнетенного населения. Буддизм отразил в своей идеологии те изменения в общественной жизни Индии, которые сложились к тому времени.

Некоторые историки социальных учений видят причину широкого распространения буддизма среди народов Востока в «захватывающем глубокомыслии» буддийского учения. Однако это предположение столь же далеко от истины, сколь далеки от нее сами идеи буддизма. Если бы некоторые положения буддийской идеологии, особенно в первые века ее существования, не отразили, хотя бы

¹ Был ли Будда исторической личностью или Будда—собирательное мифическое имя вроде Одиссея Гомера, этот вопрос до сих пор не выяснен. По преданию, Гаутама, принявший затем имя Будды—просвященного, жил в VI в. до н. э. На соборе буддистов в Раджагрихе были собраны и оформлены тексты, приписываемые Будде. Эти тексты состоят из Винаяпитаки—основных правил управления общинами буддизма, Суттапитаки—изложение бесед Будды по вопросам религии и Абхидхаммапитаки, в которой излагаются социальные и философские идеи буддизма.

и в искаженном виде, бедственного положения индийских масс и не были бы связаны с их чаяниями и надеждами, буддизм как социальная идеология не нашел бы себе такого значительного числа приверженцев.

Один из виднейших специалистов по истории религии Востока акад. В. Васильев непосредственно связывал возникновение буддизма с положением масс простых людей в древней Индии. Древнеиндийские религии, указывает Васильев, были созданы для утешения человечества в его скорбях. Человек не есть временное существо в этом прекрасном мире, говорили религиозные проповедники. Жизнь—величайший дар неба и природы—не исчезает перед вечностью. Страдания и притеснения когда-нибудь исчезнут, а жизнь изменится к лучшему. «Является буддизм и гонит прочь все эти утешительные напевы, слышанные с того света, бичует розовые надежды утесненного, загнанного люда, который только в фикциях религии и находил утление своих горестей. Жизнь ему ненавистна; он хочет заглушить все чувства, он отрицает бытие души, смотрит на состав человека, как на остов телеги, на весь мир—как на мираж, сон, отражение в зеркале, пустое эхо; внешний и внутренний миры для него существуют условно. Вот почему он избрал нищенство, отдал предпочтение монашеству; он требует отвергнуть все, не допускать в себе ничего для того, чтобы из этого ничего и не произошло ничего, т. е. чтобы он таким способом освободился от существования, бесследно исчез в природе, достигнув совершенного исчезновения...»¹

История Индии не менее ярко, чем история какой-либо другой страны Востока, показывает, сколь тяжки были народные страдания, сколь мучительно угнетение, сколь невыносимы беды изголодавшегося, измученного, обездоленного простого люда. Брахманизм освящал эти народные страдания и говорил крестьянам, ремесленникам, рабам: да, вы страдаете, мучаетесь, но ведь это ниспослано богом; в ваших прежних существованиях вы совершили дурные дела и теперь отвечаете за них; смиритесь, терпите, у вас нет другого выхода, если вы не хотите, чтобы вы, ваши дети и дети ваших детей подверглись еще более тяжким страданиям.

¹ В. Васильев. Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм, СПб, 1873, стр. 63.

Последователи Будды своей проповедью избавления от несчастий и страданий уже в этой жизни использовали сокровенные мечты простых людей. В словах, приписываемых Будде, о том, что люди в течение долгих веков переживали скорбь и унижение, страдали и плакали, пролили больше слез, чем имеется воды в океанах, и что они всегда ненавидели эту участь, люди услышали правдивое изображение их жизни. Призыв же искать выход из этих страданий, как бы абстрактен и малореален он ни был, будоражил умы и сердца многих людей, порождал веру в избавление от тягостных мук голодной жизни.

Привлекательность учения Будды для широких слоев населения Индии состояла прежде всего в отказе буддизма оправдывать кастовый строй¹, социальное неравенство людей. Многие из идей, проповедовавшихся буддизмом, были понятны и близки для широких масс. Отрицание божественного происхождения каст и открытый доступ в буддийские общины всех слоев населения, кроме рабов, критическое отношение к Ведам и учению брахманов о переселении душ, связанному с грядущим наказанием за проступки в этом мире, призыв к моральному освобождению в этой жизни, заимствование некоторых сторон народных религиозных верований—все это находило отзвук в сердцах простых людей, изнуренных под политическим и религиозным гнетом брахманизма. Согласно первоначальному учению Будды, «бедные и униженные», «богатые и знатные»—люди, равные от природы. Не рождение, а поведение людей делает их различными. Только жизнью своей может сделаться человек истинно знатным и мудрым, и только жизнью своей делается он низким. Смысл буддийского учения не требовал от его приверженцев отойти от своих обычных занятий, не требовал ни отшельничества, ни самоистязания.

В буддизме были отражены также многие народные предания и традиции, что находило живой отклик у представителей низших каст. Многие положения буддизма были заимствованы из народных пословиц и сказаний: глупец, сознающий свою глупость, может считаться мудре-

¹ В буддийских сутрах говорится: «Итак, не рождением становится человек презренным, не рождением он становится и брахманой; нет, за свои дела заслуживают презрения и за свои дела прославляются брахманой». (Сутта-Нипатта. Перевод Н. И. Герасимова, М., 1899, стр. 47.)

цом, но глупец, которой мнит себя мудрым, вполне достоин своего звания; дурные и пагубные для нас поступки легко совершать, а хорошие — трудно; здоровье — величайшее благо, довольство — лучшее богатство, доверие — лучшее родство; подобно тому как пастух загоняет коров в хлев, так время и смерть гонят жизнь людскую; счастлив тот, кому не приходится сходить с глупцами; шумно бегут ручьи, но безбрежное море безмолвно, едва колышится; много шумит мелкое, но спокойно преисполненное; мудрый подобен полной чаше и многие другие.

Несомненно, что буддизм затронул жизненные интересы населения Индии своей проповедью мирной жизни, мирного общения различных народов. Об этом можно судить по древнеиндийским текстам, по высказываниям сторонников буддийского мировоззрения. Для примера можно сослаться на государственного деятеля древней Индии царя Ашоку.

Известно, что война Ашоки с царством Калинги — не только одно из крупнейших событий той эпохи, но она не знала себе равных по размерам бед, принесенных как завоевателям, так и особенно покоренному народу. В одном из указов Ашоки говорилось, что во время этой войны было убито 100 тысяч человек, погибло еще больше этого, взято в плен 150 тысяч жителей Калинги. И хотя буддийский взгляд на войну пробудился у Ашоки после разгрома армии противника и покорения Калинги (впрочем, такое противоречие между взглядами и делами правителей можно было нередко наблюдать в истории), его указ после одержанной победы и то настроение, которое овладело им, было все же характерным для буддийского мировоззрения. Этот указ гласил: «Итак, его Священное Величество почувствовал угрызения совести в связи с покорением Калинги, потому что завоевание страны, которая была прежде независимой, предполагает гибель, страдания людей и увод их в плен. Это вызывало у Его Священного Величества печаль и сожаление... Если бы даже сотой или тысячной доле того числа людей, которое было истреблено, погибло или попало в плен в Калинге, пришлось подвергнуться той же участи, то это теперь вызвало бы великое сожаление...»¹

¹ Н. К. Синха, А. Ч. Банерджи. История Индии. Изд. иностранной литературы, М., 1954, стр. 68.

Слова раскаяния в указе Ашоки полны лицемерия и ханжества, что, впрочем, вполне согласовывалось с буддийским воззрением. Кровопролитные жестокие завоевательные войны и сокрушения о ее жертвах, деспотическая власть и сетования на недостаток любви людей друг к другу, подавление малейшего протеста масс и проповедь миролюбия — все это составляло существенный элемент политики и идеологии правящего класса рабовладельцев. Недаром Сакунтала Калидасы сказала о царе: «Мед был на языке у него, сердце его было из камня»².

Может быть, не все догматы буддизма отвечали подобной идеологии, но взаимные уступки буддистов и крупных рабовладельцев помогли впоследствии приспособить буддизм к новым условиям и требованиям власти имущих.

Конечно, было бы неправильно видеть в указах Ашоки сплошное лицемерие. Ашока был крупным государственным деятелем и пытался даже изложить общие принципы государственного устройства, в которых учитывались бы интересы всего населения. Профессор М. А. Индра приводит в своем исследовании «Концепция государства общественного благополучия у Ашоки» интересные документы, раскрывающие некоторые стороны мировоззрения Ашоки. Так, одно из поучений царя гласило: «Я полагаю, что мне следует стремиться ко благу всех людей. И что нет для меня дела более важного, чем творить благо всему народу»; «Знайте, что я хочу исполнить мой долг перед всеми живыми существами, я хочу принести им немного счастья здесь, в этом мире, и помочь им достигнуть блаженства в будущем»².

Попытки Ашоки практически осуществить эту идею — дать людям немного счастья в этом мире — вылились в двоякого рода мерах.

Во-первых, Ашока стремился подобрать аппарат чиновников, которые, по его словам, обязаны были «служить благу многих людей». Влиятельные должностные лица — «раджуки» обязаны были следовать такому предписанию царя: «Подобно тому как отец, вверив свое дитя прилежной няньке, испытывает уверенность в том, что она будет заботиться о ребенке и охранять его должностным об-

¹ Калидаса. Избранное. ГИХЛ, М., 1956, стр. 146.

² «Вестник древней истории», 1958, № 2, стр. 72.

разом, так же и я, вручив свой народ высшим должностным лицам, называемым «раджука», верю, что они будут честно стремиться к его счастью и благополучию¹. Чиновникам предписывалось, и это значительно отличает указы Ашоки от законов Ману, одинаково применять законы государства ко всем людям независимо от их общественного положения, придерживаться принципа «равенства наказания». В Калингском эдикте прямо указывается, что ни один невинный не должен пострадать, ни один виновный не должен избежать наказания.

Однако, как известно из истории Индии, всем этим намерениям Ашоки не суждено было осуществиться. Государство времени его царствования осуществляло политику рабовладельцев и ревностно экранило их интересы.

Во-вторых, Ашока возлагал большие надежды на политическое и идеологическое воздействие на население, используя для этого буддийское вероучение. Эта политика получила известность как «дхармавиджая», т. е. достижение нужных результатов при помощи проповеди, без вооруженной борьбы. Профессор М. А. Индра слишком идеализирует меры Ашоки по нравственному воспитанию народа, когда пишет в упомянутой работе: «Фактически «дхармавиджая» была основой концепции общественного благополучия у Ашоки. С ее помощью он овладел не только телами своих подданных, но даже их мыслями и сердцами. Это было поистине чудесное достижение, эффект которого проник и за пределы его страны. Мировая история не знает примера подобного «дхармавиджая» завоевания, необратимое влияние которого получило бы столь широкое распространение»².

Однако, как будет показано ниже, буддизм был идеологией рабовладельцев. Несмотря на его широкое распространение, оно нисколько не облегчило участия народных масс.

Буддизм в начальной стадии своего развития находился, видимо, под сильным влиянием философских и социальных идей школы чарвака. По целому ряду вопросов буддисты примыкали к той критике ведических жертвоприношений, поклонения божествам, исполнения религиозных обрядов и практике аскетизма, которую развернули древнеиндийские материалисты. Как и чарваки,



Патанджали—основатель школы йога.

¹ «Вестник древней истории», 1958, № 2, стр. 74.

² Там же, стр. 73.



Статуя Будды из Сарнатхи.

буддисты видели ценность человека в нем самом и отвергали идею брахманизма о необходимости решать вопрос о человеке и его достоинствах по его происхождению.

В первое время жречество встретило в штыки новые идеи, провозглашенные буддизмом. Поскольку это учение угрожало основным принципам и жизненной основе жречества, апостолы брахманизма приложили немало стараний, чтобы задушить еретическую религию, которая так сильно напоминала материалистическое безбожие. Один из видных представителей философских и социальных идей брахманизма Кумарила с большим озлоблением говорил о том, что люди новой религии и философии «выбиты из ума», мелют чушь нашими же собственными словами. Он изображал буддистские идеи творениями пустого разума, а отрицание учения Вед объяснял ненавистью буддистов к жречеству. Кумарила считал даже, что сердца буддистов обрызаны их собственными словами, а речи подобны болтовне детей. Когда они начинают разговаривать, то больше похожи не на религиозных проповедников, а на глупых ухаживателей, один из которых пришел просить руки невесты, говоря: моя семья так же хороша, как ваша. В общем, буддисты, по мнению индийских жрецов, это—люди, которые потеряли весь стыд, могут только болтать без смысла, пытаясь обмануть своих оппонентов¹.

Подвергая критике идеологию и практику брахманизма², подчеркивая факт социального неравенства людей, буддизм, однако, отнюдь не был идеологией трудящихся, хотя и получил среди них широкое распространение. Он не был каким-либо революционным вызовом рабовладельческому обществу, ибо сам вырос из него, глубокими корнями уходил в этот строй общественной жизни и идеологически поддерживал, обосновывал его.

Буддисты вовсе не думали и не мечтали об освобождении людей от нищеты, унижения, бесправия. Они не

¹ См. Gough H. S. The Spirit of Buddhism. L., 1929, p. 508—509.

² Буддисты говорили: «Погрузившись во мраки этого мира, брахманы и отшельники не видят ясно,—увы! они не знают пути, которым пройдет Победитель». «...Со временем изменились брахманы: все смотрели они на богатства царей... на все то великое благосостояние со стадами коров, с целью толпою женщин чудной красоты,—и стали брахманы жадны». (Сутта-Нипатта. Перевод Н. И. Герасимова, М., 1899, стр. 77, 64.)

критиковали строй рабовладения, не выступали против царской власти, не обещали вайшьям и шудрам лучшей жизни, не строили никаких утопических планов на будущее. Это все говорит о совершенно необоснованной идеализации буддизма как широкого, подлинно народного и чуть ли не революционного учения.

Уже ранний буддизм был тесно связан с интересами господствующих слоев индийского общества. Это видно не только из характера социально-философских основ этого учения, но также из тех практических мер, которые предпринимались вожаками буддизма с целью завоевания симпатий у влиятельных лиц. Факты подтверждают это.

Когда буддийские общины сильно разрослись и распространяли свое влияние на большой территории, в эти общины подались массы зависимых людей из среды шудр. Это сразу же насторожило рабовладельцев, и со стороны наиболее влиятельных буддистских проповедников последовал приказ: ни тех шудр, которые фактически находятся на положении рабов, ни тем более рабов в буддийские общины не принимать. Эта мера была предпринята в интересах рабовладельцев. В буддийские монастыри и общины массами потекли люди, оказавшиеся в сильной экономической зависимости от землевладельцев, крупных торговцев и вообще богатых людей. Но исчезновение такой массы должников наносило серьезный ущерб имущим классам. Последовал новый приказ: не допускать в буддийские общины экономически зависимых людей с тем, чтобы не наносить ущерба владетельным лицам. Третий факт. Известно, что в Индии на народных массах большой тяжестью лежала воинская повинность. Многим простым людям, оказавшимся на военной службе, осточертели бесконечные военные походы, и они двинулись в буддийские монастыри. Само собою понятно, что это могло нанести и уже стало наносить ущерб военным силам князей и царьков. Руководители буддийских общин запретили принимать в эти общины лиц, находящихся на военной службе. Эти факты говорят сами за себя.

Таким образом, когда мы хотим дать ответ на вопрос о классовых основах буддийской идеологии, то необходимо учитывать не только совпадение многих принципов буддизма с религиозным воззрением брахманизма, но и внутреннее разностороннее содержание самой буддий-

ской идеологии. Уже в древности буддийские школы претендовали на всеобщее признание и считали свое воззрение пригодным как для всех классов индийского общества, так и для других народов. Приспособление приверженцев Будды к различным вкусам и желаниям, политическим интересам и мировоззрениям различных каст и слоев общества, расплывчатость и туманность многих социальных положений буддизма привело к тому, что представители самых разнообразных слоев общества могли найти в нем точки соприкосновения со своими собственными интересами и взглядами.

Следовательно, как джайнизм, так и буддизм лишь отразили происходившие тогда в древней Индии глубокие изменения в развитии общества. В Индии уже победил рабовладельческий строй. Переход к новым общественным отношениям сопровождался изменениями в общественном сознании, и в частности в религии. «Только там, — писал Энгельс, — где речь идет о трех доныне существовавших всемирных религиях: о буддизме, о христианстве и об исламе, можно сказать, что великие исторические повороты «сопровождались переменами в религии»¹.

БОГ, ПРИРОДА И ЧЕЛОВЕК

После долгого засиля брахманистской идеологии, строившей все свои догматы на признании всесилия бога, якобы поручившего брахманам управлять людьми и обществом, в Индии появились два новых направления, нанесшие серьезные удары по этому мировоззрению. Такими направлениями были рассмотренная нами ранее философия чарвака и буддизм. Несомненно, что многих передовых людей того времени привлек трезвый взгляд ранних буддистов на такую устрашающую силу брахманов, как божество. Человек должен убедиться в существовании абсолютного существа, стоящего над ним, рассуждали последователи Гаутамы. Но если таких доказательств нет, если известные людям факты и вещи не могут подтвердить существование бога, то признавать его бессмысленно. Человек уверен в существовании лишь того, что он может ощущать, о чем он может составить точное представление. М. Рой приводит такое рассуждение Будды: «Если бы этот мир был создан богом (Ишварой), не было бы ни изменения, ни разрушения; не было бы в ми-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XIV, стр. 656.

ре таких явлений, как скорбь и несчастье, справедливое и несправедливое, чистое и нечистое, поскольку все это исходило бы от него. Общеизвестно, что разумные существа ощущают печаль и радость, любовь и ненависть, и если бы все это было создано Ишварой, очевидно, он сам должен был бы испытывать печаль и радость, любовь и ненависть. А если у него все это есть, то как можно сказать, что он совершенен? Если Ишвара является создателем мира и если всем приходится молчаливо подчиняться власти их создателя, какова была бы польза от добродетельных поступков? Если всякая карма является его творением и перед ним все равны, тогда праведное и неправедное означало бы одно и то же. Но если сказать, что печаль и радость обусловлены другой причиной, тогда придется признать наличие таких вещей, причиной которых Ишвара не является. Если это так, то почему же и все другие вещи не могут быть беспричинными? А если Ишвара является создателем, позволительно спросить, имеется ли цель у всего этого сотворенного или у него нет никакой цели? Если Ишвара действует с целью, его нельзя назвать совершенным, так как цель предполагает необходимость восполнения недостающего или удовлетворения какой-то потребности. А если же он действует бесцельно, он должен быть подобен сумасшедшему или грудному младенцу...»¹

Согласно учению буддизма, только природа, данная людям в восприятии, вечна. Но и она, подобно пламени, не остается постоянной. В ней все находится в состоянии изменения. Одни тела сменяются другими, и этим сохраняется вечность космоса. Постепенно возникнув и развившись, вселенная, согласно буддизму, никогда не прекращает своего движения и становления. Она представляет собой скорее поток случайностей, вечное течение событий. Сущностью всего действительного буддисты признали постоянное изменение. Для характеристики разных форм и ступеней изменения они ввели такие понятия, как возникновение, прекращение, прерывность, непрерывность, единство, множество, приход, уход. Между существованием вещей и их небытием нет непроходимой грани. Изменение вещей постоянно связывает их. Все изме-

нения в мире происходят от преобразований и сочетаний земли, воды, воздуха и пространства. Что же касается души, то она не может служить движущей силой изменчивого мира, так как сама не является бессмертной и вечной. С этим общефилософским положением и связано отрицание буддистами брахманистской теории перевоплощения, наказания за своеолие, несоблюдение нравственных норм и т. п.

Представления ранних буддистов об изменяющемся мире были, видимо, с одной стороны, связаны с оппозицией к мировоззрению ведической литературы, а с другой стороны, и это было решающим, отражали те бурные процессы разложения общины, гибели родового строя, становления рабовладельческого общества, которые наблюдались в ту пору. Знания древних процессах, совершающихся в природе, были слишком незначительны, чтобы они могли служить обстоятельным доказательством постоянной изменчивости бытия. Может быть, этим и объясняется, почему буддизм черпал основные доводы в пользу учения о постоянном потоке, становлении, возникновении и уничтожении в мире из области социальных отношений.

Одним из главных пунктов, по которому буддизм вошел в явное противоречие с религией брахманизма, являлся вопрос о происхождении и судьбах человека. Буддисты не облекали никакой таинственностью этот сложный и важный вопрос. Они просто заявляли, что вовсе незачем возлагать на бога ответственность за судьбу людей. Человек не представляет собою какого-то падшего ангела ввиду греховности своей жизни; он не был сотворен богом, а потому несет ответственность не перед ним, а сам перед собою. Только медленная эволюция живых существ может объяснить появление человека на земле. По сути дела, люди — те же самые животные, только способные к самопознанию, самосовершенствованию, к освобождению от гнетущих их страстей и желаний. Человек состоит из души и тела, которые так же не вечны, как и любое другое явление природы. Смерть человека означает самую простую вещь: его тело превращается в те же составные элементы, из которых оно возникло — в землю, воду, огонь и ветер. Смерть не щадит никого: тело мудрого и невежественного, доброго и злого после сжигания,

¹ М. Рой. История индийской философии. Изд. иностранной литературы, М., 1958, стр. 292—293.

трупа превращается в белый порошок и только. Добрые, как и злые, дела погибают в пламени костра.

Но буддизм не ставит знака равенства между телом и душой. Сторонники буддизма были идеалистами. Поэтому хотя, согласно их воззрению, сознание человека неотрывно от его тела, однако человек есть прежде всего духовное существо, и он становится тем, что он есть в результате размышлений, стремления проникнуть в истину. Человек в буддийском учении не равен нулю, пустоте. Человек—высшее проявление природы. Но как высшее одушевленное существо он не может ни остановить свой взор на преходящих вещах, ни сам удовлетвориться мимолетным существованием. Он должен осознать, что раз ничего вечного не существует, то нет нужды и заботиться о своей личности.

Само собою очевидно, что представление буддистов о человеке было так же далеко от истины, как небо от земли. Они стояли в этом вопросе значительно ниже мыслителей школы чарвака, которые к этому времени выработали более реалистический взгляд на роль человека в мире и в обществе. Буддисты не сумели увидеть существенных проявлений жизни и деятельности человека. Упор на стремление людей к самопознанию как средству открытия истины оставлял их возвретие целиком в лоне идеалистических представлений о человеке и обществе. И все же их попытка объяснить происхождение людей естественным путем, а также их взгляд на смерть человека как естественное завершение жизненного пути, с одной стороны, подрывали религиозные догмы о всемогуществе бога, будто бы создавшего человека по своему образу и подобию, а с другой — развенчивали самодовольный эгоизм, свойственный верхушке рабовладельческого общества, исходившей из фальшивых представлений относительно своего божественного происхождения и бессмертия¹.

¹ Давая обобщающую характеристику буддистского мировоззрения, Ф. И. Щербатской писал: согласно воззрениям буддистов, «бытие, познаваемое нами, представляет собою непрерывный процесс ежеминутного рождения и исчезновения. Процесс этот подчинен закону причинности, из которого нет никакого выхода... Нет не только ничего вечного, но нет вообще длящегося бытия, следовательно, не существует субстанций, ни духовных, ни материальных... Решительно

ВОПРОС О СТРАДАНИЯХ ЛЮДЕЙ И ПУΤЯХ ИЗБАВЛЕНИЯ ОТ СТРАДАНИЙ

Канонические системы буддизма известны в двух вариантах, если не иметь в виду многочисленные последующие комментарии учения Будды, это — *пали-буддизм* и *санскрит-буддизм*. Однако независимо от того, к каким источникам мы обращаемся, основной темой мировоззрения буддизма является анализ человеческих *страданий* и *путей избавления от них*. Так называемые четыре «священные» истины буддизма сводятся к истине о страдании, о происхождении страданий, о необходимости их уничтожения и о путях, ведущих к исчезновению страданий.

Человек отличается от неживой материи тем, что буддисты, что он постоянно стремится к счастью, радости, спокойствию, безмятежности. Это его такое же прирожденное свойство, как свойство дерева манго приносить плоды. Но на пути к достижению цели люди встречаются с таким могучим препятствием, как страдание. Страдание, по буддизму, имеет несколько основных форм, но проявляется оно многообразно.

Для каждого вида страдания буддисты предлагают средства избавления. Прежде всего они рекомендуют обуздать глаза, уши, язык, тело, речь, ум, в общем все то, что может вызвать желание, стремление. Только при подавлении всех желаний наступает покой и смиренение.

Известный исследователь буддизма Бхиккху Ньянатилока в своей книге «Слово Будды» так излагает эту «истину» о страдании по тексту «Сутта-Питакамы»: «Что есть, братья, священная истина о страдании? Рождение есть страдание, старость есть страдание, смерть есть страдание, болезнь есть страдание, печаль, вздохание, горе, отчаяние — есть страдание; не достигать того, к чему стремимся, есть страдание»¹. Рождение буддисты называют страданием, ибо-де без него нет появления на свет живого существа, обнаружения признаков жизни и начала

отрицается существование бога как создателя и промыслителя мира, ибо существование его ничем не доказано... Есть вопросы, на которые ответ невозможен: а) вечен ли мир или не вечен; б) бесконечен ли мир или имеет предел; живет ли Будда после смерти или нет (т. е. есть ли бессмертие). (Ф. И. Щербатской. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов, ч. II, СПб, 1909, стр. 117—118.)

¹ Бхиккху Ньянатилока. Слово Будды, СПб, 1907, стр. 17.

психической деятельности. Старость отнесена к категории страдания ввиду того, что человек как живое существо в этот период увядает, дряхлеет, в нем происходит притупление чувств, исчезает жизненная сила. Смерть—страдание уже потому, что происходит исчезновение личности; это акт разложения и заката. В печали как виде страдания проявляется огорчение, досада, тоска, духовная скорбь. Вздыхание буддисты называют страданием потому, что при том или ином виде страдания «проявляются жалобы и вздохи», сожаление, сетование, «стон и вопль раздирающий». Болезнь связана с отрещением от жизни и ведет к неприятным последствиям для тела; примерно так же определяется и горе. Отчаяние как вид страдания приводит к унынию, потере жизнерадостности и бытия.

Как видно из перечня страданий, буддистов интересовал не социальный аспект жизни человека, а главным образом физиологический. Этот их взгляд, однако, имеет глубокую классовую подоплеку. Он прямо вытекал из общей концепции буддизма о необходимости отрешиться от мира, замкнуться в самонаблюдении, в своей личности и т. п. Но об этом будет сказано ниже. Рассмотрим сначала вопрос о страдании людей, как он был поставлен и решен буддизмом.

Второй истиной буддисты считают истину о происхождении страдания. Причинами возникновения страдания являются, по их учению, жажда человека к существованию, стремление от одного возрождения к другому, жажда властвовать, наслаждаться. Ввиду таких источников страдания общество охвачено пламенем страсти и несчастий. Будде приписываются слова: «Воспламеняется все огнем желания, огнем ненависти, огнем ослепления, воспламеняется рождением, старостью, смертью, грустью, печалью, страданием, заботой и отчаянием — так говорю я»¹.

Упомянем также об «истине», ведущей к уничтожению страданий, и о путях их исчезновения. Буддисты проповедовали мысль, что человек не должен предаваться никакому самобичеванию. «Избегай всего, что ласкает твой дух, что зажигает в нем страсти,—учили буддисты,—к то-

¹ И. И. Иванов. Будда и буддизм. Культурно-исторические очерки, М., 1907, стр. 70.

му обратись ты духом своим, невстревоженным, ясным, в чем не видит мир радости»¹. «Восьмикратный путь», ведущий к уничтожению страданий, состоит из правильного познания, чувствования, слова, дела, признания, борьбы, ясности духа, сосредоточения. Примером правильного познания является ясное представление о добре и зле. К добру могут быть отнесены: воздержание от убийства, кражи, от недозволенного общения полов, от лжи, осуждений, грубой и бесполезной речи, от алчности, воспитание в человеке доброты и правильного познания. К злу буддисты относят все противоположные поступки и качества людей.

Указанные положения буддизма лишь на первый взгляд выглядят отвлечеными. На самом деле здесь изложена целая философия подчинения человека тому миру, в котором он тогда жил, призыв к отрещенности от всех жизненных благ, запрет практической борьбы за лучшую жизнь людей труда. Все дело в том и состоит, что буддизм призывал людей искать выход из всех горестей и несчастий в них же самих, а не в изменении действительных, реальных условий их жизни. Уйди в себя, самоуглубляйся, совершенствуя свою мудрость, и ты достигнешь полного счастья,—таков призыв буддистов. Достигнуть спокойствия в саморазмышлении путем устранения желаний, привязанности к бытию — вот, по их мнению, цель жизни². Ее исполнение ведет к *нирване* — вечному умозрительному спокойному состоянию, бесстрашию перед смертью тела.

В одной из древних буддийских книг Будде—основа-

¹ Сутта-Нипатта. Перевод Н. И. Герасимова, М., 1899, стр. 68.

² Приведем несколько выражений из «Сутты-Нипатты» на эту тему: «Какая туча закутала мир? Отчего он не светится? Что оскверняет его? В чем его великая опасность? Тучей неведения омрачился мир; от жадности он не светится; желание оскверняет мир; великая опасность его — страдание. Вот повсюду несутся потоки желания; что же укротит их стремление, что остановит их бурный напор, чем запретятся потоки? Какие бы потоки ни неслись по свету — разум остановит их, мудрость укротит, и познанием запретятся они». «Кто проник в сущность этой жизни, кто постиг высочайшую истину и переплыл этот бурный поток существования, кто сорвал с себя все оковы и стоит независимый и свободный, тот величается Мудрым». «Много учий прошло через мир, но кто сам закован в цепи, того не зови ты расковать себя; побеждая до конца желания, учись подвигу угашения». (Сутта-Нипатта. Перевод Н. И. Герасимова, М., 1899, стр. 143, 55, 136.)

телю этого учения — приписывается рассказ, в котором проводится мысль о возможности искоренить всякое зло покорностью и смирением. Речь шла об одном царе, названном Многострадальцем. Более мужественный царь Брамадатта изгнал Многострадальца из его владений, забрал все его имущество и в конце концов казнил его и его жену. У погибшего царя был ребенок. Мальчику дали имя Долговечный. Перед смертью отец сказал своему сыну: сын мой, нет нужды смотреть слишком далеко или слишком близко. Враждя нельзя уничтожить вражду. Устранив вражду можно только отложив ее в сторону. Вскоре юноша, поступив на службу к царю Брамадатте, имел случай отомстить своему врагу — царю-убийце. Но царь взмолился о пощаде и был пощажен Долговечным. Тогда Брамадатта и юноша подают руки друг другу и заключают вечный союз. Долговечный получает от своего недавнего врага принадлежавшее его отцу имущество, берет в жены дочь царя. Брамадатта просит в заключение объяснить предсмертные слова отца Долговечного. Ответ был таков: не смотреть слишком далеко означает — не враждуй слишком долго; слова — не смотреть слишком близко — означают требование не ссориться слишком надолго со своими друзьями. Юноша поясняет затем, что получилось бы, если бы он, мстя за смерть отца, убил царя. Неизбежно погибло бы много народа, и в прямом убытке оказались бы все.

В Индии известно предание о сыне царя Ашоки — принце Кунале, о его печальной судьбе и смирении перед бедствиями, которые неожиданно обрушились на него. Царица полюбила красивого принца, у которого были изумительной красоты голубые глаза. Принц отверг любовь царицы. Принц был послан царем в один из отдаленных краев царства. Приближенные к принцу люди получают приказ царя — лишить принца его голубых глаз. Оказалось, что разгневанная царица задумала осуществить чудовищную месть: была выкрадена царская печать из слоновой кости и составлен ложный приказ; принцу были выколоны глаза. Однако принц не воспыпал чувством негодования. Напротив, после экзекуции он заметил: «Я потерял отца, но приобрел нечто более значительное — истину. Я потерял царство, которое ведет к страданию и скорби, но я приобрел царство истины, которое уничтожает страдание и скорбь». Что же касается царицы, по-

губившей его, то он желает ей долго наслаждаться счастьем, жизнью и властью, поскольку она открыла ему путь к истине. Когда же царь узнал всю эту историю и велел казнить царицу, Кунала обращается к отцу с такими словами: если она поступила дурно, то ты поступи благородно и не убивай женщины. Он говорит: «Сердце мое полно благоговения к царице, приказавшей выколоть глаза мне. А так как слова мои правдивы, то пусть глаза мои будут такими, какими они были раньше». И глаза принца стали снова прекрасными.

Мораль подобных буддийских нравоучений совершенно ясна: плати людям добром за добро и добром же за зло; для человека существенны не условия его жизни, но он сам, его самосознание. Эта своеобразная теория непротивления злу была особенно по душе тем, кто всегда был заинтересован держать в безропотном подчинении массы рабов, крестьян и ремесленников. Учение буддистов о непротивлении злу, о желательности ради собственного спасения отвечать на разбой и насилия имущих покорностью, а не активной борьбой вполне соответствовало интересам рабовладельцев.

НИРВАНА Как и некоторые другие религиозные воззрения древней Индии, буддизм большое значение придавал самонааблюдению, или самопогружению как высшей интеллектуальной способности человека, приводящей его к нирване. Как говорят буддийские тексты, «получивши пищу в благоприятное время и возвратившись, пусть он сидит в одиночестве, раздумывая, не обращаясь своим духом ко внешнему, но пусть углубляется в себя»¹. Согласно буддийским канонам, в начале процесса самопогружения человек обращает внимание на одно явление или восприятие, стремясь отвлечься от других. На первых стадиях сосредоточения внимания человек ощущает душевный подъем и физическое наслаждение созерцанием предмета. Затем исчезают признаки душевной радости, переживания организма, пока не наступает стадия полного безразличия к окружающему. Одновременно, учат буддисты, должно произойти исчезновение всякого содержания мыслительной деятельности. Чистое сознание без ощущения пространства и времени и означает отречение от физического мира, начало исклю-

¹ Сутта-Нипатта. Перевод Н. И. Герасимова, М., 1899, стр. 72.

чительно духовной жизни. На этой стадии человек, способный к самосозерцанию, постигает бесконечность пространства и духовной силы. Некоторые историки называют это состояние «полусознательным трансом», или своего рода каталепсией, ведущей к высшему отрешению от всяких восприятий — нирване.

Буддисты учат: только тот может быть назван истинно свободным, кто сорвал с себя все цепи, все узы, привязывающие дух человека к внешнему миру. «Кто сорвал с себя все связующие цепи, эти узы, привязавшие дух человека ко внешнему и ко внутреннему, кто оторвался здесь навсегда от корня привязанностей, тот назовется Рожденным для высшего», — говорили буддисты¹. Постоянное стремление людей к добру, рассуждали они, и приобретение знания истинного «я» ведет к освобождению от страданий, тягот жизни. Как только человек достигает этого состояния — *мокши*, он полностью освобождается от тирании беспрестанных желаний, эгоистического «я». Вместе с тем на этой стадии человек достигает уверенности в том, что весь мир и все населяющие его существа едины, и потому должны вызывать к себе любовь и доброжелательство всех людей. Нельзя сказать, чтобы это была абстрактная любовь и отвлеченное доброжелательство. Человек, освободившийся от страстей и добившийся так называемого освобождения, обязан показать и другим людям путь, на который он сам когда-то встал. Так, буддизм пытался соединить *самопознание* с деятельностью освобожденных от страстей людей по достижению *всебоющего блага*. Именно это обстоятельство и дает возможность ряду историков утверждать, что нирвана не означала полного отрицания жизни.

Состояние полного отрешения от практической жизни, от мира и абсолютное сосредоточение человека на познании своей собственной души, своего интеллекта буддисты называли высшей стадией блаженства. Нирвана — это своего рода остров, пристанище от всех земных переживаний. Кроме состояния нирваны, все остальное непрочно. Нирвана — конец жизни и смерти. Достигая нирваны, мудрые получают совершенство и выгоду, выше которых ничего нет в жизни самого совершенного человека. В состоянии нирваны человек все познал, от всего отре-

шился. Здесь уже нет мира с его пространством, нет продолжения познания, идей, веры, желаний и пр. Нирвана — это некое конечное состояние познающего себя человека, когда подавляются и исчезают все желания, вызванные внешними обстоятельствами. Сами буддисты сравнивали состояние нирваны с истощением света гаснущей лампы. По мнению буддистов, нирваной следует считать такое состояние,

...Где уже неведомо желанье;
Где исчезают все дела;
Где замирает все сознание;
Где все вполне истреблено
И где так сладко угасанье.

Нирвана — это своего рода чистое небытие. Но буддист вряд ли бы согласился и с таким пониманием состояния личности и сознания на стадии нирваны. Небытие слишком много означает. Это, как удачно заметил один историк буддизма, — не бытие небытия, а скорее небытие небытия!

Однако было бы неправильно отождествлять состояние нирваны со смертью. Нирвана означает погашение всех желаний, страданий, связей с внешним миром, полный уход людей в самих себя. «Все, что можно было погасить он погасил,—рассуждают буддисты,—огонь вожделения, ненависти, заблуждения». Один из видных представителей буддизма так изложил состояние, достигаемое на стадии нирваны: «Я не жажду смерти, я не жажду жизни; я жду, чтобы пробил мой час, как слуга ждет уплаты жалованья»¹.

Именно в учении о достижении нирваны резче всего выявляется истинный смысл социальных устремлений буддийских школ. Если перевести на простой человеческий язык рассуждения буддистов, то можно было бы просто и ясно сказать: вы, крестьяне, ремесленники, парии, батраки, все вы голодные, обездоленные люди хотите лучшей жизни; мы понимаем, что вам очень плохо; но люди извечно стремились к улучшению своей жизни, однако из этого ничего путного не вышло; почему же теперь можно достигнуть того, чего люди не могли достигнуть во все прошлые времена? Потому что найден выход, и он только один: перестаньте надеяться на нечто

¹ Беттани и Дуглас. Великие религии Востока. Перевод с английского Л. Б. Хавкиной, СПб, 1899, стр. 157.

¹ Сутта-Нипатта. Перевод Н. И. Герасимова, М., 1899, стр. 89.

лучшее в этой жизни; надежды приведут к разочарованию; оставьте в стороне упования на возможность изменения окружающей вас жизни; все попытки изменить ее безнадежны; согласитесь с тем, что есть; не вмешивайтесь в порядки, которые вас окружают; замкнитесь в самих себя.

Подобного рода социальная доктрина и принципы морали возникли в условиях ужасающей нищеты масс крестьянства, ремесленников и рабов древней Индии. Не находя возможности в реальной жизни улучшить свое благосостояние, многие из людей, принадлежавших к разным слоям угнетенного населения, отклинулись на призывы буддистов отречься от земных удовольствий и сосредоточиться на совершенствовании своего интеллекта и письменности. Буддисты же говорили в своих проповедях: сами светите себе, сами охраняйте себя, только в самих себе вы можете найти убежище, убежищем вашим может быть только истина. Не ищите опоры ни в чем, как только в самих себе. Отвлекая простых людей от дум по поводу социальной несправедливости и народных несчастий, буддисты учили о преходящем характере всего земного. Нечего надеяться на помощь и на благо, которые могут прийти извне. Не рождаются волны в глубине моря, там все в покое; не допускайте и вы, люди, влияния на себя волн внешнего мира, не стремитесь ни к чему внешнему.

Такую же роль умиротворения страстей, воспитания довольства любой судьбой играет и все буддийское учение о карме. Карма, как нечто предопределенное участь любого человека, прямо подавляет волю людей к борьбе за иную, лучшую долю в жизни. Ведь, согласно карме, человек не может иметь судьбы, кроме той, которая ему уже предназначена. Хотя усилия людей в известной мере могут влиять на их будущее, но человеку нечего рассчитывать на серьезные изменения в обществе, которое устроено целесообразно и не подлежит преобразованию. Как ни бейся, а жить придется в обществе, об изменении которого не положено даже думать.

И в джайнизме, и в буддизме вопрос о примирении человека со своей участью занимает одно из основных мест. Призыв Будды—обратиться каждому прежде всего к самому себе, достигнуть нирваны, обуздать гнев и ненависть, противостоять миру зла, насилия и платить ему за зло добром — уже сам по себе говорит о многом.

Если же иметь в виду, что буддисты не создали какой-либо системы социальных преобразований, не предлагали какой-либо программы действий для выхода из мучительного, беспросветного состояния большинства населения Индии, то социальный смысл их устремлений становится совершенно ясным.

Вопрос о социальной направленности идеологии буддизма всегда глубоко интересовал историков общественной мысли. Здесь уместно заметить, что на протяжении последующих более чем двух тысяч лет развития социальных идей, вплоть до нашего времени, вопрос, которым столь энергично интересовались буддисты, не был предан забвению.

Буддисты призывали своих современников уйти в мир личных переживаний и здесь искать ответы на вопросы, возникающие в жизни. Подобные взгляды не канули в Лету вместе с утерей буддизмом своего былое влияния. Через всю историю социальной мысли, вплоть до нашего времени, проходит стремление социальных мыслителей господствовавших классов увести людей в область индивидуальной духовной жизни, отвлечь их от распознания действительных причин народных бедствий. Особенно усердствуют в этом направлении социологи и политики буржуазии в эпоху империализма.

Вот некоторые примеры.

Современный американский социолог Маурер в книге «Методологические проблемы в изучении социальной де-зорганизованности» пытается доказать, что все новейшие противоречия капитализма коренятся в *природе человека*. Бывший председатель тихоокеанского отделения американской философской ассоциации Деннес считает самым эффективным методом разрешения конфликтов в обществе путь размышления о них.

Такого рода примеры многочисленны. Они говорят о том, что подобные теории являлись не результатом каких-либо домыслов или чудачеств отдельных мыслителей и деятелей. Создание теорий, уводящих людей от активной борьбы против социальной несправедливости в мир личных переживаний, является вполне понятным, закономерным процессом. Эти теории как нельзя лучше отражали интересы эксплуататорских классов.

Однако вернемся к нашей теме о буддизме.

Восстав против некоторых политических и идеологических принципов брахманизма, буддисты, однако, и не пытались противопоставить свое мировоззрение всему господствующему классу. Наоборот, многие политические и этические принципы рабовладельцев были ими восприняты и возведены в религиозный культ. Ведь говорили же буддисты: счастливы лишь те люди, которые живут без ненависти к своим врагам; любите врагов своих; они не враги, а ваши благодетели; если вы их полюбите, они помогут вам достигнуть совершенства, ибо хорошо платить добром за добро, но гораздо благороднее платить добром за зло. Буддизм лицемерно воспитывал в людях отвращение к богатству, так как, согласно буддизму, собственник, всегда озабоченный накоплением имущества, готов убить всякое живое существо, овладеть собственностью другого; человек же, не имеющий собственности,—истинный мудрец; он ни к чему не стремится, ему ничего не нужно; он щадит и любит всякое живое существо. Одним словом, как попугаю не справиться с лебедем в быстроте, так и собственник не может спрятаться с мудрым и бедным в силе проникновения в смысл жизни. Умиротворяя и усыпляя таким образом гнев и зоркость неимущих слоев населения, богачи прескокойно накапливали имущество, эксплуатировали людей труда и пользовались всеми благами жизни.

Нельзя думать, что люди, населявшие долины Инда, Ганга и Джамны, две с половиной тысячи лет тому назад жили, катаясь как сыр в масле. Как об этом было сказано раньше, основная масса населения жила в крайней нужде, бедности, зависимости от богатеев. Буддисты, конечно, были прекрасно осведомлены об условиях жизни их соотечественников; они сами принадлежали к населению, которое призывали к совершенствованию. И вот, будучи очевидцами, свидетелями беспросветной нужды и нищеты основной массы населения страны, они обратили свои взоры не на то, чтобы сделать жизнь своих современников более сносной, не на ликвидацию вопиющей социальной несправедливости, а на самого угнетенного человека, ища в нем самом причины его бедствий и страданий. Даже некоторые утверждения буддистов о высокой роли труда в жизни общества всегда перекликались с призывом к покорности и смиреннию. Только



Древнеиндийская статуэтка жреца из Мохенджо-Даро.



Город Хайдарабад. Чар-Минар.

трудом живет мир, только трудом живут люди, учили отдельные буддисты. В древних буддийских текстах имеются призывы к людям проявлять добродетель и высоконравственное поведение не только словами, помыслами, но и делами; была создана целая теория:

Делами обусловлен мир,
И ими же вся жизнь людей.
И все вращается вокруг дел;
Дела—что ось для колеса¹.

Однако подобные призывы остались пустыми словами. Само дело, действие буддисты понимали весьма своеобразно. Для них это—прежде всего напряжение умственной энергии индивидуума, а не деятельность, направленная на изменение и преобразование внешнего мира. В буддийских канонических сочинениях, на которые мы уже ссылались, буддисты призываются не размениваться на заурядное, не вдаваться в заботу о дела, а, напротив, к бегству от них. Человек, который руководствуется одними чувствами, может заниматься выполнением некоторых «праведных дел», но буддист, причисляющий себя к карагте мудрых, не должен предаваться практическим занятиям. Речь идет о принципиально отрицательном отношении буддизма к любому труду. Эта позиция буддизма вполне совмещалась с основами господствовавшей в древней Индии идеологии рабовладельцев, согласно которой труд, а тем более физический—удел рабов и низших каст. Ведь недаром лицам из среды высших каст законами запрещалось заниматься каким-либо физическим трудом. С другой стороны, чтобы принудить низшие касты к физическому труду, результатами которого пользовались брахманы и кшатрии, вайшьям и шудрам запрещалось заниматься теми видами деятельности, которые по законам обязаны выполнять высшие касты.

Единственно благородным трудом, ведущим человека к совершенствованию, буддисты признавали работу над собой, чтобы, познав смысл жизни, быть терпеливым, смиренным, покорным. Они ратовали за человеческую доброту и самоконтроль, за человеколюбие и отвращение к земным соблазнам, за дружественную речь по отношению к друзьям и врагам, за бесстрастное, спокойное отношение ко всем, кто делает зло и кто совершает добро,

¹ Цит. по кн.: В. А. Кожевников. Буддизм в сравнении с христианством, т. II, Петроград, 1916, стр. 304.

за целомудренную и правдивую жизнь в условиях всеобщей лжи и надувательства, за любовь ко всем людям в условиях классовой ненависти и жесточайшей эксплуатации неимущих, за наслаждение счастьем других лиц, хотя бы ты сам умирал от голода, за очищение своего сердца от зла и ненависти даже против своих злых врагов, за совершение добрых дел, хотя обстановка и вынуждает тебя на открытую борьбу с твоими классовыми врагами.

Вполне естественно, что из призывов буддистов к людям уйти в самих себя, не ожидая ничего хорошего от общения с внешним миром, прямо вытекал пессимистический вывод о никчемности человеческой жизни в действительном мире. В реальной жизни, рассуждали ученики Будды, сердце человека может быть преисполнено великой радостью, но вдруг, подобно наводнению, затопляющему города и деревни, приходит смерть и прекращает существование человека. Но, может быть, можно найти радость и счастье в отношениях между людьми? Нет, и здесь нельзя найти никакого утешения. Человек не должен ни любить, ни ненавидеть. Ведь тот, кто не связан никакими узами любви или ненависти, сам отвечает за свои поступки и не ищет во внешней среде какой-либо поддержки. В одной из буддийских книг говорится: ни на небе, ни среди моря, ни в горных пещерах — нигде человек не может скрыться от последствий своих дел. Уводя людей от борьбы за насущные нужды, закрывая перед ними всякую перспективу улучшения жизни на земле, буддисты лишь укрепляли этим господство касты брахманов, а их воззрения составляли одну из ветвей идеологии господствующего класса рабовладельцев.

Слияние буддизма с официальной идеологией рабовладельческого общества было вполне естественным делом. Насколько буддизм отвечал интересам господствующего класса древней Индии, видно не только из содержания буддийской теории, но из поддержки, которую ей все более настойчиво оказывали рабовладельцы. Этот факт был настолько очевидным, что даже многие буржуазные историки Индии отмечали его как сам собой разумеющийся.

Так, автор известной работы «Шесть систем индийской философии» М. Мюллер правильно заметил, что все учение буддистов о страдании и путях его уничто-

жения переносит причины невзгод, переживаемых людьми, на самого человека. «Так как причина всякого страдания находится в нас самих, в наших делах и мыслях или в этой, или в предшествующей жизни,— пишет он,— то всякий протест против божественной несправедливости сразу умолкает. Мы то, чем мы сами сделали себя, мы страдаем от того, что мы сделали, мы пожинаем, что посеяли...»¹

Хотя в народе идеи буддизма получили значительное распространение, они не становились от этого ни правдивыми, ни реформаторскими, как это усиленно пытались доказать более поздние буддисты. Имущие классы поддерживали это учение ввиду крайней выгодности для них пропаганды смирения и безропотности. Простые люди часто принимали идеи буддизма об устраниении желаний просто потому, что в жизни они почти не имели возможностей их удовлетворить. Этим, в частности, объясняется тот факт, что в индийском народе до сих пор бытуют сказания, зло и остроумно высмеивающие буддийских мудрецов и проповедников. Так, в Индии почти каждому простому человеку известно своего рода предание о мудреце Мандале. Суть его такова.

В одной деревне жил мудрец Ундухай Мандал. Чтобы не расточать зря свою мудрость и дабы внешние обстоятельства не сказались отрицательно на его вдохновенном самоуглублении, он завязывал себе глаза и затыкал уши, рот, нос тряпками. Однажды в деревне произошло невероятное происшествие. После удара грома любимая жена старшины упала в обморок. Все впали в печаль от такого происшествия. «Но кого же следует за это наказать?»—спросил старшина. Никто не мог дать ответа на такой вопрос. Немедля обратились к мудрецу Ундухай Мандалу. Вскоре торжественно прибыл мудрец, его посадили на самое высокое и почетное место, освободили от затычек и повязки. Как только была изложена суть дела, он сразу же изрек истину. Дело хотя и темное, но для мудрого ясное. Кто развел огонь? Горшечник, чтобы обжечь горшки. Откуда родился дым? От огня, разведенного горшечником. Куда направился дым? В облака. Откуда вырвался гром? Из облаков. Но гром привел к беде. Не очевидно ли, что горшечник —

¹ М. Мюллер. Шесть систем индийской философии, М., 1901, стр. 99.

источник зла. Он и должен быть повешен. Об этом говорит мудрость. Мандал поспешил вновь заткнуть ноздри, рот, уши. Горшечника немедля схватили и приволокли к старшине. По приказу последнего была подготовлена петля. Но возникла трудность. Вновь привели Ундахи Мандала. Только раскупорил он свои органы мудрости, как его спрашивают: «О, мудрейший, мы не можем затянуть петлю на горшечнике, он слишком худ и у него слишком тощая шея». На то Ундахи Мандал и мудрец, чтобы сразу же ответить на столь сложный вопрос. Он сказал: «Несчастные, вы не ведаете истины. Если в этом трудность, найдите самого толстого человека и немедля повесьте его там, где должен болтаться горшечник. Ведь кого-нибудь надо наказать?» Мудрец вновь попросил побыстрее закупорить его. Но вот беда. Самым толстым человеком в деревне был зять старшины. Делать было нечего. Пришло повесить толстяка. Нельзя же в конце концов не повиноваться мудрейшему из людей!

Народ хорошо выразил свое отношение ко всем теориям, призывавшим его отрешиться от мира и найти высшую мудрость, замкнувшись в себе самом.

Эволюция социальных идей буддизма С течением времени под влиянием социальных идей бытий, развернувшихся в Индии, в буддизме произошли значительные изменения. К I в. н. э. диктатура рабовладельцев приняла особенно жестокие формы. Длительные междуусобные войны сильно ослабили страну, подорвали ее хозяйство. Цари драконовскими мерами пытались задержать разложение рабовладельческих отношений. Теперь с особой силой стали поощряться те идеиные течения, которые с наибольшим рвением отстаивали права и «божественную» волю царя и высших каст. Такими течениями оказались наиболее мистические школы буддизма и джайнизма. Внутри буддизма возобладало крыло сторонников *махаяны*, проповедников субъективизма в философии, уныния и скептицизма в социальной области.

Правда, еще и в это время среди представителей социальной мысли буддизма встречались крупные мыслители вроде Нагараджуна, который признавал вселенную единственной реальностью, совпадающей с богом, стремился объяснить мир явлений как систему связей в сознании, которую трудно понять, но без которой, по

его мнению, нельзя жить. Идеалистическая по своему существу доктрина Нагараджуна не являла собою нечто вовсе новое в буддизме. Она лишь развila некоторые его стороны, особенно тесно связанные с доказательством всесилия духовной жизни человека в достижении нирваны. Однако и Нагараджуна не составлял исключения в полном переходе буддизма на позиции господствующих в индийском обществе того времени реакционных сил. Буддизм постепенно вырождался в откровенно идеалистическую, целиком религиозную проповедь и все теснее сливался с брахманизмом. Дело дошло до того, что буддисты восприняли идею брахманизма о бессмертии души и жизни ее в потустороннем мире, которую когда-то столь резко отвергали. Религия должна была выполнять роль устрашающей силы для непокорных масс. И буддизм взял на себя выполнение этой роли. Буддистские проповедники рисуют перед угнетенными массами картины «ужасающих видений» в потусторонней жизни, жестоких наказаний «за преступное прошлое и даже за мелкие слабости». Например, за чревоугодие грешник расплачивается мучениями в аду в течение сотен тысяч лет. Каждый день «чувственных наслаждений» отплачивается днем чудовищных страданий; за отказ в глотке воды путнику девушка сжигается на костре и т. п.

Подобное изображение ада и страданий в нем людей за земные прегрешения служило ту же роль, что и всякая господствующая религия: оно надевало на человека смирительную рубаху, страшными угрозами последующих наказаний стремилось превратить людей в покорных слуг имущих классов.

По мере того как буддизм превращался в официальную господствующую религию, Будда в Индии так же, как Конфуций в Китае, постепенно обожествлялся и превращался идеологами господствующих классов в самого обычного божка, который может причинять людям добро и зло, постоянно наблюдает за их дурными и добрыми делами и когда нужно, непрочь совершить какие-либо чудеса. Более поздние легенды уже приписывают Будде его чудодейственные перелеты через реки и озера, о сотворении из ничего большого количества сахара с тем, чтобы миряне могли снабдить им буддийских монахов, об исцелении ран одним лишь взглядом и тому подобную чепуху.

Все это, конечно, было весьма выгодно тем, кто создавал и насаждал религиозные догмы.

Буддийские общины и монастыри постепенно превратились в опору политической власти крупных землевладельцев. Элементы трезвого и здравого взгляда на общественные явления из буддизма были целиком вытеснены. В таком виде буддизм был не только не опасен для правящих классов, но и стал их идеологическим оружием и щитом. Слившийся с официальной религией индуизма, буддизм преследовал уже общую цель идеологии господствующего класса Индии — сохранить незыблемыми сложившиеся в стране рабовладельческо-кастовые порядки и вместе с тем привлечь под лозунги обновленной социально-религиозной доктрины широкие массы людей из высших и низших каст. Перед буддизмом встало задача: как принудить членов низших каст смириться с их бесправием, удержать их на социальном дне и вместе с тем облечь эту несправедливость в идеологию равенства, религиозной общности? Выполнение такого рода задач было трудным делом; но эти задачи были порождены временем, потребностями рабовладельческого общества, и буддизм взялся за разрешение этих проблем.

Для тех, кто верховодил в Индии в IV в. до н. э., ничего не было выгоднее, чем подобная идеология. Она намного уменьшала опасность массовых выступлений трудящихся против господствующих каст и обрекала их на беспрекословное смирение с их подневольной рабской долей. Не приходится удивляться поэтому столь быстрому принятию в лоно официальной идеологии рабовладельцев почти всех буддийских школ. Буддизм как система религиозных и социальных воззрений с большим усердием был поддержан господствующими классами древней Индии, а затем Китая, Японии, Тибета, Цейлона и ряда других стран. Историк буддизма Эдвард Конзе правильно отмечает, что «без поддержки царей и императоров был бы невозможен триумф дхармы по Азии»¹. Уже упомянутый нами Ашока разоспал своих миссионеров по многим странам. Скиф Канишка (78—103 гг.), правивший Северной Индией, был таким же ревностным покровителем буддийской религии, как и царь Ашока. Царь Кушана Кадфиз I (25—60 гг.) счи-

тал себя учеником дхармы. На монетах того времени изображались Будда и Зевс города Капица. Меры по укреплению буддизма принимали цари Гупта, правители Валабхи, Хардшавардхана (606—647 гг.), цари династии Пала в Бенгалии (750—1150 гг.) и многие другие. Упомянутый нами историк Э. Конзе удачно охарактеризовал причины поддержки буддизма правящими классами разных восточных стран: «Так как цель существования правителя заключается в том, чтобы править, остается несомненным, что их убежденность в духовной ценности буддизма является единственной или основной причиной их увлечения буддийской религией. Но каким же образом мог буддизм, внешне анархичный и склонный к другому миру, содействовать утверждению власти правителя над народом? Буддизм приносил не только тем, кто был не от мира сего, духовный мир, но также доставлял власть над миром тем, кто охотно хотел бы ею овладеть. Кроме того, вера в то, что мир неисправим и в нем нет подлинного счастья, заставляет умолкнуть всякую критику в адрес правления. Притеснения со стороны государственных чиновников могли частично рассматриваться как неотвратимое явление, сопутствующее нашему существованию между жизнью и смертью, а частично в качестве наказания за грехи прошлого... Кроме этого, спокойствие людей, которые считали этот мир не очень важным, не нарушалось нехваткой имущества, а легче править спокойным народом, чем недовольным и брюзгливым»¹.

На примере Ашоки мы видели, что не только в обосновании внутренней, но и внешней завоевательной политики индийских царей буддизм оказался весьма подходящим учением. Индийские самодержцы находили в учении буддистов о мировом правительстве поддержку и обоснование своих внешнеполитических, захватнических устремлений. В одном из буддийских текстов будущий мировой правитель изображается победоносцем, стоящим во главе своего войска, царем дхармы, одаренным семью сокровищами — колесницей, слоном, конем, алмазом, супругой, министром и генералом. У победоносца будет сго сыновей, храбрых героев, сокрушителей вражеских войск. Он завоюет весь мир.

¹ Edward Conze. Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung. Stuttgart, 1956, s. 68.

¹ Edward Conze. Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung. Stuttgart, 1956, s. 67.

Стремясь укрепить свою власть, многие властители восточных стран были заинтересованы в ее обожествлении в духе учения буддистов о мировом правителе. Уже в средние века правители на Яве, в Камбодже, на Цейлоне провозглашались представителями Будды на земле. Космополитический характер буддийского учения также немало способствовал его влиянию на правителей, стремившихся завоевать другие народы. Ведь буддисты провозглашали необходимость достижения человеческой истины вообще, каждым человеком независимо от государства, в котором он жил, от расы, касты, рода, имущественного положения. Его постулаты легко переносились поэтому из Индии в Грецию и Тибет, на Цейлон и в Японию, в Монголию и Китай.

**О ВЛИЯНИИ
БУДДИЗМА
НА СОВРЕМЕННЫЕ
РЕЛИГИОЗНЫЕ
ВОЗЗРЕНИЯ**

Если при своем зарождении и в первый период развития буддизм содержал ряд идей, сыгравших положительную роль в развенчании и подрыве влияния официальной реакционной идеологии

брахманизма, то современный буддизм, хотя и утерял в значительной мере свое бывшее влияние в Индии, все еще является большим тормозом в развитии культуры индийского народа, в его борьбе за упрочение национальной независимости и экономический подъем страны.

Постепенно в стране сложилось новое религиозное и философское течение—*индуизм*. В нем слились многие социальные и философские идеи буддизма и джайнизма. В какой форме выступает ныне индуизм, какие буддийские идеи живы в нем?

Для примера сошлемся на религиозный праздник в Кумбха Мела, который в 1954 году посетила делегация советских ученых. Выступления религиозных проповедников на этом празднике с изложением ряда индуистских и буддийских идей убедительно показывают ту роль, которую играют эти идеи в наши дни.

Один раз в 12 лет недалеко от города Аллахабада, там, где Джамна впадает в Ганг, располагается огромный лагерь паломников, прибывающих сюда со всех концов Индии для омовения в водах «священной реки». В эти дни (конец января — начало февраля) сюда собирается до 5–6 миллионов богомольцев. Лагерь распланирован и пересечен магистралями для транспорта. Для переправы на противоположный берег, где расположены шатры и

палатки богомольцев, сооружено четыре понтонных моста. Недалеко от места сбора богомольцев организовано нечто вроде центрального пункта управления празднествами. В лагерь проведено электричество; отдельные, наиболее посещаемые места побережья Ганга и Джамны радиофицированы. Весь лагерь разбит на районы, соответственно sectам и кастам, к которым принадлежат богомольцы. Внутри этих районов воздвигнуты огромные шатры, под навесом которых религиозные проповедники произносят речи.

Одновременно в лагере идет бойкая торговля различными товарами. Особенно активны аллахабадские торговцы, спекулянты, владельцы ремесленных мастерских и фабрик, собственники разного вида транспорта.

...Тончайшая густая пыль висела в воздухе. Огромные массы людей сидели или лежали на песке под палящими лучами солнца. Тела многих из них были разрисованы красками, а лица раскрашены белыми, красными, желтыми полосами и пятнами. Здесь же бродили верблюды, коровы, лошади, группами стояли слоны. На одном из участков лагеря разместились отшельники. Несколько сот человек под огромным натянутым тентом внимательно слушали проповедника, который читал отрывки из Рамаяны. В другом месте, под небольшим шатром, десять-двенадцать музыкантов, сидя на земле, исполняли на народных инструментах какую-то бравурную мелодию.

Советские ученые, посетившие праздник в Кумбха Мела, заинтересовались, кто же сейчас из религиозных проповедников пользуется наибольшей популярностью, к кому стекаются наибольшие массы народа; кто здесь является своего рода духовным наставником самих проповедников? Их проводили на другой конец лагеря, где под большим широким пологом богато украшенного шатра на шелковых подушках восседала группа наиболее известных проповедников. В центре сидел грузный старик с красными щеками и быстро бегающими глазами. Оказалось, что это один из наиболее видных индуистских религиозных проповедников, прибывших на праздник в Аллахабад,—махатма Хансдеви Авдхут.

Сидевшие на земле человек полтораста богомольцев освободили проход к проповеднику. Гости расположились прямо против краснощекого мужчины с большой

чалмой на голове и его советников, сидевших по двое по сторонам. Поджав под себя ноги, каждый уселся на ковре. Старик приложил руки к груди и произнес приветствие «намасте». Ему ответили тем же. Потом один из советских ученых спросил:

— Мы здесь видели массы паломников-богомольцев. Повсюду они собираются по 50—100 и 200 человек вокруг «добрых людей» и проповедников. Они с упоением слушают многочисленные речи в течение нескольких дней. Это же можно видеть и у вас в шатре. Не могли бы вы изложить нам хотя бы коротко основные идеи, которые вы излагаете паломникам?

Прежде чем был получен ответ, прошло довольно много времени. Оказалось, что старик не понимает по-английски. Гости же не понимали языка хинди. Пришлось вести двойной перевод: с русского на английский, с английского на хинди. Старик повернул голову сначала налево—к нему наклонились два старца; они пошептались несколько минут. Затем он склонил голову вправо к другим советникам. Когда это краткое совещание было закончено, старец произнес речь.

— Я вполне понимаю ваш глубокий интерес к обычаям и представлениям нашего народа. Мне хотелось заметить только, что я не придерживаюсь какого-либо одного направления в религиозном учении. Я не верую в новую веру, а раскрываю смысл религии. Люди от природы стремятся к счастью и совершенству, но почти никогда не достигают их. То, что я рассказываю и внушаю людям, дает им возможность достигнуть высшего блаженства. Обращаясь во вне, человек видит только страдания. Значит, не на этом пути он должен искать утешение. Надо познать лучшие стороны своей души, познать самого себя и постараться отвлечься от всего земного. Человек способен совершенствовать себя, т. е. свою душу. Когда он достигает в этом процессе полного отречения от окружающего, от земного, преходящего, несовершенного и погружается в себя, в свои мысли, в свою душу, только тогда он становится на истинный путь познания справедливости и радостей жизни. В процессе самосовершенствования человек проходит несколько ступеней. Не сразу он достигает совершенства и блаженства. Этот путь долг и подчас мучителен. Но в тот самый момент или период, когда человек, наконец, уразумел, что он со-

вершенное существо, что его душа очистилась от посторонних земных влияний, что он рад, счастлив и нашел в самом себе высшее утешение и блаженство, человек постигает божество и сливается с ним.

...Индийские ученые часто рассказывали о широком распространении подобных взглядов. Многие в Индии считают коренной проблемой мировоззрения вопрос об освобождении человека от незнания. Но некоторые индийские философы и религиозные проповедники вкладывают в эту формулу главным образом то, что человек совершенствует свою душу, распознает в ней все новые черты и потому становится свободным. Следовательно, путь подъема страны и улучшения жизни народа эти философы видят не в устраниении социального неравенства, не в овладении естественными законами природы, а в том, чтобы интеллектуально совершенствоваться, решительно отвлекаясь от житейских невзгод и якобы представляя испытывать влияние окружающей среды на свою душу и разум.

Когда слушаешь Хансдеви Авдхута, в сознании возникают другие мысли, другие слова. Это мудрые слова Тагора: до тех пор, пока наше сердце бьется каскадом в узком источнике нашего я, оно наполнено страхом, сомнением и скорбью—и тогда оно пребывает в неведении и не знает своей цели. В этих словах Тагора высказана глубокая мысль о том, что настоящий человек не может замкнуться в пределах собственной личности.

— А каким же образом человек определяет, что он уже достиг счастья и блаженства, что он уже соединился с божеством?—спросили Хансдеви Авдхута.

Старик улыбнулся, посмотрел тусклым взглядом поверх голов собравшихся и заметил:

— Это, по-видимому, знает только тот и только тогда, кто и когда достигает подобного блаженства.

Ответ был поистине достоин мудреца!

— Разрешите еще спросить вас. Мы побывали во многих крупных городах Индии, мы видели много бедных, обездоленных людей. Тысячи из них не имеют крова. На улицах Калькутты у многих вместо постели—тротуар, вместо пищи—отбросы. Неужели эти люди могут удовлетвориться своей несчастной жизнью и, лежа ночью на камнях мостовой, вообразить себя счастливыми, достигшими высшего блаженства? Как относятся к ваше-

му учению эти бездомные и голодные люди? Ведь не кто иной, как Мохандас Ганди говорил: «Для миллионов людей, которым приходится есть только раз в день, единственной приемлемой формой, в которой бог может появляться для них, это—пища».

Старик начал вновь совещание со своими мудрецами и минут через пять ответил:

— Мы делаем, что можем. Ежедневно мы раздаем бесплатное питание на 200—250 человек. А об остальных бедных и обездоленных, которых действительно много, должно побеспокоиться правительство... Счастье всегда достигается жертвой. Мирские стремления не обязательно делают людей счастливыми. Желание все большего и большего—источник несчастья. Счастье—не в одежде и не в больших домах. Каждый страдает и наслаждается соответственно карме...

Поблагодарив проповедника за ответы, гости сказали, однако, что советские люди придерживаются совершенно иных, прямо противоположных взглядов. Они считают, что люди могут и должны найти свое счастье и радость на земле. И не только каждый для себя, но все для всех. Поэтому они никак не могут согласиться с его взглядаами, хотя и весьма благодарны за сердечный прием и ответы на вопросы.

Газета «Нейшнл геральд» писала потом об этой беседе так: «Советские ученые имели интересную беседу с великим махатмой Хансдеви Авдхутом, но стало вполне ясно, что, хотя им было интересно обменяться взглядами и мнениями с махатмой, — вся делегация держится абсолютно противоположных ему точек зрения. Ученые сидели на корточках на полу... Хансдеви Авдхут беседовал с учеными вместе с Кескар Баба, отцом министра центрального правительства доктора Б. В. Кескара. Советские ученые сказали махатме, что они верят в то, что различие мнений и верований не будет служить препятствием к развитию взаимопониманий между нациями. Когда махатму спросили относительно его верований, последний ответил: «Различные народы идут по различным путям к одной и той же цели. Мы нуждаемся в спасении от невежества, так чтобы в будущей жизни мы могли быть освобождены от тела, погружены в божественное бытие, так чтобы мы приобрели высшее счастье. Мы не нуждаемся в дальнейшем рождении». Советские ученые обрати-

ли внимание на мысль махатмы о значении истины; и так как советские ученые также верят в истину, то они считают своим долгом сделать ясным во имя этой истины, что они держатся полностью других точек зрения; но что они благодарны за то, что махатма имел любезность ответить на их вопросы».

Приведенное здесь описание встречи советских ученых с религиозным проповедником, взгляды которого находились под сильным влиянием возврата джайнистов и буддистов, не требует особых пояснений. Если призыв некоторых древних философов Индии уйти от мирской жизни еще можно было рассматривать как протест против власти и идеологии брахманов, то эти же призывы, обращенные к народу во время борьбы за национальную независимость и свободу, за повышение материального благосостояния народа, звучат совсем по-иному.

**к вопросу о роли
социальной
теории буддизма
в истории
общественной
мысли**

Буддизм вызвал самые противоречивые оценки его роли в истории идеологической борьбы и социальных знаний. При этом выявились две в корне противоположные и одинаково неверные точки зрения на роль буддийского мировоззрения в истории социальной мысли.

Одни историки видят в буддизме провозвестника идеологии реакционной буржуазии и с этих позиций оценивают все буддийские представления об обществе, отождествляя ранний буддизм с наиболее махровыми реакционными буржуазными концепциями XIX—XX вв. Особенно старательно сравнивают они буддизм с националистической и волонтаристской идеологией Шопенгауэра, Бергсона и даже Ницше. Эти историки считают, что Артур Шопенгауэр реабилитировал догматы буддизма в противоположность идеализму гегелевской философии. Согласно-де Шопенгауэру и Будде, все побуждения приходят у людей от их желаний и страданий. Удовлетворение этих желаний в мире, в котором пребывает человек, является иллюзорным. Человеческая жизнь представляет собой бесконечную муку, конфликт и борьбу. Добродетели людей — это не что иное, как утонченный эгоизм, и только в чувстве симпатии индивид выходит из рамок эгоистической изоляции. Отсюда вывод — основы морали Шопенгауэра и Будды одни и те же. Характерно, что нигилистическое отношение к древнеиндийской фило-

софской и социальной мысли получило одинаково широкое распространение в трудах реакционных буржуазных авторов как на Западе, так и в дореволюционной России. Если такие прогрессивные историки идеологии Востока, как Щербатской, Васильев, Попов и другие, стремились объективно и точно передать достижения философской и социальной мысли народов Востока и во многом правильно подчеркнули положительные завоевания культуры восточных народов, то совсем иную позицию заняли в России всякого рода христианские богословы и мистики, занимавшиеся историей философии и религии восточных народов.

Типичным примером религиозно-идеалистического извращения развития социальных идей в древней Индии является объемистый двухтомный труд историка религии В. А. Кожевникова «Буддизм в сравнении с христианством». Приведя в этой книге большое число документальных данных о буддизме и тем самым восполнив в известной мере пробел в переводах буддийской литературы на русский язык, В. А. Кожевников остался, однако, на совершенно ложной позиции в оценке этого идеиного течения. Сущностью основных направлений философской мысли древней Индии эпохи джайнизма и буддизма он считает эклектизм, довольствование незаконченным и не-последовательным воззрением, агностицизм, скептицизм, нигилизм и софистику. Он сравнивает идеиную жизнь древней Индии VI—V в. до н. э. с alexандрийским периодом развития философии в древней Греции, указывая, что в Индии имело место такое же брожение умов, смешение элементарных понятий, хаос и нелепое нагромождение различных эклектических систем. Для богослова-историка как будто бы и не существовало ни школ чарвака и Макхали Госала, ни передовых идей древнеиндийского эпоса, запечатленных в Рамаяне и Махабхарате, ни политических идей эпохи царя Чандрагупты.

Идеалистическая историография, как правило, видела заслугу буддизма в том, что он якобы оказал мощное «воспитательное влияние» на индийский народ и сделал его высоконравственным. Основную ограниченность буддизма эти историки видят в недостаточном поклонении божеству, в отвержении идеи персонифицированного бога на манер христианского вероучения. Тот же В. А. Кожевников считал основной бедой буддизма его неспо-

собность расслышать или нежелание услышать «второго клича души человеческой, клича верующего во спасение благодатью божьей... В лице буддизма тварь забыла и отринула своего Творца и Промыслителя, поставивши на его место роковой, бессмысленный круговорот будто бы безначальных, слепых космических сил»¹. Взглядам В. А. Кожевникова явно противоречил реалистический момент в учении раннего буддизма, а именно круговорот «безначальных, слепых космических сил».

Подобные взгляды на мировоззрение раннего буддизма страдают неисторичностью и субъективизмом. Они игнорируют тот факт, что ранний буддизм выразил некоторые народные чаяния, демократические идеи и своим отрицательным отношением к делению общества на касты, критикой всесилия божества сыграл известную роль в разоблачении господствовавшей в древней Индии реакционной идеологии брахманизма.

Другие историки резко и по всем линиям противопоставляют буддизм господствовавшей в ту пору в Индии идеологии, объявляют буддийское учение революционным и считают, будто бы «взгляды Будды никогда не были превзойдены современной теорией»². Раздувая так называемую «реформаторскую» деятельность последователей Гаутамы, их оппозицию господствующей идеологии жречества, изображая учение буддистов о страданиях людей и путях освобождения от них как стремление революционным путем ниспрoverгнуть старые общественные отношения, эти историки сближают социальную доктрину буддизма с учением Маркса. Характерной в этом смысле является книга «История восточной и западной философии», изданная в Лондоне в 1952 году под редакцией С. Радхакришнана. В главе «Марксизм» («Философия действия») мы читаем: «Более чем за две тысячи лет до Маркса жил другой великий моралист, посвятивший свою

¹ В. А. Кожевников. Буддизм в сравнении с христианством., т. II, Петроград, 1916, стр. 754.

² Gough H. S. The Spirit of Buddhism. L., 1929, p. 477.

В другом месте этой книги мы читаем: «Буддизм может законным образом претендовать на то, что он материально, а в одном отношении и радикально революционизировал теорию жизни в Европе и поэтому можно с правом утверждать, что он был пионером и распространителем нового идеализма, который стал бродилом социальной жизни мира» (стр. 511).

жизнь делу человеческих страданий и их устраниению. Это был Гаутама Будда. Подобно Марксу, он также был вынужден отречься от богов и священных писаний и стать социальным бунтарем»¹.

Не говоря уже о том, что неправильно изображать Маркса — великого вождя многомиллионных пролетарских масс и гениального ученого «социальным бунтарем», все сравнение Маркса с Буддой не выдерживает критики. Неправомерность сближения идеологии рабовладельцев—буддизма с идеологией рабочего класса—марксизмом сама собою очевидна.

Ни признание буддизма революционной идеологией, ни тем более сближение его с марксизмом не имеют под собой никаких оснований. Факты нельзя опровергнуть, а они говорят о том, что буддизм, как и джайнизм, признавал священными принципы: 1) воздержание от всякой борьбы низших каст против своих угнетателей, смиренение и покорность по отношению к правящим классам; 2) уход от общения с внешним миром, поскольку в нем нельзя найти избавления от страданий; 3) поиски самозабвения, самопознания, раскрытие природы «я» вместо познания основ социального неравенства и несправедливости.

Если проповедники буддизма вступили по ряду вопросов в противоречие с традиционной религией брахманизма, то это отнюдь не говорит о том, что буддизм вышел за пределы идеологии имущих классов рабовладельческого общества. Это приходится отметить потому, что многие историки религии и общественной мысли древней Индии считают возможным изобразить буддизм идеологией, по всем вопросам противоположной религиозной фантастике Упанишад и брахманизма.

¹ History of Philosophy Eastern and Western. Ed. by S. Radhakrishnan. Vol. 2, 1953, p. 393. Подобной точки зрения придерживается и М. Рой. В книге «История индийской философии» он вопреки фактам и логике отождествляет буддизм с диалектическим материализмом.



СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИДЕИ КАУТИЛЬИ. АРТХАШАСТРА

АРТХАШАСТРА
КАУТИЛЬИ

Сравнительно недавно открытое и только в 1909 году опубликованное Шамашастри знаменитое произведение Каутильи Артхашастра вызвало не только целый поток исследований, посвященных древнеиндийской общественной мысли, но и во многом изменило взгляды современных ученых на политическую мысль древней Индии. Каутилья, известный также под именем Чанакья, был крупным политическим деятелем эпохи империи Маурьев.

Дж. Неру охарактеризовал Каутилью как большого ученого и человека, сыгравшего определенную роль в создании, развитии и сохранении древнеиндийской империи. «Чанакью, — пишет Неру, — называли индийским Макиавелли, и это сравнение до некоторой степени оправдано. Однако он был во всех отношениях значительно более крупной фигурой, превосходя Макиавелли как умом, так и делами. Он не был просто приверженцем царя, смиренным советником всемогущего повелителя. Образ его дает нам старая индийская пьеса Мудра Ракшаса, посвященная этому периоду. Смелый интриган, гордый и мстительный, никогда не прощавший обид и не забывавший о своей цели, не гнушавшийся никакими средствами, чтобы обмануть и победить врага, он держал в своих руках бразды государственного правления и смотрел на правителя скорее как на любимого ученика, чем на повелителя. Скромный аскет, простой в личной жизни, безразличный к блеску и пышности своего высо-

кого положения, он, выполнив свой обет и достигнув своей цели, хотел удалиться от дел, чтобы, подобно брахману, вести созерцательный образ жизни»¹.

Как главный советник и министр царя Чандрагупты, Каутилья принимал непосредственное участие в укреплении и расширении государства, в выработке его внутренней и внешней политики. Это объясняет ту практическую направленность знаменитого трактата Каутильи—Артхашастра, которая от начала до конца пронизывает это сочинение.

Основы «Науки о политике» (Артхашастра) были созданы Каутильей в последней четверти IV в. до н. э.² Произведение Каутильи преследовало цель наметить практические меры по расширению империи Маурьев, упрочить царскую власть, создать необходимый для рабовладельцев аппарат государственной власти, удержать в повиновении низшие касты. В трактате Каутильи имеется прямое указание на то, что составленная им «на основании учета всех наук и применения их на практике» книга должна служить руководством для царей, для их деятельности по составлению всякого рода правительственный документов.

Каутилья затрагивает в своем трактате почти все вопросы общественной жизни того времени. Здесь читатель находит пространные суждения об обязанностях и поведении царя, о роли и обязанностях его министров, о способах наблюдения за враждебными государствами, об управлении хозяйством, распределении земли, обя-

¹ Джавахарлал Неру. Открытие Индии. Изд. иностранной литературы, М., 1955, стр. 126.

² Советские историки пришли к выводу о более позднем времени написания Артхашастры. В IV в. до н. э. была, видимо, создана основа этого произведения. В последующем развитии политических знаний к основным положениям трактата присоединялись многочисленные дополнения. В. И. Кальянов, много лет посвятивший работе над переводом и объяснением Артхашастры, пришел к такому заключению: в Артхашастре имеются тексты, относящиеся ко времени династии Маурьев. «Возможно, что идея такого произведения, представляющего собою весьма сложный компендium политики, возникла действительно во времена Чандрагупты Маурья, когда появилась необходимость в организации прочной государственной власти для борьбы против чужеземного ига... И вполне вероятно, что основное ядро трактата возникло в школе Каутильи». («Вестник древней истории», 1953, № 3, стр. 207). В целом же трактат сложился, по всей вероятности, в первые века н. э.

занностях различных каст, методах осуществления внешней политики, ведения войны, заключения мира и о многом другом.

В исторической науке долгое время бытовали взгляды, согласно которым все политические мыслители и деятели древней Индии являлись отъявленными мистиками, неуклонными идеалистами, отречившимися от практической жизни, лишёнными чувства реальной, трезвой оценки общественных явлений. Индийская «мысль», пишет, например, Чеймблизс, — парит на крыльях размышлений далеко за пределами земного существования¹. Артхашастра в корне подорвала эти взгляды. Ее практически устремленный характер, постоянные ссылки на жизненный опыт, разрыв с предвзятыми этическими догматами говорили совсем о другом складе политического мышления индийцев древнего времени.

Основные идеи произведения Каутильи тесно связаны с предыдущей историей Индии. Так, например, в Артхашастре встречаются положения, схожие с содержанием указов предшественников царя Чандрагупты. Ныне исторической наукой точно установлено, что Каутилья при создании своего произведения опирался на значительное число документов политического характера из трудов своих предшественников. К сожалению, большинство этих документов осталось современной науке неизвестным. Исторической наукой вполне доказано, что труд Каутильи оказал мощное влияние на последующее развитие политической мысли в древней Индии. Такой знаток социальных учений древней Индии, как Эйянгар был совершенно прав, когда писал, что после жизни «Каутильи создались условия, в определенном смысле неблагоприятные для развития политической спекуляции. Необыкновенная глубина произведения Каутильи, практический характер, непоколебимая логика, игнорирование нравственных и религиозных стандартов, а также широкий круг охваченных в нем проблем... сочетались с подъемом могучей империи громадных размеров при Маурской и последующих ей династиях»². В последующий период истории древней Индии, отмечает Эйянгар, более уже не сложились столь

¹ Chambless R. Social Thought. From Hammurabi to Comte. N. Y., 1954, p. 123.

² Aiyangar K. W. Considerations on Some Aspects of Ancient Indian Policy. Madras, 1916, p. 35.

благоприятные условия для обобщающих трудов по социологическим и политическим вопросам.

В произведении Каутильи Артхашастра не рассматриваются вопросы социальной жизни так широко, как это можно было видеть на примере законов Ману. Главное внимание здесь сосредоточено на рекомендации мер, которые, по мнению автора трактата, должны повести к укреплению царской власти и государства, к завоеванию новых обширных территорий и упрочению царства в системе других стран.

Основы внешней политики государства В трактате Каутильи поставлены некоторые общие вопросы о характере жизни общества и причинах застоя и прогресса в жизни народов. Каутилья считает застоем в обществе такое состояние, при котором не наблюдается ни прогресс, ни регресс. Но и этот вопрос он рассматривает с точки зрения двух враждующих между собою государств. Он считает, например, что если застой в обществе носит временный характер и есть надежды на усиление и процветание страны, причем это усиление станет большим, чем у возможных врагов государства, то временный застой можно не принимать во внимание. Из этого общего положения знаменитый министр Чандрагупты выводил вполне определенные правила для взаимоотношений двух самодержцев: если они враждебны друг другу, находятся в равном положении и ожидают, что приобретут равное могущество и одинаковое количество богатств в равное время, то им следует заключить мир друг с другом.

У Каутильи все рассуждения о жизни народа, развитии хозяйства, как правило, подчинены внешним интересам государства. Обязанность царя—постоянно заботиться об усилении могущества своей страны. Царь должен так построить управление государством, чтобы никогда не была исключена возможность строить укрепления, воздвигать новые здания, прокладывать новые торговые пути, создавать новые деревни и плантации, разрабатывать рудники и строевые леса. Но, занимаясь всем этим делом, государь обязан внимательно наблюдать за подобными же работами своего внешнего врага.

Подчинение внутренних дел государства внешним отношениям с другими странами диктовалось, конечно, своеобразием обстановки того времени. При Чандрагупте были изгнаны из Индии греко-македонские завоеватели

и многие другие охотники до чужого добра, велась борьба за объединение многих мелких и разрозненных царств в одно сильное централизованное государство. Понятно, что и политическая идеология той поры не могла игнорировать этот основной вопрос для жизни империи Маурьев. Так оно и случилось. Каутилья сделал эти вопросы центральными в своем трактате.

Классифицируя различные формы и состояния внешней политики государства, Каутилья, пришел к заключению, что существует шесть основных форм такой политики. Соглашение между странами, при котором отношения между ними подкреплены залогами, Каутилья называет состоянием *мира*, прямые вооруженные действия государств он называет *войной*, бессразличие стран друг к другу—*нейтралитетом*, подготовление к будущей войне—*подготовкой к походу*, поиски помощи другого государства—*союзом*, а мир с одним государством и одновременную войну с другим—*двойной политикой*.

Однако, как это мы могли часто наблюдать в истории стран древнего Востока, политическая мысль того времени редко отрывалась от жизненных условий своей эпохи и почти никогда не устремлялась в заоблачные высоты умозрительных раздумий, чтобы оставить в покое насущные интересы страны и государства. То же самое мы наблюдаем и у Каутильи. Его классификация форм внешней политики имела практическую цель—дать известные рекомендации правителям страны о том, в каких условиях, какую внешнюю политику более целесообразно осуществлять, дабы добиться победы над врагом; а уже если победа невозможна—хотя бы устоять перед написком вражеских армий. По мнению автора Артхашастры, эти рекомендации можно свести к таким немногим пожеланиям: тот царь, который слабее другого, должен стремиться к миру с ним; тот, кто сильнее, должен вести войну; тот кто полагает, что никакой враг не может нанести ему вреда и в то же время он недостаточно силен, чтобы сокрушить своего врага, должен соблюдать нейтралитет; тот, кто имеет необходимые средства, должен готовиться к походу против своего противника; тот, кто лишен необходимых средств защититься, должен искать помощи и содействия у другого; тот, кто полагает, что необходима помощь для достижения цели,

должен заключить мир с одним и вести войну против другого.

Как видно из приведенных выше рекомендаций Каутильи, его мало интересовал вопрос о том, какой характер будет носить предстоящая война, справедлива ли она для данной страны. Основной упор делается на подготовку завоеваний независимо от того, с кем — врагом или другом — придется сражаться. Это своего рода пример политики некоторых древних царей и министров с «позиции силы». Ведь думает же Каутилья, что даже одно бряцание оружием и провозглашение политики, из которой явствует, что царь не желает мира, приводит в беспокойство и волнение его врагов, как бы могущественны они ни были! Даже во время мира основное внимание государство должно уделять подготовке к войне: только раскаленный докрасна кусок железа может соединиться с другим куском железа, говорит Каутилья, поясняя свою мысль о характере мира между двумя государствами. Что же касается более мелких царств, которые уже покорены, то с ними Каутилья советует поддерживать постоянный мир, ибо если раздражать царей этих стран, вызывать в них беспокойство и страх, то и малый царь, подобно огню, нападет на своего врага, и его поддержит при этом весь круг сочувствующих ему государств.

И опять-таки, взаимоотношения сильного и слабого государства должны строиться, по Каутильи, не на основе взаимной помощи, поддержки и равенства, а исключительно ради одной цели — получить надежную гарантию против неожиданного нападения группы малых стран на сильные государства, не допустить объединения этих стран, ибо в противном случае они могут превратиться в серьезного соперника.

Весьма любопытны идеи Артхашастры относительно поведения царя, находящегося между двумя могущественными государствами. В этом случае царю дают такие советы: он должен искать поддержки у сильнейшего из царей; или у того из них, на которого он может положиться; или же он может заключить мир с ними на равных условиях. Особенно большое внимание уделяет Каутилья тому, чтобы научить царя, как надо вовремя и умело использовать противоречия между более могущественными государствами и постараться поглубже вбить клин

между ними. Он советует настраивать одного царя против другого, сообщая каждому, что другой — это тиран. Каутилья стремится найти самые изворотливые и ловкие средства, выполняя которые можно, живя даже между могущественными странами, не только сохранить, но и укрепить свое положение. Вот, например, советы Каутильи: если страны будут разъединены, менее сильный царь может низвести каждого из более могущественных царей, либо бросившись под защиту двух царей ради защиты против непосредственного врага; либо, ведя двойную политику, заключить союз с одним из двух царей, чтобы вести войну с другим; либо приспособиться к обстоятельствам и вначале заключить мир, чтобы затем начать войну; либо завести дружбу с предателями и врагами своих врагов, старейшинами дикарей, которые имеют намерение за что-либо отомстить обоим могущественным царям; либо, наконец, притворясь близким другом одного из царей, ударить другого в наиболее уязвимое для него место, используя при этом врагов своих недругов и дикие племена.

Из этого мы можем заключить, что политика, разработанная Макиавелли в новое время, имела своих достойных предшественников в древней истории Востока.

Ведение беспрестанных войн Чандрагупты Каутилья и мир гуптой, его предшественниками и потомками, тот печальный урок из истории Индии, что во время войн часто опустошались и даже уничтожались целые царства, вынуждало политических деятелей и мыслителей того времени уделять исключительно большое внимание вопросу о взаимоотношении государств, вопросам войны и мира и находить пути, средства для сохранения территории своих стран. Каутилья как опытный дипломат, тонкий наблюдатель и политический мыслитель отчетливо понимал, что войны не вызываются какими-либо несущественными обстоятельствами, но связаны с определенными целями правительства. Войны не должны вестись ради войн. Они должны ставить определенные задачи, связанные с укреплением государства. Недальновидные политики, рассуждает Каутилья, могут вовлечь страну в такую войну, которая ослабит и разорит как само государство, начавшее войну, так и враждебную страну. В ходе войны необходимо учитывать все, что может принести победу: состояние воору-

женных сил и слабые стороны врага, умную стратегию и возможные ошибки противника, моральную способность населения выстоять в войне и возможность духовно разложить армию и население вражеского государства. По мнению автора Артхашастры, войны вести необходимо было ради защиты своей страны и разгрома врагов, но предпочтение следует отдавать мирной жизни¹. Если преимущества, извлекаемые из мира и из войны, равны, говорил он, следует предпочитать мир, ибо потеря власти, богатства, падение нравов всегда сопровождают войну и почти никогда мирную жизнь. Имеет преимущество перед войной и нейтралитет. Лучше всего для царя и страны получить возможность заниматься своими собственными делами. «Мир и труд являются основами благополучия», учил Каутилья. Трудом мы называем напряжение

¹ Представляют интерес рассуждения Каутильи о выгодах, извлекаемых из мирной политики. Как видно из приводимого ниже текста, условия мирной жизни государь должен использовать главным образом для ослабления и сокрушения внешних врагов; государь должен «иметь в виду следующее: (1) находясь в состоянии мира, я своими действиями принесу ущерб начинаниям врага, я стану вкушать великие плоды моих начинаний и использую также начинания врага; (2) или же, прикрываясь доверием (которое оказывается мне) в силу мирного договора, я буду применять ловкие меры, действовать тайно и подсыпать шпионов, этим самим я буду вредить начинаниям врага; (3) или же я привлеку для совершения моих дел людей, которые заняты в начинаниях врага, тем, что дам им возможность получить выгоду, сделав их труд легким, оказывая им помощь и облегчая подати; (4) или же враг, находясь в союзе с другим, обладающим подавляющей силой, достигнет того, что его начинаниям будет принесен вред; (5) или же имеется владетель, который воюет с ним (врагом) и вследствие этого ищет союза со мной; я устрою так, чтобы вражда их длилась долго; (6) или же враг будет причинять вред местностям (иного), который хотя находится в мире со мною, но меня ненавидит; (7) или же, терпя ущерб от врага народа его (т. е. другого враждебного государя), придет ко мне, и от этого будет преуспеяние в моих начинаниях; (8) или же (враг) терпит неудачу в своих начинаниях и находится в несчастье; он не будет нападать на меня, так как он должен будет направить свою деятельность в другую сторону; пользуясь этими двумя обстоятельствами, я достигну преуспеяния в моих начинаниях, находясь в мире; (9) или же, заключив мир с одним из врагов, я разобью окружение и благодаря этому получу в свои руки изолированного врага; (10) или же, привлекая на свою сторону врага путем оказания ему военной помощи, я буду возбуждать ненависть против него, когда он будет стремиться получить под свою власть круг государств, и добьюсь, чтобы он, являясь предметом ненависти, погиб именно благодаря этому. Имея такие виды, государь может добиваться преуспеяния мирным путем». (Артхашастра, стр. 294.)

сил для доведения до конца предпринятого дела. Наслаждение благополучием, заключающимся в использовании плодов работы, мы называем миром (или мирным благосостоянием)¹.

Но при всем предпочтении мира перед войной Каутилья ценил мир не сам по себе, а как бы вынужденный условиями и обстоятельствами. Он считал, что следует заключать мирный договор главным образом с равными или более могущественными царями. Здесь же он дает и необходимые пояснения: тот, кто ведет войну с царем более могущественным, оказывается в том же самом положении, что и пеший воин, борющийся со слоном; война равного с равным приводит обоих царей к гибели. Что же касается более могущественной стороны в войне, то царь, ее представляющий, подобно камню, поражающему глиняный горшок, непременно побеждает царя, менее могущественного.

Большое внимание уделяется в Артхашастре вопросам внутренней политики, укреплению аппарата царской власти.

**о государстве
и государственной
 власти**

Поскольку с населением общаются министры и чиновники царя, постольку, по мнению Каутильи, большое значение имеет подбор должностных лиц, назначаемых на государственные посты. Прежде чем назначить то или иное лицо на пост ministra или чиновника, царь обязан подвергнуть его целому ряду испытаний. Кто выдержал религиозные испытания, тот может использоватьсь в гражданских и уголовных судах; кто не поддался денежному соблазну, может быть назначен собирателем государственных доходов; кто во время искушения пренебрег страхом и проявил смелость, используется для личной охраны царя, а те, чьи характеры испытывались всеми видами искушений, должны назначаться главными министрами. В Артхашастре говорится: «Местный житель развитый, легко руководимый, искусный в ремеслах, прозорливый, умный, с хорошей памятью, ловкий, красноречивый, самоуверенный, искусный в ответах, одаренный предприимчивостью и храбростью, выносливый, честный, дружественно расположенный, устойчивый в преданности, доброжелательный, сильный, здор-

¹ Артхашастра, стр. 287.

вый, стойкий, неупрямый и нелегкомысленный, с приятным обращением, нессорящийся — это совершенный министр. Лишенные четверти и половины этих достоинств — это средний и плохой министры»¹. Но и министры не без греха. Люди, рассуждает Каутилья, по своей природе не постоянны и в процессе работы, подобно лошадям, проявляют изменения своего характера; поэтому и министры должны быть под наблюдением и ежедневно проверяться в процессе их работы.

Каутилья стремился к созданию сильного аппарата государственной власти. Он понимал, что законы, выработанные государством, могут оказаться мощным средством укрепления власти царя и рабовладельцев. Именно этим объясняется призыв Каутильи к царям, чтобы они не допускали «нарушения своего закона живыми существами». Только мир, в котором для каждой касты определен строгий порядок жизни, «процветает и не гибнет».

Каутилья же выработал целую систему мер по пресечению государственных преступлений со стороны чиновничества, воровства, аморального поведения, измены и т. п. Характерно такое рассуждение Каутильи: как невозможно не попробовать мед или отраву, оказавшуюся на кончике языка, точно так же невозможно для государственного служащего не отведать хотя бы немного из царских доходов. Точно так же, как нельзя обнаружить, пьет или не пьет вода рыба, плывущая под водой, так и нельзя обнаружить, когда берут для себя деньги служащие, занятые на государственной работе. Возможно разглядеть путь движения птиц, высоко летающих в небе, но не так-то просто выявить путь движения государственных служащих, имеющих какую-либо тайную цель. Однако это во все не означает, что не следует пресекать действия различных злоумышленников, нечестных чиновников. Каутилья рекомендует конфисковать у государственных служащих средства, приобретенные ими нечестным путем, переводить этих служащих на другую работу с тем, чтобы предотвратить преступления или «заставить их изрыгнуть то, что они съели».

Все содержание Артхашастры говорит о сильно обострившихся классовых противоречиях в стране.

Сравнивая внешние и внутренние трудности и бедст-

вия государства, Каутилья наиболее опасными считает внутренние. «Для государя, — пишет он, — (главным затруднением, бедствием) является смута внутренняя или внешняя. По сравнению с внешней смутой внутренняя смута является более зловредной...»¹.

Подобные высказывания Каутильи вполне объяснимы. Он понимал, что народное недовольство может свалить царя и сокрушить власть рабовладельцев. Ввиду этого большое число глав трактата Каутильи посвящено перечислению и объяснению мер, которые необходимо предпринимать царской власти против недовольных людей. Этот вопрос, видимо, настолько беспокоил Каутилью, что он вырабатывает самые подробные инструкции о способах слежки за должностными лицами, горожанами и сельскими жителями. В ход должны были пускаться угрозы и подачки, провокации и тайные убийства лиц, настроенных враждебно к царской власти. Людей, выступающих против царя, Каутилья советует заковывать в кандалы, отделять от жен и детей, на всю жизнь селить в рудниках, использовать на самой тяжелой подневольной работе². В общем, рабовладельцы и их государственная власть ни перед чем не останавливались в борьбе за упрочение своего господства.

Насколько опасались рабовладельцы любых проявлений недовольства и волнений внутри страны, как боялись они собственного народа, об этом хорошо говорит такой факт. Каутилья рассматривает в своем трактате благоприятные и неблагоприятные условия для нападения на внешнего врага. В этой связи он составляет специальный раздел трактата под характерным названием «Размышления о волнениях в тылу. Меры против волнений внешних и возникающих среди подданных внутри (страны)». Каутилья предполагает такую ситуацию: при подготовке к походу перед царем возникают две возможности; одна возможность — большая выгода, ожидаемая в ближайшем будущем от наступления на противника. Другая, одновременно складывающаяся возможность — небольшое волнение в тылу среди населения. Как поступить правителю в этом случае? Какую избрать политику? Для Каутильи нет никакого сомнения в ответе на такой вопрос. Неболь-

¹ Артхашастра, стр. 378.

² Там же, стр. 32.

шое волнение в тылу наступающего весьма опасно. Если даже складывается возможность получить большую выгоду в будущем, наступая на противника, ее можно утерять ввиду внутренних неурядиц. «Поэтому если в отношении получения выгоды впереди можно предпринимать действия при одном случае на тысячу, то при сомнении о волнении в тылу не следует выступать при одном случае на сто. «Ведь бедствия (вначале бывают столь незначительны), как острие иголки»—так гласит людская поговорка»¹.

Каутилья принадлежал к господствующему классу рабовладельцев. Он видел, что в основе господства кшатриев и брахманов лежит их экономическое могущество, их собственность на землю, рабов, постройки, скот. В рассуждениях на эту тему он шел так далеко, что не только связывал взаимоотношения и положение в обществе различных каст с размерами их собственности, но и отношения отдельных людей друг к другу выводил из того же принципа «добра и злата». Пока человек богат, живет в довольстве, «у него друзей не перечесть», но как только он теряет собственность, его покидают друзья, с ним перестают общаться, он выглядит, как «старое кладбище».

Каутилья не только понимал, на чем построены отношения между людьми и кастами того времени, но и проводил решительную политику по укреплению господства высших каст. Об этом свидетельствуют как разработанные им принципы взаимоотношения различных государств и народов, так и основы политики господствующего класса по отношению к низшим кастам. В Артхашастре правителям рекомендуется применять все средства против народного недовольства внутри страны. Таким же ясно выраженным классовым характером отличаются его предложения о применении законов государства к разным кастам. Как и в законах Ману, в Артхашастре рекомендуется налагать различные наказания за одни и те же проступки, совершенные представителями различных каст. Так, если в рабство продается несовершеннолетний из ариев и притом он не является рабом, то в случае, если он шудра, с его родственников, которые продали его, взыскивается штраф в 12 пана, если он вайшья—в

двойном размере, если кшатрий—в тройном. Однако если в рабство продается брахман, то продающий, покупатель и свидетели должны подлежать смертной казни¹.

Наличие большого числа земледельцев, ремесленников, торговцев рассматривается в Артхашастре как источник благополучия высших каст и признак богатства государства.

Рассуждая о сравнительной ценности земли и людей ее населяющих, Каутилья оправдывает ту политику государя, которая защищает людей, а не землю. «Сила государства состоит в людях,— рассуждает он.— Безлюдная же земля подобна бесплодной корове — что можно из нее выдоить?»²

В ряде работ по истории социальной мысли, изданных в последние годы в США и в Англии, политические идеи Каутильи всячески превозносятся и даже ставятся в пример и назидание государственным деятелям и дипломатам буржуазных стран. Используя рекомендации Каутильи, эти люди хотят получить прибыль не менее щедрую, чем ту, которую получали купцы Запада от продажи пряностей, драгоценностей и других товаров, вывезенных из стран Востока. Но, несмотря на все восторги, расточаемые подчас буржуазными историками политической концепции Каутильи, даже они при всем своем желании не могли сделать из первого министра Чандрагупты святого и пророка.

Если буржуазных историков восхищают в Артхашастре обоснование внешней политики государства, опирающейся на военную силу, и разработка системы мер по обузданию неимущих классов, то марксистская наука видит в этом лишь подтверждение одного из основных своих принципов о классовом характере всякой идеологии и о том, что социальные теории являются отражением условий материальной жизни общества.

¹ Советский историк В. И. Кальянов справедливо отмечал, что узаконение социального неравенства в Артхашастре наглядно показано в фактах, которые предписывают особые привилегии брахманству. Эти привилегии выражаются в том, что брахманам предоставляются земли, свободные от штрафов и налогов, брахманы должны бесплатно переправляться через реку, освобождаются от платы за перевоз и т. п. (Артхашастра, стр. 528.)

² Артхашастра, стр. 232.

Артхашастра — это ценный литературно-политический памятник, много дающий для понимания общественных отношений в древней Индии. Впервые в древнеиндийской социальной мысли с такой последовательностью в интересах господствующего класса — рабовладельцев, стремящегося к объединению разрозненных царств, были развиты идеи об укреплении государственной власти, о формах и путях осуществления внешней и внутренней политики правительства.



О ТЕОСОФИИ И ТЕОСОФАХ

ТЕОСОФИЯ В ДРЕВНЕЙ ИНДИИ

В многочисленных работах буржуазных, особенно английских, историков за последние годы общественные и философские взгляды, развившиеся в Индии в VI—I вв. до н. э. все чаще отождествляются с теософией. Буржуазные историки — англичане Арчер и Мюллер, американец Чеймбисс, немец Ольденберг, француз Шевалье признают некий спиритуалистический экстаз, религиозное вдохновение, веру в загробную жизнь, представления о таинственных потусторонних странствиях и перевоплощениях человеческой души основной особенностью древнеиндийских философских и социальных взглядов. Большинство перечисленных авторов, как и многие другие, считают, будто бы древнеиндийские мыслители были сплошь приверженцами теософии — особого религиозно-спиритуалистического вдохновения, которое роднило и сливало их с верой в потустороннюю жизнь и в возможность общаться с ней в действительной практической жизни. С этой целью при характеристике Вед, Махабхараты и Рамаяны подчеркивались главным образом мысли о жизни души после смерти человека и ее влиянии на современные и будущие поколения людей; в классических философских школах санкхьи, веданты, вайшешики, миманса, ньяя, йога отмечалось и раздувалось стремление к обоснованию божественного транса, экстаза, в которых человек якобы сливается с высшим духовным началом и познает все лежащее за пределами его повседневной жизни. В буддизме и джайнизме выдвигалась на первый план мысль о постижении некоего высшего начала и его тайн

в ходе духовного самоуглубления и самосовершенствования человека. Одним словом, древнеиндийские философские и социальные учения полностью растворялись в религиозных помыслах, изображались прямыми предшественниками современного религиозного исступления и сводились к теософии.

К большому сожалению, и в самой Индии нашлось немало приверженцев этого взгляда. В своей двухтомной «Индийской философии» С. Радхакришнан признает религиозные спиритуалистические мотивы основным содержанием большинства философских направлений, получивших развитие в древней Индии. «Преобладающей особенностью индийского духа, наложившего отпечаток на всю культуру Индии и определившего направление ее мыслей,—читаем в этой книге,—является склонность к спиритуализму. Спиритуалистический опыт — основа богатой истории культуры Индии... Вечное бытие бога—это всепроникающий фактор индийской жизни»¹. То же самое мы можем прочитать в его «Введении» к «Истории восточной и западной философии», где утверждается, будто грань, которая обычно отделяет философию от религии, не может быть четко проведена в условиях индийской действительности. Для индийских философов, отмечает Радхакришнан, основой является принцип мистицизма, согласно которому чувства не могут быть источником познания реальности. На примере философского учения чарвака, санкхьи и других школ мы уже видели, насколько неправильны подобные суждения о древнеиндийской философии.

Другой видный историк индийской социальной мысли Ауробиндо выразил эту мысль еще более четко. В книге «Основы индийской культуры» он стремится доказать, будто бы анализ «духовной субстанции интеллекта» позволяет разумному началу в индивидууме отождествиться с чисто духовным сознанием, «лежащим за пределами разума». «Эта концепция,— заявляет Ауробиндо,— лежит в основе социальной системы Индии». Автор предсказывает новый поворот Индии к спиритуализму: «Теософия с ее стройной системой старого и нового и призывом к древней духовной и психической системе познания

¹ С. Радхакришнан. Индийская философия, т. 1. Изд. иностранной литературы, М., 1956, стр. 29.

мира получила широкое распространение не только среди ее признанных adeptов. Несмотря на бесконечные насмешки и злословия, теософия в значительной степени способствовала распространению веры в карму, в перевоплощение, существование других сфер бытия, в эволюцию материализованной души через интеллект и психику...»¹

В данном случае нет необходимости приводить большее число фактов, говорящих об отождествлении древнеиндийской философской и социальной мысли с теософией. Важно другое: действительно ли можно свести историю социальных и философских идей в древней Индии к теософии?

Выше было показано противоречивое развитие социальной мысли Индии в рабовладельческую эпоху. Это развитие было сложным и многообразным. В системах брахманизма, буддизма и других не было недостатка в мистицизме и даже спиритуализме. Но во многих философских и социальных учениях древней Индии зарождалась и крепла прогрессивная мысль, явно враждебная религиозным воззрениям. Поэтому нельзя, не попирая факты, не искажая исторической правды, отождествлять древнеиндийские воззрения на природу и общество с оккультизмом, спиритуализмом, теософией.

Какую же тогда цель ставят те историки, которые так превозносят спиритуалистическую теософию в древней Индии?

Ответ может быть только один: возвеличивая и раздувая религиозно-спиритуалистические стороны во взглядах древнеиндийских мыслителей, эти историки, хотя они того или нет, стремятся изобразить современные религиозно-теософические течения в Индии закономерным результатом исторического развития индийской философской и социальной мысли, якобы вполне отвечающим духовному складу и всем традициям индийского народа. Что это действительно так, об этом говорит книга «История восточной и западной философии», изданная под редакцией С. Радхакришнана. В главе XX этой книги, написанной доктором П. Т. Раджу, мы читаем: теософическое общество, существующее ныне в Индии, внесло большой вклад в индийское возрождение; теософия помогла

¹ Aurobindo. The Foundations of Indian Culture. N. Y., 1953, p. 20.

«индусам сплотиться для борьбы против враждебного критицизма, отыскать величайшие элементы своей религии...» Автора особенно восхищает, что теософия якобы доказала «существование божественных учителей, сверхлюдей», называемых «Старшими Братьями рода человеческого». В общем, теософия вывела Индию на путь истинный. Так ли это на самом деле?

Какую действительную роль сыграл мистицизм, сливавшийся с социальными идеями брахманизма, мы показали ранее. Все учение брахманов о переселении и перевоплощении человеческих душ, все их воззрение на возможность общения человека с богом путем жертвоприношений и соблюдения «священных» ритуалов и традиций было подчинено одной цели — упрочению собственного рабовладельческого государства, сохранению кастового строя и всех тех привилегий, которые он дает им. Следовательно, ответ на вопрос о том, какую роль играла древнеиндийская теософия, ясен сам собою. Но этот ответ будет далеко не полным, если ограничиться ссылкой на социальную роль спиритуалистической теософии в древнее время. Чтобы ответ был более полным, необходимо обратиться также к «теории» и практике современных индийских теософов.

МЕЖДУНАРОДНОЕ ТЕОСОФИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО В МАДРАСЕ На одной из окраин Мадраса, у входа в большой парк, посетитель может прочитать надпись: «Теософическое общество. Правление. Мадрас».

Здесь расположена центр индийских теософов. Он насчитывает около 100 сотрудников, 33 тысячи членов в Индии и более 100 тысяч в других странах. Общество занимает ряд больших зданий, главное из которых представляет собою роскошно отделанный дворец, расположенный в центре великолепного парка с вековыми деревьями и многочисленными цветниками. Здесь же фруктовый сад, огороды. Парк теософического общества разбит у берега моря. Судя по крепкому высокому забору, которым обнесен парк и территория общества, посторонним сюда нет свободного доступа. Организатор теософического общества полковник американской армии Генри Стил Олькотт и другие знали, какое место выбрать под Мадрасом для такого общества. Полковник Олькотт посвятил свою жизнь тому, чтобы проникнуть через теософическое общество в

различные сферы индийской жизни и оказывать на них свое влияние.

Теософическое общество прежде всего приняло меры к безудержному возвеличению Соединенных Штатов Америки в глазах индийцев и других народов.

В «Истории» теософического общества можно прочитать любопытные признания: «Соединенные Штаты Америки явились главной ареной, на которой разыгралась современная драма оживления интереса и практики взаимообщения с другим миром...» Значит, все, кто желает установить связь с потусторонним миром, должны воспользоваться практикой Соединенных Штатов Америки и пойти к ним на выучку! Неудивительно, что на протяжении всей истории теософического общества его руководители совершали систематическое паломничество в США, где изучали практику общения с «потусторонним миром» и, очевидно, пополняли опустевшие карманы...

Через всю историю теософического общества проходит стремление его организаторов и руководителей скрыть от общественности и особенно от прессы истинные цели общества. В прошлом веке одна из организаторов теософического общества в Индии Е. П. Блаватская написала даже трактат «Секрет тайной доктрины» и основала, как говорится в «Истории» этого общества, «восточную, или тайную, школу теософии, чтобы воспитывать в практическом оккультизме тех, кто был готов затратить необходимые усилия в самодисциплине и высшем доверии друг к другу». Главарь общества полковник Олькотт издал трактат «Теософия, религия и тайная наука». *Тайная* — вот в этом-то вся суть дела! Если Олькотт, его сотрудники и последующие руководители общества преследовали, как они сами говорили, «общечеловеческие идеалы», — зачем же им делать тайными свои взгляды и создавать в Индии и других странах «тайные центры» для проповеди своего вероучения?

Тайный характер деятельности теософического общества в Мадрасе всегда вызывал подозрения прогрессивной общественности. Особые ее сомнения возбудил тот факт, что на одном из официальных заседаний теософического общества был обсужден текст-обязательство, которое должен давать каждый, кто вступает в ряды общества. Члены общества инструктируются руково-

водителями общества в их деятельности. В журнале «Теософист» в номере, опубликованном еще в июне 1881 года, имеется такой текст обязательства вступающего в члены теософического общества: «Я..., стремящийся стать членом Теософического общества, даю лично президенту и каждому, который является теперь или может быть принят в будущем в члены вышеупомянутого общества, мое торжественнейшее и святое обещание, что какая бы то ни была информация, связанная с законной философской работой или исследованиями общества, которая может быть мне известна как члену общества, с условием, что это не должно быть разглашено, я торжественно обязуюсь сохранять в секрете, не допуская никого под каким бы то было предлогом или под угрозой, или обещанием узнать тайну. О верном исполнении этого обещания я тем самым в присутствии этих свидетелей даю мое честное слово».

Значит, у теософического общества имеются скрытые, тайные цели, разглашение которых грозит членам этого общества преследованиями и репрессиями со стороны его руководителей.

Вполне понятно, что формально цели этого общества облечены в наукообразную, философско-религиозную форму. Так, в официальных документах теософического общества изложены три его цели: «сформировать ядро всеобщего братства человечества»; «способствовать изучению сравнительной религии, философии и науки»; «исследовать невыясненные законы природы и силы, скрытые в человеке».

За этими мудреными суждениями о всеобщем «братстве человечества», изучении религии и «скрытых сил» в человеке не трудно увидеть подлинный характер всей программы общества. Нельзя забывать, что теософическое общество начертало на своем знамени девиз—«всеобщее братство человечества»—в тот период, когда индийцы изнывали под чужеземным гнетом, когда каждому из них грозил бич английского надсмотрщика и пистолет британского офицера.

Нужно было потерять всякую совесть, чтобы проповедовать «братство» индийцев с ненавистными им поработителями.

Теософическое общество занималось проповедью мистики, особенно проповедью оккультизма и спиритизма.

Научные учреждения Индии и других стран в течение нескольких десятилетий разоблачали деятельность этого общества, не имеющего абсолютно никакого отношения к науке.

СОЦИАЛЬНАЯ ДОКТРИНА ТЕОСОФИИ Мадрасе, опубликовав изрядное число мистико-философских трактатов, никогда не утруждали себя доказательствами. Они требовали принимать все их постулаты на веру. Так, один из идеологов общества выдвинул положение о том, будто бы «физические и личные принципы человека подвержены процессу, называемому перевоплощением, цель которого—совершенствовать человека». Но какие доводы, доказательства приводятся в защиту этой ненаучной «теории»? Никакие. Этот же идеолог считает, что «его бессмертное Само, или Монада, является окончательным свидетелем длительного процесса эволюций, из которых оно и получает ясность и знания».

Почему же это «Само», или «душа», бессмертно? Где доказательства? Откуда видно, что ввиду вытащенной вновь на свет теософией идеи о «бессмертии души» человек получает знание? Не вернее ли предположить, что если бы мадрасские теософы американо-европейского происхождения не прошли соответствующей выучки и инструктирования в американских и других организациях, то их «бессмертная душа» почерпнула бы из «длительного процесса эволюции» нечто иное, чем она представляет собою ныне! Не вернее ли также предположить, что если бы люди не передавали в процессе развития труда и культуры свои познания из поколения в поколение, то любой человек, в том числе и самый теософический теософ, должен был бы приобретать все познания вновь, начинать историю съзнова, и никакая «бессмертная душа» не могла бы здесь помочь беде!

Но логика, здравый смысл и научные доказательства никогда не были уделом теософов. Они предпочитают не ставить таких вопросов и не отвечать на них.

В основе идеологии теософического общества лежит мысль о существовании потустороннего мира, с которым живущие ныне на земле люди могут поддерживать постоянную связь и воодушевлять себя при помощи общества с этими мистическими силами на какие-то поступки. Проповедники теософического общества назвали «этот

потусторонний мир «астральным» ввиду того, что ему якобы присущи «светящиеся качества атмосферы! Западноевропейские и американские теософы из Мадраса утверждают, что существа в этом «астральном» мире могут сообщаться и сообщаются посредством «некоторых способов с теми существами», которые все еще живут в нашем земном мире. Они признают общение с этим «астральным» потусторонним миром сутью познания человека. Но вот беда, с которой никак не могут справиться теософы: человек увлекся не потусторонним миром, а земным и стал строить города, улучшать земледелие, сооружать фабрики, заводы и железные дороги, т. е. по-настоящему овладевать силами природы. Каждый, кто не чужд жизни, здравого смысла, кто не чурается науки, видит, что в этом и состоит прогресс развития общества. Но «мудрецы» из теософического общества утверждают иное: «Когда человек начал вкушать плоды земного познания, на время взяла верх низшая сторона его природы». Следовательно, «плоды познания», исторический трудовой опыт людей выдаются теософами за «низшую» сторону человеческой природы; «высшей» же стороной его природы является оккультное «знание».

Здесь нет нужды подробно рассматривать этот современный обскурантизм. Он очевиден для каждого. Но одну сторону дела хотелось бы все же отметить.

Какие мотивы, какие подспудные истоки лежат в основе подобного рода воззрений, пропагандируемых мадрасско-американскими теософами? Их не так уж сложно раскрыть. Эти «теоретики» из теософического общества больше всего боятся самостоятельного экономического развития Индии, ее хозяйственных успехов, создания в Индии отечественной промышленности, транспорта, науки. Они проповедуют то же, что проповедовал американский минеролог Бэйтмен на 41-м Научном индийском конгрессе: сохранение экономической отсталости Индии и ее зависимости от Англии и США. Вот почему строительство заводов, улучшение транспорта и сельского хозяйства в Индии, т. е. «вкусение плодов познания и опыта» индийским народом теософы объявили торжеством «низшей стороны человеческой природы», а уход в «астральный» мир, т. е. сохранение экономической отсталости и зависимости страны от колониальных держав — торжеством «высшей» стороны природы человека! Хоть это и

глупо, зато выгодно тем, кому столь усердно служат теософы. Официально их интересы лежат в «астральном» мире. На самом же деле это очень земные и притом весьма корыстные интересы.

Каждый, кто заинтересуется историей и существом работы теософического общества, может перелистать несколько книг, опубликованных обществом. В этих изданиях часто рассказывается, что во время спиритических сеансов кое-кто из людей слышит беспричинные «звуки постукивания», доносящиеся из «астрального» потустороннего мира; это и является свидетельством вечного существования человеческих душ, которые дают о себе знать живущим ныне людям. Среди многочисленных хитросплетений, призванных «доказать» существование «астрального» мира и «бессмертие души», много-кратно встречается один пример — тот «кит», на котором зиждется вся аргументация теософов. Он настолько характерен для идеологии общества, что целесообразно привести его здесь целиком в том виде, как он изложен в одном из благочестивых изданий теософического общества. В Рочестере (США), где жила семья Джона Фокса, происходили удары и постукивания, в особенности вокруг личностей двух его дочерей, и Кэт в частности. Эти постукивания рассматривались как странные, непонятные и возможно зловещие знаки. Наконец, маленькая Кэт, одиннадцати лет от роду, постучала о спинку своей кровати и громко спросила: «Кто вы? Постучите столько же раз, сколько я». Ее стук был повторен. Эксперимент был проделан многократно. Число постукиваний без единой ошибки воспроизводил невидимый агент. Ключ найден! Постукивал дух. Это произошло в марте 1848 года. Эта дата и считается началом так называемого «нового духовного освобождения». Последовали другие, не менее важные, феномены. Внимание цивилизованного мира было привлечено к потоку сообщений о материализации духа и т. п., которые в большом количестве имели место в США и других странах.

И это все.

Следовательно, достаточно было маленькой Кэт, которой от роду 11 годков, спросонья пролепетать: «кто вы?», как все сооружение в защиту «астрального мира», все доказательства его реального бытия и возможности общения с ним были найдены.

Каждый здравомыслящий человек, не опутанный какой-либо «тайной доктриной» или «тайной организацией», мог бы сказать: ключ найден к развенчанию «теории» и практики теософического общества, к тому, чтобы вывести теософов на чистую воду.

«АСТРАЛЬНЫЙ МИР» И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ТЕОСОФОВ По многим фактам можно судить, что весьма часто выступления членов теософического общества встречались населением и общественностью Индии в штыки. Нередко проповедникам оккультизма прямо ставился вопрос: если вы поддерживаете такую тесную связь с «потусторонними силами», с «астральным» миром и эти силы столь могущественны, как вы утверждаете, если к вам являются всесильные представители «астрального» мира, которых вы называете с большой буквы «Мастерами», то почему они не окажут вам никакой помощи и не избавят вас от стольких разоблачений, которыми пестрит печать разных стран; почему во времена кризисов вашего общества к вам не приходит на помощь руководство «бесмертных душ»—этих «астральных Мастеров»?

Вопросы эти сильно подрывали мистическую пропаганду обскурантов-теософов.

Любопытен ответ на один из такого рода вопросов, ответ явившийся своего рода инструкцией теософам-пропагандистам, сформулированный Г. С. Олькоттом: это происходит потому, утверждает Олькотт, что «астральные Мастера» заняты духовной, а не практической сферой жизнедеятельности людей. Ответ поистине достоин теософии!

Из многоречивых писаний теософов можно выудить только один «аргумент» в защиту реальности потустороннего мира, не считая случая с «маленькой Кэт». Этот «аргумент» взят из описания одной из основательниц теософического общества Блаватской «метода» работы ее над книгой «Секрет тайной доктрины». Оказывается, Блаватской не приходилось рыться в книгах, работать в библиотеках и архивах для своего пухлого «исследования». Стоило ей вперить взор в одну точку и подумать: «ах, как бы хорошо в это место вставить две-три удачные цитаты», — как потусторонний дух-Мастер уж тут как тут и высыпает ей прямо на стол готовенькие цитаты и ссылки на источники! Не один студент и аспирант университетов многих стран попросил бы теософичку

познакомить его с мастером таких дел! При этом Блаватская уверяет: «дух» был так услужлив, что не только доставлял нужные копии книг, цитат, документов, но быстро и точно проверял ссылки автора на источники. Конечно, человеку в здравом уме трудно без улыбки читать признания Блаватской, но для характеристики уровня и типа этих людей здесь все же целесообразно привести выдержку из ее книги: «Я делала то, что может быть изображено как род вакуума в пространстве, окружающем меня, и фиксировала мой взгляд и мою волю на нем, и скоро сцена за сценой проходили передо мной, подобно последовательным картинам диорамы, или, если мне нужна ссылка или информация из какой-нибудь книги, я фиксирую мой дух как можно внимательнее, и астральная копия книги появляется передо мной, и из нее я беру то, что мне необходимо...» Она имела при себе лишь небольшую кипу книг, однако «Секрет тайной доктрины» изобилует ссылками. Временами она нуждалась в проверке этих ссылок и ухитрилась получать их с «быстрой и точностью говорящими, что здесь мы имеем дело не со сферой простого совпадения».

Из фактов истории теософического общества видно, что когда Блаватская, написав «Секрет тайной доктрины», послала свою рукопись некоторым ученым для просмотра ее, большинство из них отказались иметь какое-либо дело с этим «трактатом» и отправили рукопись обратно. Удивительно, как это дух-Мастер так активно помогавший теософичке сочинять сказки, не умудрился проделать гораздо более простую работу — принудить рецензентов почитать рукопись и дать на нее положительные отзывы!

Здесь нет нужды более подробно говорить о теософическом обществе. Хотелось упомянуть только, что общество не ограничивается проповедью обскурантизма. Его деятели не проходят и мимо политической жизни. Некоторые из наиболее известных деятелей выступали в качестве рьяных проповедников милитаризма и войн между народами. При этом деятели общества самого бога делали сторонником войны и прикрывались им, как щитом, выступали апологетами войны. Например, в «Краткой истории теософического общества», являющейся официальным изданием общества, написанной Ж. Ренс, говорится, что одна из виднейших деятелей общества

Анни Безант «полагала, что бог в войне, как и в мире, как средствами войны, так и мира всегда способствует совершенствованию человечества».

Такова «теория» и практика теософического общества. Очевидно, среди лиц, втянутых в общество, есть немало честных людей. Не о них идет здесь речь. Речь идет об идеологах и идеологии теософического общества.

Кому же служит теософическое общество в Мадрасе?

На этот вопрос без труда даст ответ каждый читатель.

Таким образом, если в древности спиритуалистическая теософия выступала своего рода идеологической опорой господства рабовладельцев, то в наше время она является идеологией империалистической реакции, идеологией стремящейся удержать народы в колониальном рабстве, отсталости и невежестве. Приведенные факты подтверждают, что современная теософия имеет немало общего с мистическими воззрениями далекого прошлого. Но «родство душ» былых и современных теософов вовсе не говорит о том, что теософия выражает склад, дух, культурные завоевания и традиции индийского народа. Оно лишь показывает, что современные реакционные «учения» находят известную опору в реакционных же идеях прошлого. Что же касается действительных завоеваний и прогрессивных традиций истории индийской философской и социальной мысли, то они выражены в материалистических учениях, передовых социальных идеях, направленных против кастового строя, социального неравенства и рабства, или в учениях, близких к ним. Именно эти идеи и учения глубоко выражают «дух индийского народа», именно на эти традиции опираются в борьбе за свободу и счастье своего народа современные передовые силы Индии.



ПРОТИВ БУРЖУАЗНОЙ ФАЛЬСИФИКАЦИИ ИСТОРИИ СОЦИАЛЬНОЙ МЫСЛИ В ДРЕВНЕЙ ИНДИИ

«ДРЕВНИЙ ИНДИЕЦ» Один из крупнейших знатоков истории о современной индийской культуры Ауробиндо попытался изложить то впечатление, которое

произведет современная Индия на древнего индийца эпохи Вед и Упанишад, если он перенесется в наше время. Увидав падение «с духовных высот в бездонную пропасть» во времена английского хозяйственника в Индии, он спросит себя: какая часть постигла великую цивилизацию древней Индии в руках его злополучных потомков? Он будет поражен, что при таком обилии духовных богатств, таком многообразии стимулов для дальнейшего роста и совершенствования они могли дойти до такого хаоса и бессилия. Вместо всемерного развития высоких идеалов индийской культуры они покрылись ржавчиной, плесенью, оказались на краю гибели. Он увидел бы, что его соплеменники цепляются за внешнюю форму и лохмотья прошлого, почти совершенно забывая о его благородной сущности. Каким малодушием показалась бы ему современная апатия, мелкие, разрозненные попытки к развитию философской мысли по сравнению с духовной мощью и светом героической эпохи Упанишад и великих философов того времени. Питомец благородной классической эпохи, с ее стремлением к познанию, научными достижениями, величайшим расцветом творческих сил в литературе и искусстве, он был бы потрясен глубиной последующего регресса, бедностью духа, неподвижностью, слепым повторением, шаткостью, твор-



ческой инициативы, длительным периодом бесплодия в искусстве и застоя в науке. Его опечалил бы резкий переход к невежеству, отсутствие древней силы воли и почти добровольный отказ от сопротивления. «Великая древняя цивилизация, сочетавшая в себе гибкость и власть, стократно вознаграждавшая за принесенные во имя нее жертвы, уступила место беспомощности, которая безропотно переносит вторжение внешних сил, бремя испытаний и была лишь способна на случайный слабый отпор. В течение некоторого периода потеря веры и самоуважения достигла таких масштабов, что индийские мыслители пытались даже совершенно отказаться от древних идеалов и духа, заменив их чужеземной, импортированной культурой»¹.

Конечно, древний индиец увидел бы в современной Индии не только разложение и упадок. Особенно не смог бы он прийти к такому заключению, всмотревшись в дела своих соотечественников после изгнания английских захватчиков из его страны и развития Индии на пути национальной и государственной независимости. Но вопрос, поставленный индийским ученым, не лишен основания. Каждый, кому дороги в Индии интересы своего народа, поставил бы такой вопрос.

Каковы же причины того, что Индия—страна много вековой древнейшей культуры—утратила затем свое влияние, могущество и попала во власть своих лютых врагов—английских колонизаторов?

Буржуазные историки в целях оправдания колонизаторской политики империалистических стран выдвинули несколько «теорий», объясняющих своеобразие развития Индии в последние столетия.

Наиболее излюбленной «теорией» идеологов колониализма является та небылица, будто бы причиной современной отсталости и бедственного положения народов Индии является узость и убогость индийской социальной мысли и вообще неспособность народов Востока к какому-либо самостоятельному творчеству без помощи Запада. Особенно много потрудились в области фальси-

¹ Aurobindo. The Foundations of Indian Culture. N. Y., 1953, p. 35.

фикации истории культуры Индии реакционные английские, французские и американские «исследователи».

Основной тезис, который разными путями стараются вдолбить в головы своих читателей и особенно индийских читателей буржуазные историки, состоит в том, будто бы в силу особых свойств индийского народа он не способен к самостоятельной жизни и самостоятельному творчеству, а потому надо в нем самом, в его характере искать причины всех несчастий, обрушившихся на него. Поскольку подобные «исследователи» выполняют этим классовый заказ и им требуется доказать недоказуемое, они оперируют с историческими фактами скорее как ловкие жонглеры, нежели ученые, перевертывая вверх дном всю историю индийского народа.

Так, небезызвестный реакционный американский философ-субъективист Ральф Тайлер Флюэллинг еще в 1951 году опубликовал статью «Столкновение и примирение культур», полную измышлений о том, будто Восток отличается от Запада инертностью, отсутствием индивидуальной инициативы, безразличием к личной свободе и т. д. Автор уверял даже, что «пассивность восточного человека сделала из него жертву идеологической и политической тирании на столетия». Все положительное в индийском крестьянине, рабочем и интеллигенте взято от Запада, от Америки и Европы, уверяет Флюэллинг, все, что есть отсталого и убогого, создано национальной историей Индии и является неотъемлемой чертой индийского национального характера.

В 1952 году в Париже под обманчивым названием «Драма индийской независимости» была издана книга монаха ордена капуцинов некоего Ивона. Ирон не только отрицает разумность представления странам Азии государственной самостоятельности, но считает ее вредным и преступным делом. Капуцин, написавший эту книгу, должно быть, уверяет свою паству, что он служит Богу. Но поистине более безбожно лживой книги, наверное, нет на свете! Потерявший всякую честь и совесть капуцин, как и его американский собрат, все «добродетели» находит в людях Запада, а все «пороки»—в людях Востока. «Нездоровый элемент», якобы заложенный в индийском населении, только потому и не погубил жителей Востока, пишет монах, что Восток подвергся «западному влиянию»,—«в этом одна из самых больших мило-

стей, оказанных Индии богом». И так как, по лживой теории капуцина, индийцы имеют «непостоянный характер», то «Индия всегда была инертной жертвой иностранного господства».

Ивон и Флюэллинг лишь выразили общую линию идеологии современных колонизаторов, суть которой состоит в «доказательстве» той абсурдной мысли, что народы Востока на веки вечные должны оставаться в рабской зависимости от империалистов, так как-де без них они пропадут, сгинут со света.

Не требуется особого труда, чтобы доказать, что положения буржуазных историков и философов об инертном характере индийского народа являются злостной клеветой и фальшивкой. Как было показано выше, индийский народ много веков самостоятельно строил свое государство и создал великие материальные и культурные ценности, достойные великого народа. Буржуазные идеологи скрывают, что не западные колонизаторы, а именно коренное население страны создало те материальные и духовные богатства, которыми законно гордятся все честные индийцы. Сколько самобытности, сколько талантов и ясных умов в этом народе и как могут и должны еще развернуться его могучие силы, когда страна залечит раны, нанесенные ей колонизаторами, когда народ избавится от всякого угнетения и сможет целиком воспользоваться плодами собственного труда!

Фальшиво изобразив древнеиндийских мыслителей людьми, утерявшими веру в жизнедеятельность своего народа, в силу человеческого действия и разума, буржуазные историки явились вместе с тем авторами чудовищного обмана европейских читателей своих книг о причинах отсталости современной Индии и бедственного положения ее народа. Созданная ими «теория» неполноценности народов Индии имеет служебную роль. Прогрессивный индийский историк С. А. Данге справедливо писал об использовании истории английскими правителями Индии с целью «деморализовать участников растущего освободительного движения, создать у руководителей народа некий психоз, убедить их в том, что Индия, ее народ не принимали никакого участия в мировой истории, которую двигали вперед другие древние и высоко развитые государства, и убедить их, будто бы все, что нам известно из индийской истории, может служить

только лишним доказательством того, что Индия и ее народ обречены находиться под властью чужеземных захватчиков. Англичане доказывали, что на это обрекают индийцев и географические условия, и климат, и вся их культура. Этот тезис совершенно всерьез «обосновывают» составители «Кембриджской истории Индии», например Фрезер и авторы многих других работ¹. Подобные «теории» буржуазных историков призваны оправдать политику империалистических государств, их стремление сохранить свое господство там, где они еще хранят, удержать и закрепить свое влияние там, откуда их изгоняют восставшие народы. Что это действительно так, об этом говорит такой характерный факт.

о действительном влиянии колонизаторов на жизнь и культуру народов Индии В 1954 году в Индии состоялся очередной всеиндийский научный конгресс, на который были приглашены делегации ученых из многих стран. Были там представители и от США. На одном из пленарных заседаний конгресса с докладом о минеральных запасах земного шара выступил американский «специалист» Бэйтмен. После обзора запасов минералов на разных континентах нашей планеты и характеристики использования этих запасов в двадцатом веке Бэйтмен заговорил об Индии. Он рассуждал о запасах железной руды и каменного угля, нефти и цветных металлов, леса и минеральных удобрений. У Бэйтмена был заранее подготовлен текст выступления, но он отложил в сторону записки и с большим темпераментом распространялся о том, что индийский народ почти не приступил к использованию своих природных богатств. Ему и не надо этого делать. По всему было видно: дай этому человеку волю — и он до последнего грамма отберет у народа его достояние, ценности, лежащие в недрах земли. Бэйтмен говорил о «естественности» распределения ролей между различными державами в добыче и переработке минералов: одни державы — издавна промышленные, это, например, Соединенные Штаты, Англия, Германия, Франция; другие же издавна поставляли сырье, это — страны Азии и Африки. Бэйтмену и ему подобным хотелось бы

¹ С. А. Данге. Индия от первобытного коммунизма до разложения рабовладельческого строя. Изд. иностранной литературы, М., 1950, стр. 24.

держать экономически зависимые страны в своем подчинении, а те страны, которые стремятся избавиться от этого подчинения, заставить путем политических манипуляций и прямого вмешательства в дела других народов придерживаться так называемого «естественного» распределения ролей в мировом хозяйстве.

Бэйтмен говорил о крайне тревожном положении с минеральными ресурсами в Соединенных Штатах Америки. Он приводил многие цифры, показывающие, как быстро истощаются там запасы нефти, каменного угля, цветных металлов и многих других полезных ископаемых. Он указывал на опасность, которая грозит Соединенным Штатам, если и впредь минеральные ресурсы этой страны будут истощаться с такой быстротой. Бэйтмену, как и его хозяевам, конечно, нет дела до того, что каждая страна желает использовать свои природные богатства прежде всего для благосостояния своего народа. Идеи колониализма пронизывали все выступление американца. Главная мысль этого выступления состояла в том, что таким странам, как Индия, нет смысла создавать собственную тяжелую и перерабатывающую промышленность. По его мнению, это — бесцельное занятие, поскольку такая промышленность уже создана в других странах, например в Соединенных Штатах. По существу, Бэйтмен призывал: давайте разделим обязанности и труд — вы, индийцы, добывайте минеральные ресурсы, а мы, американцы, будем их у вас брать, перерабатывать и снабжать готовыми товарами вашу страну и другие страны.

Индийский профессор, прослушав речь Бэйтмена на конгрессе, заметил: «У нас в Индии есть древний поучительный рассказ на эту тему из Хитопадеши—«Полезных наставлений»: «На длинной дороге к Удджани расстет большое дерево пиппала; там жили гусь и ворон. Однажды, в летнее время, какой-то усталый путник, положив возле себя лук и стрелы, уснул под деревом. Вскоре сошла с его лица тень дерева. Гусь, заметив, что солнечный луч достиг лица путника, из жалости распустил крылья, и тень снова упала на лицо путника. Путник в глубоком сне раскрыл рот. Ворон, который по своей природной злобе не переносит чужого счастья, испустил в его рот нечистоту и улетел. Путник вскочил, посмотрел на вершину дерева, увидел гуся, пустил в него стрелу, и

тот упал мертвым. Потому я говорю: не нужно жить в общении со злым». Разве Бэйтмен, прибывший к нам на конгресс, не напоминает поведение ворона?!

Английские историки в этом вопросе вполне согласны со своими американскими коллегами. Любопытно в этом смысле рассуждение такого крупного английского историка, каким является Арнольд Тойнби. В своих лекциях, прочитанных в 1952 году на тему «Мир и Запад», он подробно излагает взгляды Мохандаса Ганди на нежелательность и даже вредность технического прогресса для современной Индии. По мнению Тойнби, Ганди отчетливо видел, что огромные массы хлопка, выросшего в Индии, из которого пряли и ткали в Ланкашире, вновь возвратятся в Индию в качестве готовых материалов, что запутает Индию с Западным миром в прочную сеть, которую трудно разорвать, ибо нити из индийского хлопка превратятся в стальные оковы. Ганди увидел, рассуждает далее Тойнби, что если бы индуисты стали носить одежду, сделанную западными машинами на Западе, они скоро стали бы применять эти же самые западные машины в Индии для тех же целей. Как только индийцы научатся тратить свое рабочее время на производство западных работ, они станут тратить свой досуг на западные развлечения и в конце концов обнаружат, что приобрели западные души и перестали быть индийцами. Отсюда, делает вывод Тойнби, Ганди призывал своих соотечественников «спасти индийские души», ударив топором по корням роскошного западного дерева. Тойнби считает, что Мохандас Ганди не только не ошибался, отвергая необходимость технического прогресса для Индии и создания отечественной промышленности, но был гениальным ясновидцем и пророком. Тойнби, как и Бэйтмен, полагает, что для Индии нет ничего лучшего, как навсегда сохранить свою вековечную экономическую отсталость¹. Об этом же пишет и профессор Пенсильванского университета США Норман Браун. Он считает, будто бы в экономическом отношении Индия весьма далека от того, чтобы развить свои промышленные возможности².

Следовательно, позиция американца Бэйтмена — не ис-

¹ Toyne A. The World and the West. L., N. Y. 1953, p. 22—23.

² Brown N. The United States and India and Pakistan. Cambridge, Mass (USA), 1953, p. 2.

ключение. Она весьма характерна для идеологии колонизаторов на протяжении всего последнего столетия. Английские монополисты не только проповедовали, но и проводили в жизнь эту политику в Индии и других странах. Трудом, потом и кровью индийского народа английские фабриканты, банкиры и торговцы раздули свое промышленное производство. Полмира заставляли они работать на Британскую империю. Империалисты и поныне из всех сил стремятся сохранить свое господство в колониях и влияние в слаборазвитых странах. В этом и состоит действительный смысл всех «теоретических» упражнений современных реакционных историков и философов, возводящих черную клевету на индийский народ и на все народы Востока.

Что же касается «благотворного» влияния Запада на Восток или точнее—колонизаторов на народы колоний, то об этом идеологам буржуазии лучше бы помолчать. Население Индии почти двести лет смело боролось против английских колонизаторов. Оно всеми силами сопротивлялось их «благодетельному» «западному влиянию». В. И. Ленин писал, что в «Индии туземные рабы «цилизованных» английских капиталистов как раз в последнее время причиняют неприятное беспокойство своим «господам». Нет конца тем насилиям и гому грабежу, который называется системой английского управления Индией. Нет нигде на свете... такой нищеты масс, хронической голодающей населения. Самые либеральные и радикальные деятели свободной Британии... превращаются в качестве правителей Индии в настоящих Чингисханов, которые способны санкционировать все меры «успокоения» вверенного населения, вплоть до *сечения* политических протестантов!»¹ Английский публицист Брейлсфорд указывает в своей книге «Порабощенная Индия», что из всех причин бедности Индии основной является политика Англии на протяжении ее господства в Индии. Еще в пору укрепления английского владычества в Индии Маркс писал о бедствиях, причиненных Индии британцами, как о самых страшных в истории этой страны. «Страницы истории господства англичан в Индии,—отмечал он,—едва ли говорят о чем-либо, кроме разрушения; их созидательная работа едва заметна за грудой

развалин»². Об этом же свидетельствует Дж. Неру: «Вся идеология этого владычества была идеологией «народа господ» и господствующей расы, и структура правительства была основана на ней; идея господствующей расы заложена в империализме. Эта мысль не была защищена; она была провозглашена властителями в недвусмысленных выражениях. Но еще убедительнее слов были те дела, которые их сопровождали, и поколение за поколением, год за годом Индия в целом и каждый отдельный индиец подвергались оскорблению и унижению, а также презрению. Нам говорили, что англичане—раса владык, сам бог даровал им право управлять нами и держать нас в подчинении; если мы протестовали, то нам напоминали о «тигрином нраве расы владык». Как индийцу мне стыдно писать обо всем этом, ибо подобные воспоминания причиняют боль и еще большую боль причиняет то, что мы так долго мирились с этим унижением. Я скорее предпочел бы любое сопротивление, каковы бы ни были его последствия, лишь бы наш народ не примирялся с таким обращением»³. Впрочем, некоторые буржуазные историки, например Арнольд Тойнби, и сами признали, что «конкретные соприкосновения между индусами и жителями Запада были многочисленными и наше западное железо глубоко вонзилось в душу Индии»³.

Таково действительное влияние английских колонизаторов на Индию. За все время своего владычества в Индии английские империалисты не признавали индийцев людьми, они не разрешали им появляться в общественных местах, отелях, пользоваться наравне с белыми городским транспортом, вывешивали объявления, запрещающие индийцам бывать в определенных частях города, парках, садах, музеях и т. д. Каждый, кто знает о безмерном горе миллионов индийцев, горе от нищеты и векового унижения, горе от безрадостного детства, убеждается в преступных действиях английских колонизаторов. В Калькутте нам пришлось слышать, как один индийский профессор, указывая рукой на тысячи людей, устраивавшихся на ночлег на каменных мостовых города, сказал: «Пусть

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 9, стр. 225.

² Джавахарлал Неру. Открытие Индии. Изд. иностранной литературы, М., 1955, стр. 349.

³ Тоупбее А. The World and the West. L. N. Y., 1953, p. 34.

будут прокляты навеки английские колонизаторы, эти изверги-поработители, принесшие столько страданий и бедствий моему народу!»

И после всего этого идеологические наемники английских и американских монополистов смеют считать влияние англичан в Индии «благотворным», ставить Запад в пример Востоку, чернить великий свободолюбивый и талантливый народ Индии!

**ПРОТИВ БУРЖУАЗНОЙ
ФАЛЬСИФИКАЦИИ
ИСТОРИИ
СОЦИАЛЬНОЙ МЫСЛИ
ДРЕВНЕЙ ИНДИИ**

Особенно много поусердствовали идеологии империалистической буржуазии в очернении и фальсификации истории древнеиндийской социальной мысли. Им надо было во что бы то ни стало «доказать», будто сама история Индии, ее общественно-политические и философские воззрения подготовили почву для превращения страны в колонию империалистов и тем «поглубже» обосновать претензии колонизаторов на хозяйствование в странах Азии. Но так как доказать это, опираясь на факты истории, невозможно, то была предпринята целая кампания извращения истории индийской социальной и философской мысли.

В 1950 году в Чикаго вышел в свет объемистый коллективный «труд» американских историков и социологов «Введение в историю социологии». Уже в первой главе, названной «Древняя и средневековая социальная философия», издатель книги и автор главы Гарри Элнер Барнес воспроизводит ту распространенную в западноевропейских кругах ложь, будто бы писатели Востока древних времен «благодаря своему социальному окружению не сумели выработать яркие, оригинальные обобщения о происхождении и сущности социальных учреждений». Без всяких доводов, исходя из предвзятого неприязненного отношения к культуре народов Востока, Барнес разлагольствует о том, что социальная мысль народов Востока «спорадична, отрывочна, неорганизована» и не является результатом тщательного систематического исследования¹. Нельзя так же согласиться с историком социальных учений древности Швейтцером, который сводит всю индийскую философию и социальную мысль к отрицанию мира и жизни. Считая, будто бы сущностью всех направлений социальных учений Индии является безгра-

ничный пессимизм, утеря человеком веры в свое настоящее и будущее, Швейтцер приходит к заключению о том, что эти учения «рассматривают бытие, познаваемое человеком на собственном опыте и развивающееся, как нечто бессмысленное и приносящее страдания, и потому требуют отказаться от всякой деятельности, которая ведет к сохранению и упрочению существующей жизни». Швейтцер относится отрицательно к тому, что в истории индийской философской и социальной мысли значительное место занимают материалистические тенденции и прогрессивные веяния. Признав, что в истории индийской мысли был не только мистицизм, но и другие связанные с наукой и духовной жизнью народа направления, автор заключает: «Только мистика соответствует идеальному мировоззрению. Всякое иное мировоззрение является по своему типу незавершенным и неразумным»¹. В этом же духе высказывается французский историк Жак Шевалье: индийская философия «индифферентна к разрешению проблем и даже к самому объекту мысли и в этом ее коренное отличие от всех западных учений»².

Английский историк А. Гау считает всю индийскую философию плодом незрелого закостенелого ума индийцев, следствием «неполноты индийского характера», порождением мудрецов «низшей расы» и «варварского общества»³, американец Е. Тилли отождествляет ее с мифологией⁴; известный специалист по истории идеологии Востока Г. Циммер отрицает за индийской философией всякое познавательное значение, а великим ее достижением считает «открытие души» как вечной сущности сознания и организма человека⁵. К религии же сводил философию стран Востока крупнейший немецкий индолог П. Дейссен. В своей шеститомной «Всеобщей истории философии», три первых тома которой посвящены Индии, он пытается обосновать ту мысль, будто в истории индийской философии, как и вообще на Востоке, нет никакой противоположности между религией и философией. Упанишады,

¹ Schweitzer A. Die Weltanschauung der indischen Denker. München, 1935, ss. 1, 7.

² Chevalier J. Histoire de la pensée. La pensée antique. P., 1955, p. 40.

³ Gough A. The Philosophy of the Upanishads and Ancient Indian Metaphysics. L., 1882, p. 6.

⁴ Thilly E. A. History of Philosophy. N. Y., 1914, p. 3.

⁵ Zimmer H. Philosophies of India. N. Y., 1956, p. 31.

¹ An Introduction to the History of Sociology. Chicago, 1950, p. 4.

санкхья, ранний буддизм целиком укладываются, по его мнению, в религиозную идеологию. В мистицизме, в признании иллюзорности мира коренится, по Дейссену, родство всех важнейших систем философии, созданных в разные времена, в разных странах¹.

Каждый, кто серьезно, без предвзятых идей изучал историю индийской общественной мысли, не только пришел к противоположным выводам, но и был глубоко возмущен столь произвольным истолкованием смысла общественных воззрений древних индийцев. Незачем говорить о том, что приведенные высказывания буржуазных историков социальной мысли находятся в вопиющем противоречии с фактами. Здесь можно прежде всего опять сослаться на великого индийского мыслителя Тагора. Конечно, отрицать нельзя, пессимистические идеи и в общественных теориях и в философии древней и современной Индии можно встретить нередко. Однако многие индийские писатели резко выступали против тех, кто в своих мрачных пессимистических предсказаниях видел смысл всего течения жизни в том, что она идет к своему концу, к смерти. Неверие в жизнь, стремление окрасить ее в один серо-черный цвет и посеять в умах людей безнадежный взгляд на мир, вызывающий панику и неуверенность, никогда не встречал поддержки среди основных слоев населения Индии. Тагор, например, знал Рамаяну, как никто другой. Но изучая это замечательное произведение, он вовсе не видел смысла идеологии Рамаяны в пессимизме. Наоборот, он считал, что жизнь в ее целом никогда не принимает смерть всерьез. Жизнь, по Тагору, смеется и пляшет, строит, собирает и любит перед лицом смерти. Только тогда, когда мы выделяем один отдельный факт смерти, мы замечаем его пустоту и смущаемся. Мы теряем тогда облик целой жизни, частью которой является смерть. Это то же самое, что смотреть на кусок платья в микроскоп; он представляется сетью; мы смотрим на широкие просветы и теряемся в воображении. Но истина в том, что смерть не является конечной действительностью. Она выглядит черной, как небо выглядит голубым; но она не омрачает существования, совсем как небо, которое не оставляет своего отпечатка на крыльях птицы. Более того, Тагор признавал

¹ Deussen P. Allgemeine Geschichte der Philosophie. Bd. I, Abt. 3, Lpz., 1920, s. 116 и след.

жизнь источником всего — вечного потока обновления. Появление и исчезновение явлений — это волны, ходящие по морю, но жизнь не прекращается; она не знает ни начала, ни конца в своем вечном потоке.

Своей богатой и древней историей индийский народ всему миру доказал способность к творческому, самостоятельному развитию. Но идеологам колониализма выгодно возложить вину за страдания, бедствия индийцев на них самих и отвести тем самым народный гнев от настоящих виновников отсталости Индии.

Для чего буржуазным историкам философской и общественной мысли надо было свалить в одну кучу все тенденции, направления и школы индийской общественной и социальной мысли? По какой причине они выбирают за борт материалистические и естественнонаучные направления в индийской философской мысли, прогрессивные реалистические концепции в области социальных идей, оказавшие плодотворное влияние на духовное развитие многих народов Востока и Запада? Какую цель преследуют они, пытаясь принизить, обеднить и выставить в дурацком колпаке великие достижения духовного развития народов Индии? Ответ на эти вопросы может быть только один: очернить и признать развитие философской и социальной мысли в Индии этим людям необходимо для того, чтобы доказать неспособность народов Востока к самостоятельной жизни, к самостоятельному политическому, научному и духовному творчеству и тем самым оправдать и обосновать «ведущую роль» Запада по отношению к Востоку, защитить и подкрепить рухнувшую политику колониального закабаления восточных народов. Чем же иным, как ни приведенными выше соображениями, можно объяснить высказывания Жака Шевалье и подобных ему историков о том, будто бы индийская мысль никогда не была способна «к росту, обогащению и прогрессу», не была в состоянии «объединить истину и жизнь»? Впрочем, Жак Шевалье и сам приоткрывает завесу спекулятивной тайны своих рассуждений об индийской культуре, крайне сожалея о том, что индийской философии не хватает «единого и всеобщего бога христианства, единственного основанного на разуме и реальности, единственного покровителя на пути в Бесконечность»¹.

¹ Chevalier J. Histoire de la pensée. La pensée antique. Р., 1955, p. 46—47.

Колонизаторы и их идеологи тоскуют о падении влияния христианства и почитания культа бога в странах Востока. Еще бы! Ведь колониализм всегда имел своим пособником и идеологическим орудием религию и ее христианско-католических растлителей народа—многочисленные оравы миссионеров. Теперь наступает конец не только экономическому и политическому, но также и духовному порабощению народов Востока со стороны всякого рода новых и старых колонизаторов и их рьяных помощников—религиозно-идеалистических проповедников в рядах и без оных.

Реакционные историки и философы, взявшиеся обличить действия колонизаторов, выискивают не только «общие черты» прошлой индийской мысли, якобы определившие последующее развитие страны. Они пытаются найти в истории Индии и конкретных виновников всех несчастий, обрушившихся на индийский народ. Как это ни дико, но некоторые из них с серьезным видом утверждают, что причиной потери Индией независимости был не кто иной, как сам Будда! Этому вообще нельзя было бы поверить, если бы англичанин Е. Б. Хэвелл не издал книгу «История арийского правления в Индии». В этом произведении черным по белому написано: причина того, почему такая богатая и древняя страна, как Индия, была завоевана иноземными захватчиками, лежит в идеализме Будды и его последователей! «Индо-арийское государственное устройство основывалось на принципе, что правое—могущественно, или, как сказано об этом в Махабхарате, «небеса концентрируются в этике государства». По мнению Хэвелла, этот этический принцип буддизма вызвал «слабость человеческой натуры». Индийцы стали пренебрегать защитой своего государства. В результате произошло «падение индо-арийского правления под нашествием других племен...»¹ Агрессивные и прожорливые чужеземные войска наводнили плодородные долины Индии.

Подобные ненаучные взгляды английских историков получили известное распространение. И даже такой индийский историк, как Г. С. Гоур, с восторженной симпатией относящийся к древней индийской культуре, не устоял против измышлений английских историков. В кни-

ге «Дух буддизма» он видит в распространении буддизма одну из основных причин, подготовивших покорение Индии чужеземцами.

Как об этом было уже сказано выше, брахманистская и буддийская проповедь смиренния и покорности духовно разоружала народ, ослабляла его силы и волю к борьбе с классовыми врагами внутри страны и с чужеземными завоевателями. Но надо потерять всякое чувство меры и отречься от исторических фактов, чтобы учением Будды объяснить иностранные завоевания в Индии. Для буржуазных историков Будда — это лишь удобный прием, ширма. На самом же деле этим приемом они хотят доказать, будто бы индийцы сами виноваты в том, что над ними двести лет глумились англичане, грабили и опустошали их страну. Не будь-де в Индии философии пессимизма, не появись там Будда и его учение, индийцы не впали бы в кабальную иностранную зависимость, не пребывали бы в состоянии крайней отсталости, не мирились бы со своей горькой участью. Незачем говорить о том, что подобные взгляды настолько же противоречат подлинной истории индийского народа, насколько они соответствуют интересам его поработителей.

Некоторые английские историки, объясняя причины крушения английского господства в Индии, видят их в незнании англичанами истории страны, над которой они так долго властвовали. Если бы английские правители в Индии, пишет Хэвелл, «лучше понимали индийскую историю, катастрофу можно было бы свести к минимуму или даже совсем избежать ее»¹.

Мистер Хэвелл глубоко ошибается. Если бы английские колонизаторы даже превосходно знали индийскую историю, они испытали бы ту же самую участь, т. е. были бы изгнаны индийским народом из своей страны. Впрочем, колониалистские насильники и не могли знать подлинную историю индийской культуры. Она их мало интересовала. Недаром столько небылиц они создали об истории этой культуры.

**О ВЛИЯНИИ
СОЦИАЛЬНЫХ ИДЕЙ
ДРЕВНЕЙ ИНДИИ НА
ДРУГИЕ СТРАНЫ** В трудах ряда западноевропейских и американских буржуазных историков древняя Индия изображается не только дикой страной, ничего не давшей мировой культуре, но и страной, развивавшейся изолиро-

¹ Have11 E. B. The History of Aryan Rule in India. L., p. XIV

¹ Have11 E. B. The History of Aryan Rule in India. L., p. VII.

ванно, без каких-либо существенных связей с другими народами и государствами. В этих связях признавался только один факт — нашествие чужеземных армий на территорию Индии.

Современная передовая историческая наука опровергла эту концепцию. Социальная и философская мысль древней Индии, зачатки научных знаний, опыт ремесленников и земледельцев, зодчих и ваятелей, ее религия и язык сами испытывали многостороннее влияние со стороны культуры Китая, Греции, Ирана, скифских народов и в свою очередь оказывали влияние на общественно-философскую мысль и культуру этих народов.

Особенно многосторонними были культурные связи и взаимное влияние Индии и Китая. Уже со времен Ашоки, в связи с развивающейся торговлей, отношения между Индией и Китаем становятся все более постоянными. Купцы, специальные посланники, ученые, буддистские проповедники, писатели Индии и Китая прокладывают путь для более систематического экономического и культурного общения своих стран. Индийские историки отмечают, что такие связи продолжались в течение тысячи лет. Люди из Индии, направлявшиеся в Китай, как и китайцы, стремившиеся достигнуть Индии, путешествовали по суше через пустыню Гоби, равнины и горы Центральной и Средней Азии и через Гималаи. «Это был долгий, тяжелый путь, полный опасностей. Много индийцев и китайцев погибло в пути, а в одном источнике говорится, что погибло 90 процентов этих паломников». Другой, морской путь, лежал «через Индо-Китай, Яву и Суматру, Малайю и Никобарские острова... Буддизм и индийская культура были распространены по всей Центральной и Средней Азии...»¹ Дж. Неру передает такие факты: в начале новой эры (67 г.) до Китая добрался индийский ученый Кашьяпа Матанги, который и поселился там. После него Китай посетили ученые Индии Буддабхадра, Джинабхадра, Кумараджива, Парамартха и многие другие. Индийские ученые привозили с собой древние санскритские рукописи, изучали китайский язык, оказывали влияние на литературу, религию и социальную мысль Китая. Начиная с VI—VII вв., общение индийских и китайских ученых и философов становится постоянным.

¹ Джавахарлал Неру. Открытие Индии. Изд. иностранной литературы, М., 1955, стр. 199.

Однако это общение не привело к развитию в Китае и Индии тождественных социальных идей. Даже буддизм, получивший широкое распространение в Китае, приобрел там своеобразные черты, во многом утеряв основную догму об отречении от мира и достижении нирваны. В Китае получили преобладание более реалистические направления социальной и философской мысли.

Общеизвестны факты общения древнегреческих мыслителей с наукой и философией стран Востока, в том числе и Индии. Демокрит путешествует по Египту и Персии, а Пифагор, Солон, Платон побывали в других странах. Аристотель обращался с просьбой к Александру Македонскому раздобыть данные о состоянии научных знаний в Индии. Скептик Пиррон умер в Индии, находясь в войсках Александра. Греческий наместник в Индии Селевк, поддерживавший тесные отношения с Чандрагуптой, имел при индийском царе своего посла Мегасфена, составившего содержательное описание Индии той поры. Царь Ашока посыпал своих представителей во многие страны Средиземного моря и к македонским царям. Известно, что уже позже неоплатоник Плотин (204—270 гг.) побывал на Востоке, где изучал произведения индийских мыслителей. Имеются данные о значительном влиянии Упанишад на идеологию раннего христианства. На основании фактов, которыми располагает современная наука, можно предполагать о значительном влиянии индийской мысли на древнегреческую.

Во всяком случае, даже приведенные факты опровергают точку зрения тех буржуазных историков, которые рассматривают древнюю Индию и ее культуру в полной изоляции от других стран, приписывая затем индийским мыслителям древности все грехи, которые только могли быть созданы их фантазией.

* * *

Богата и разносторонняя культура древней Индии. Разнообразны и содержательны социальные идеи, развитые выдающимися представителями ее народов. Много тысячелетий былся талантливый, трудолюбивый индийский народ в поисках путей улучшения своей жизни. Большой многотрудный путь был пройден им в этой сугробовой борьбе. Не сложись столь неблагоприятно внутренние и особенно внешние условия жизни индийского

народа в последние столетия, ныне, опираясь на свою многовековую культуру, огромные природные богатства, большое население, талантливость и трудолюбие народа, Индия представляла бы одну из могущественных и развитых стран мира. Но, заложив основы культуры раньше многих других народов, индийский народ не смог затем полностью воспользоваться результатами собственного исторического развития. Ему мешали в этом не только укрепившийся в стране кастовый строй, но и английские колонизаторы, огнем, мечом и голодом истреблявшие многие тысячи индийцев, сознательно поставившие цельувековечить свое жестокое господство в Индии, ослабить, обессилить эту страну, насадить в индийском народе дух покорности, безволия и рабства.

Но как об этом прекрасно сказал Рабиндранат Тагор, «цивилизация никогда не может держаться на людоедстве в какой бы то ни было форме». Не могло удержаться в Индии и людоедство английских захватчиков.

Оправдывая свое хищничество в Индии, английские идеологи и политики обычно ссылались на «низкую культуру» индийцев, которых надо-де было приобщить к европейской цивилизации. Но подобной клеветы на индийский народ теперь уже никто не верит. «Разве Индия до того, как она стала подвластной колонизаторам, имела низкую культуру? — говорил Н. С. Хрущев. — Напротив, если сравнить индийскую культуру с культурой колонизаторов, то высокая культура Индии имеет более глубокие корни, уходящие в глубь веков. Об этом свидетельствуют многочисленные памятники древней культуры Индии, которые созданы талантливым и трудолюбивым народом Индии. Колонизаторы надолго задержали развитие индийской экономики и культуры, обрекали народ на нищету и голод»¹.

Середина двадцатого века, особенно его пятидесятые годы, войдет в историю общества многими великими событиями. Среди этих событий громадное значение имеет нарастающее пробуждение народов Азии и Африки, их мужественная борьба за свою национальную независимость и свободу. В освободительном движении принимают участие сотни миллионов людей труда, до сих пор изнывающие под страшным игом империалистов-

колонизаторов. Этот процесс широкой всенародной борьбы против иностранных угнетателей привел к выдающимся результатам.

Встав на путь самостоятельного развития и завоевав право самим строить свои государства, такие страны, как Индия, Бирма, Индонезия, Объединенная Арабская Республика, Ирак и многие другие, получили возможность приступить к ликвидации былой экономической отсталости, двинуть вперед культуру и науку.

Среди современных прогрессивных индийских политических деятелей, ученых и философов широко распространено убеждение, что каждая нация, каждый народ имеет историческое и социальное право на вполне самостоятельную жизнь и творчество ради благосостояния народа, право идти по тому пути, который подсказывают исторические традиции, опыт народа, объективные возможности и перспективы его борьбы. История многообразна и противоречива, она не повторяет по шаблону во всех странах одно и то же. Она движется по пути прогресса — к социализму и коммунизму. И в этом смысле все нации имеют одно великое будущее, а все народы — право на материальное благосостояние, процветание и счастье.

Как бы ни было противоречиво сочетание старого и нового в современной Индии, законы истории неумолимы и в своих коренных чертах одинаковы для всех стран и народов. Еще существуют и могут проявляться и даже временно торжествовать пережитки старого, пережитки «глупости и безумия». Но они не могут одержать верх над новым, над созидательными, прогрессивными народными силами. Им, и только им принадлежит будущее.



¹ «Правда» от 5 августа 1958 г.

ПРИЛОЖЕНИЕ I

СОЦИАЛЬНЫЕ УЧЕНИЯ ДРЕВНОСТИ И СОВРЕМЕННЫЕ ФИЛОСОФЫ ИНДИИ

СОЦИАЛЬНЫЕ ИДЕИ ДРЕВНЕЙ ИНДИИ В НАШЕ ВРЕМЯ Вряд ли можно назвать еще такую страну, в которой так прочно и во многом сохранились бы в наше время философские и социальные идеи, получившие развитие две и более тысячи лет тому назад. Конечно, теперь не так часто можно встретить ортодоксальных буддистов, джайнистов или представителей идеологии брахманизма. Но многие идеи этих течений философской и социальной мысли живут в современном буддизме, в идеологии индуизма, в различных школах философского идеализма. С другой стороны, в Индии все более возрастает роль, значение, влияние материалистической философии, особенно диалектического и исторического материализма. Представители материалистической философии в современной Индии во многом опираются на древние традиции передовой философской и социальной мысли своей страны.

Эти факты нашли свое отражение в издаваемой в Индии историко-философской литературе, во все возрастающем внимании большого числа индийских философов к марксистско-ленинской философии, в острых дискуссиях и спорах, которые ведутся в наши дни в индийских университетах, институтах культуры, на страницах периодических изданий. Поездка Н. С. Хрущева во главе советской правительственной делегации в Индию в ноябре—декабре 1955 года вызвала еще больший интерес к Советскому Союзу, к марксистско-ленинскому мировоззрению, на теоретической основе которого народы СССР достигли всемирно-исторических успехов в строительстве коммунистического общества.

Установившиеся в последние годы прочные дружеские связи между учеными, деятелями культуры Индии и Советского Союза помогают и философам наших стран ближе ознакомиться со взглядами друг друга. Поездка ряда делегаций советских ученых в Индию, встречи с философами этой страны были полезными для взаимного изучения истории философских и общественно-политических взглядов как народов Индии, так и Советского Союза.

В какой же связи находятся взгляды различных философов современной Индии с древнеиндийскими философскими и социальными учениями? На этот вопрос не может быть дано однозначного ответа. В Индии имеется большая группа философов, опирающихся в своей деятельности на передовые материалистические традиции своего народа. С этих позиций было написано за последние годы немало книг. Однако появилось гораздо больше изданий по вопросам истории философии, в которых устанавливается прямая преемственность отдельных течений современной индийской философской мысли с идеалистическими школами древности. Примером этому могут служить «Индийская философия» С. Радхакришнана, «Основы индийской культуры» Ауробиндо, многотомное издание Калькуттского института культуры «Культурное обозрение Индии» и многие другие издания.

В настоящей работе не ставится цель всесторонне проследить связи современных социальных и философских идей с древнеиндийскими учениями. Здесь мы рассмотрим лишь один пример такой связи, показывающий, как важно для понимания современной общественной мысли знакомство с философскими и социальными идеями далеких от нас времен. Мы приведем запись беседы советских ученых с философами Калькутты зимой 1954 года по некоторым вопросам философской и социологической науки¹.

ИНСТИТУТ КУЛЬТУРЫ В КАЛЬКУТТЕ

Калькуттский институт культуры объединяет представителей местной интеллигенции, главным образом профессоров университета и колледжей. Многие его члены—религиозные люди. Будучи своеобразным добровольным обществом, Институт культуры регулярно собирает сессии, на

¹ Далее воспроизводится запись этой беседы. Хотя соображения индийских философов воспроизводятся кратко, но такого рода запись дает возможность поставить в связь многие мысли философов Калькутты с идеями их предшественников.

которых заслушиваются доклады и проводятся дискуссии по вопросам науки, философии, культуры и религии. Почти все иностранные ученые, побывавшие в Калькутте, выступали с лекциями в этом обществе.

Невдалеке от центра города, на довольно тихой улице, расположен небольшой двухэтажный дом, в котором Институт культуры проводит свою основную работу. Здесь же находятся библиотека, зал для заседаний и дискуссий, комнаты для работы ученых, а также нечто вроде секретариата института.

Профессор Харидас Бхатагхарма, под редакцией которого в 1953 году вышел третий том «Культурного обозрения Индии», посвященный современной индийской философии, пригласил всех присутствовавших принять участие в беседе по вопросам философии.

Члены общества глубоко интересовались постановкой философского образования в Советском Союзе, изданием философских книг и переводами философской литературы, опубликованной за рубежом, тиражами этих изданий и многим другим. Когда они узнали, например, что некоторые книги по общественным наукам издаются в Советском Союзе тиражом в 100—200 тысяч, а иногда даже и миллионными тиражами, они были не только удивлены, но и отнеслись к этому с некоторым недоверием.

— А кто же читает эти книги? Зачем потребовалось издавать книги по общественным наукам столь большими тиражами? — спросил один из индийских ученых.

— Дело в том, — последовал ответ, — что в СССР поставлена цель вывести современные научные знания широко за пределы институтов, лабораторий, специальных учебных заведений и приобщить к ним самые широкие слои народа. Рабочие и крестьяне Советского Союза стремятся стать людьми высокообразованными и культурными. И дело не только в таком желании. Общество, строящееся в Советском Союзе, развивается по научно обоснованному, глубоко продуманному и в деталях разработанному плану. В основе этого плана лежит научная общественная теория — марксизм-ленинизм, которая ясно указывает, в каком направлении будет развиваться общественная жизнь и что народ должен делать, чтобы улучшить свое материальное благосостояние и поднять культуру. Советское общество строится всем народом и строится вполне созна-

тельно. Осознание трудящимися законов развития природы и общества есть необходимое условие дальнейшего экономического и культурного развития советской страны. Поэтому ученые СССР стремятся каждый в своей области сделать достоянием народных масс новейшие достижения естествознания и общественной науки, а Советское государство принимает энергичные меры, к тому, чтобы эти достижения науки стали известны и доступны всему населению.

— Однако, если такими большими тиражами распространяются философские и другие научные книги в вашей стране, то ведь это должно означать, что распространяется одна точка зрения, одна философская система. Но разве могут быть одинаковыми взгляды различных людей? Разве есть такие общие проблемы, которые приемлемы для всего населения, для всех социальных слоев общества?

— А почему вы сомневаетесь в существовании таких общефилософских проблем и в возможности придерживаться всему обществу одинаковых философских убеждений, если эти убеждения опираются на науку, проверены практикой жизни народных масс, историческим опытом предшествующих поколений, и если эти массы поняли, что у людей труда в жизни одна цель, что их не разделяет более социальное неравенство, они не угнетают друг друга, они не хотят захватывать богатства чужих стран, они мечтают лишь о том, чтобы сделать свою страну богатой, сильной в промышленном, культурном и научном отношениях, они стремятся к тому, чтобы народу жилось все лучше, все культурнее! Если этой цели придерживается все взрослое население страны, почему люди труда не могут придерживаться в принципе одних, а именно научных взглядов на общественную жизнь?

Когда вы задаете такого рода вопрос, вы, очевидно, исходите из опыта и практики тех стран, где имеется коренное социальное различие в положении людей в обществе. Но надо учесть, что в СССР создано такое общество, где социального неравенства нет, где все трудятся на благо своего народа и своей страны, и потому борьба классов и различных социальных групп между собою не характеризует более это общество; это означает, что впервые в истории сложились условия для идейного единства всего народа.

На эти соображения советского ученого калькуттский философ отвечал:

— То, что мы слышали, представляет для нас большой научный и общественный интерес. Дело только в том, *каких именно* взглядов придерживаются люди. Один из калькуттских философов написал, например, книгу «Материализм». Он рассматривает в ней проблемы того мировоззрения, которое, очевидно, характерно для Советского Союза. Вы упомянули, что советские люди придерживаются материалистических взглядов. Но позвольте нам не согласиться с принципами этого мировоззрения. Мы открыто говорим, что для нас не совсем понятно это мировоззрение, а так, как мы его себе представляем, оно для нас неприемлемо. Ведь, что означает материализм в мысли и действии? Материализм, как нам кажется, связан с преходящим в жизни. Он ограничивается текущим в мировом процессе, реальным окружением человека. Еще в древние времена в Индии резко критиковалась точка зрения школы чарвака за признание ею лишь текущего характера мира и объявление существования реальных предметов и связей непостоянными. Но разве такого признания достаточно? Другое дело философская система, которая так привлекает всех нас. Мы имеем в виду религиозное или идеалистическое мировоззрение. Ведь оно имеет то преимущество, что охватывает не только настоящее, но и будущее, т. е. потустороннюю жизнь людей. При этом основные доводы в защиту нашей позиции изобретены не нами. В Индии на протяжении двух с половиной тысяч лет создавались доказательства истинности идеалистического учения. Вспомните Веды и Упанишады, классические философские школы древности!

— Вы были бы правы, если бы материализм представлял собою то и тем более только то, о чем вы говорили, и если бы идеализм имел действительные преимущества перед научным материалистическим мировоззрением. Однако мы, очевидно, часто вкладываем весьма различное содержание в одни и те же понятия и потому, может быть, сначала выясним, что следовало бы с точки зрения современной науки понимать под тем или другим направлением философии. Тогда нам легче будет обсуждать и остальные философские вопросы.

— Что же, это, пожалуй, правильно, тем более, что о

материализме мы могли судить только по ряду литературных источников, изданных в США и в Англии. Но откровенно говоря, нам в Калькуттском институте культуры не приходилось вести беседы и споры непосредственно с представителями материалистической философской мысли.

— Вы ссылаетесь на древность идеализма как на основание, указывающее на его истинность. Но этот довод не может быть принят во внимание. Современной наукой установлено, что материализм — философское учение еще более древнего происхождения, чем идеализм. В Индии основополагателями философских знаний выступили именно материалисты из школ чарвака и санкхьи. Но вопрос состоит не в том, какое философское учение более древнего происхождения. Рассмотрим Вашу мысль по существу.

Вы только что сказали, что материалистическая философия ограничивается рассмотрением *текущего процесса*, реального окружения человека. Но при этом вы не сослались на факты и какие-либо примеры. Это издавна принятное представление о материалистической философии, усиленно распространяемое недоброжелателями материализма. Но оно ничего общего не имеет со взглядами действительных сторонников материализма. На самом же деле материализм характерен не тем, что он исходит из «текущего мира». Из него может исходить и идеалист. Материалист доказывает, что окружающий человека и существовавший до него вечно обновляющийся мир не находится в зависимости от сознания и воли людей, живущих в этом мире так же, как он не находится в зависимости ни от божественной или какой-либо иной мистической силы. Это означает, что окружающий человека мир объективен и строго закономерен. Что же касается того, будто бы материализм ограничивается только текущим, то это сущая неправда. Скорее напротив. Поскольку последовательный материалист рассматривает исторический ход развития окружающего людей мира как самостоятельный, объективный и закономерный процесс, то само понятие *текущего*, т. е. *нынешнего*, или, иными словами, той среды, в которой сегодня живет человек, становится более богатым, содержательным и разносторонним. Ведь именно с этой материалистической точки зрения *сегодня* это есть не просто застывший момент истории, не только реальное окру-

жение современного человека, это есть вместе с тем итог громадного исторического развития, кристаллизация колосального опыта мировой истории общества, результат длительного процесса эволюции природы. Другими словами это означает, что материалистическая философская наука дает ученым метод познания настоящего в свете богатейшей многосторонней и противоречивой истории, которая протекала в мире до сих пор.

Но и это не все. Диалектический материализм утверждает, что сегодняшний мир сложился в результате длительной истории, эволюции, противоречивого развития. Этим материалистическое мировоззрение приоткрывает заслону над тем, в каком направлении дальше потечет этот мировой процесс развития природы и человеческого общества. Если вы правильно распознали то, как развивалась жизнь в прошлом, а это знание дает материализм, основанный на науке, то вы с успехом можете распознать грядущие тенденции этого развития, ибо и будущее развитие также подчинено вполне определенным объективным законам, которые могут и должны быть предметом науки, т. е. могут быть познаны человеком.

Материализм является собой систему знаний об общих законах объективно развивающегося мира. Но давайте вместе вдумаемся в открытия естественных наук. Возьмем к примеру знаменитое открытие великого русского химика Менделеева. Какие последствия и результаты дала система Менделеева? Она дала возможность проникнуть в столь глубокие тайны закономерной связи в природе, которые до этого не были известны людям. Более того, руководствуясь закономерностями, открытыми периодической системой элементов Менделеева, последующие поколения ученых смогли многое предвидеть в естествознании, открыть новые элементы, их свойства и овладеть некоторыми, весьма важными природными силами, вплоть до атомной энергии. Но разве мы не можем здесь провести некоторую аналогию с обществом? Если вы знаете законы, на основе которых устроено и развивается человеческое общество, вы можете сообразно этим познанным законам строить свою деятельность, сознательно участвуя в прогрессивном историческом процессе. Стало быть, материализм вооружает человека в его деятельности, в его жизни, в его борьбе за высшие идеалы, в его наиболее

успешном служении своему народу. Без этого нельзя правильно понять основы и смысл материалистического мировоззрения.

**МАТЕРИАЛИЗМ
И ИДЕАЛИЗМ
О БУДУЩЕМ
ЧЕЛОВЕЧЕСТВА**

Из беседы было видно, что многие философы Калькутты получили сведения о материалистической философии из весьма ненадежных источников.

— Ваши соображения о материализме,—заметил один из индийских собеседников,—резко отличаются от того, как мы до сих пор представляли себе материалистическую философию. Но все же вы не будете отрицать того, что человек не может обойтись без какой-либо возвышенной цели. Одухотворение своей жизни он получает от религии и того идеала, которому служит. Человек не может ограничить сферу своей мысли только тем, что предстоит ему сделать на этой грехной земле. Он должен думать еще о другом—о том, как предстоит его душе странствовать и существовать после того, как бренное тело человека закончит свой жизненный путь. В этом смысле идеализм открывает какую-то неведомую и большую даль. У человека появляется, если он придерживается этих взглядов, вдохновляющая цель не закончить свое бытие здесь, на протяжении того краткого периода, который отведен ему богом и природой, но продолжить его по ту сторону земного бытия, в другой, более совершенной жизни. Великие люди Индии всегда придерживались подобных взглядов. Вспомните Махабхарату и Рамаяну! Да и в классических системах философии древней Индии идеи о вечной жизни человеческой души нашли многих талантливых приверженцев. Мы совсем не находим оснований отказаться от идей, которые имеют в нашей стране такую долгую и богатую историю.

— Что же, давайте рассмотрим выдвинутые вами положения в защиту идеалистической концепции. Вы говорите, что идеализм охватывает будущее; но каким образом он это делает? Вы упрекаете материалистов в том, что они опираются на события сегодняшнего дня. Но как можно знать будущее, не зная настоящего? Ведь зародыш будущего кроется в том, что происходит сегодня. Будущее—это завтра, послезавтра, это год, десятилетия и столетия спустя после нашей с вами встречи в Калькутте и после жизни современного поколения людей. Будущее не вырастает на пустом месте. Оно опирается на то, что делают люди современного поколения. Оно вырастает из нашего

сегодня и потому содержит в себе зерна, черты и тенденции в нашей сегодняшней жизни. Мы возвращаемся к тому, с чего начали нашу беседу. Если верно, что материализм опирается на события сегодняшнего дня и отправляется в своих суждениях от того, что окружает сегодня человека, то, логично рассуждая (хотя это и неполное представление о материалистической философии), преимущество людей, стоящих на этой позиции, состоит в том, что они столь же реалистичны, объективны в оценке будущего, сколь они объективны и реалистичны в оценке настоящего. Это означает, что нельзя распознать будущего, не отправляясь от современности, не открыв законы, на основе которых люди живут, работают и борются в наше время.

— Но позвольте,—спросил один из пожилых людей, присутствовавших на беседе.—Вы так твердо убеждены в возможности точно знать будущее, что можно предположить, будто вы его ощущаете и воспринимаете как настоящее. Но разве мы не знаем, сколь различно представление различных людей об этом будущем? И кому здесь верить. В этой комнате собралось небольшое число ученых и философов, но спросите каждого из нас о будущем, и мы все по-разному охарактеризуем его. У каждого различные мечты, желания и цели в жизни.

— Действительно, люди, принадлежащие к разным классам, социальным группам и слоям населения, совершенно по-разному представляют и представляли себе будущее. Перелистайте книги некоторых современных западно-европейских и американских авторов. Возьмите произведения американцев Флюэллинга, Дьюи, англичанина Тайнби и вы увидите, сколь мрачным представляется им это будущее. Многие из этого типа людей предрекают, как это делал в свое время небезызвестный Шпенглер в своей книге «Закат Европы», неминуемую гибель всего человечества. Различие между ними лишь в том, что одни из них эту гибель видят в будущих войнах, особенно в результате применения атомного оружия, другие связывают начало гибели человечества с бактериологической войной, третьи ожидают страшного суда божьего, в ходе которого должны исчезнуть все живые существа, а четвертые просто, как оракулы, изрекают о неизбежном конце вселенной.

Если вы возьмете недавнее прошлое Индии, то разве не очевидно, что английские оккупанты в Индии, представляя-

ли себе будущее Индии совсем иначе, чем думали об этом сами индийцы. Более того, индийский народ своими действиями, своей историей и борьбой опрокинул и опроверг ни на чем не основанные или, вернее, основанные на корыстолюбивых эгоистических интересах представления идеологов правящего ныне в Англии класса о будущем Индии. Недавно нас познакомили в Хайдарабаде с низамом — бывшим князем этой провинции. Наши ученые имели также обстоятельную беседу с одним из рабочих на текстильной фабрике в Бомбее. Разве не очевидно, что хайдарабадскому низаму будущее провинции и всей Индии представляется в одном свете, а рабочему с текстильной фабрики в Бомбее—совершенно по-другому.

Вы правы, подчеркивая столь различные представления людей о будущем. Но это говорит не в защиту идеалистической концепции, а в опровержение ее. Ведь пока что никто не привел более или менее основательных доводов в пользу того взгляда, что идеалистические концепции давали объективно точное и неопровергимо обоснованное доказательство неизбежного наступления какой-то определенной исторической эпохи в жизни народов. Здесь говорилось о том, что идеализм открывает перед человеком «далъ и тайны потусторонней жизни». Надо сознаться, что на этой почве трудно вести спор. Наука опирается на факты и только на факты. А область фактов кончается, как только начинается суждение о потусторонней жизни. Здесь начинается сфера религии. Ну, а по отношению к религии, как вы знаете, у материалистов, стоящих твердо на позициях современного естествознания, своя, совершенно определенная точка зрения. Философия—не религия. Она должна быть наукой и основываться на твердо установленных достоверных фактах. Философия, которая не соблюдает этого правила, отмахивается от фактов, не принимает их во внимание, не является наукой. А о каких фактах можно говорить, когда речь идет о потусторонней жизни? Разве люди имеют хотя бы одно свидетельство души с того света, из потустороннего мира? Если такие «свидетельства» и имеют место, то разве только во время спиритических сеансов. Еще такой выдающийся мыслитель древней Индии, как Макхали Госала, привел остроумные и веские доводы против бессмертия души и существования потустороннего мира. Вполне понятно, что спор без

доказательств, без научных аргументов и фактов никогда не ведет к положительным результатам.

— Здесь было упомянуто об англичанах, о том как они представляли себе будущее Индии. Это верно, что Британия принесла большие беды и несчастья нашему народу. Но ведь англичане угнетали индийский народ не потому, что они недобропорядочные или злые люди. Это происходило потому, что англичане не поняли, как это плохо. Когда они поняли зло, приносимое индийцам колониальной системой, они перестали это делать.

— Конечно, хорошо сознавать, что у Вас столь добрые сердца. Но разрешите не согласиться с вами. Вы думаете, что английские колонизаторы поняли, как это плохо угнетать другой народ и потому вывели свои войска из Индии и упразднили здесь свою администрацию. О, если бы это было так! В жизни таких вещей не бывает. Если бы колонизаторы даже и поняли это, они никогда бы не ушли из Индии, если бы их не принудил это сделать сам индийский народ.

Нам рассказывали индийские ученые из Мадраса, что англичанам посчастливилось, так как они вовремя убрались из Индии, иначе они могли бы продолжить существование только в том, потустороннем мире, о котором только что говорил один из присутствующих здесь членов Калькутского общества культуры.

**ФИЛОСОФИЯ
и ОБЩЕСТВЕННАЯ
жизнь** Как было показано выше, ни одна из древнеиндийских идеалистических философских школ не выработала сколько-нибудь реальных планов улучшения народного благосостояния, не говоря уже о планах ликвидации социального неравенства, угнетения человека человеком. Примерно в этом же духе говорили и некоторые калькутские философы:

— Наши друзья из Советского Союза справедливо говорили о необходимой связи между философией и жизнью народа. Это очень справедливо, и мы ничего не имеем против такого рода взглядов, напротив, мы думаем, что являемся также сторонниками их. Ведь у нас нет большего стремления, чем желать народу лучшей, чем сегодня, жизни. И мы глубоко страдаем от народной нищеты и мечтаем о лучшем будущем, об устраниении бедности на нашей древней земле.

— Вот видите, наши точки зрения постепенно станов-

ятся ближе. Однако мы все еще по-разному понимаем задачи ученых. Вы говорите, что *желаете* народу лучшей жизни, *страдаете* от его бед и *мечтаете* об устраниении зла на земле. Это очень важно, ибо человек не может принять решение, направленное к улучшению народной жизни, не мечтая об этом, не стремясь к этому. Но опять-таки бросается в глаза все коренное отличие между двумя разными взглядами на вещи. Если бы по этому пункту сравнить только что высказанную точку зрения с той, которой придерживаются советские люди, и в частности советские философы, то можно было бы сказать так: вы желаете народу лучшей жизни, мы тоже желаем этого; но кроме того наш народ стремится при помощи разумно составленной программы труда практически осуществить это желание, т. е. добиться полного материального благополучия и высокой культуры. Вы мечтаете о наступлении других времен, когда не будет больше зла на земле. Советские люди тоже мечтают об этом. Но они не только мечтают. Советский народ трудится ради этого и считает обреченной ту философскую систему, которая не выявляет, не предлагает и научно не обосновывает совершенно ясные, практически осуществимые шаги к реализации этой великой мечты.

— Но, помилуйте,—обратился к советским философам один из присутствующих.—Ведь нельзя же столь неумолимо подчинять общую теорию повседневной жизни! Великие мыслители древности Будда и Махавира не случайно призывали всех желающих достигнуть блаженства и счастья отказаться от мирской суеты, от влияния физического мира. Философия есть философия, а борьба людей за устранение зла и наступление лучшей жизни есть практическое дело. Это две разные вещи. Прежде я думал, что материализм ведет к эгоизму, к корысти, и мне кажется, что я не ошибался в такого рода представлении о материалистической философии. Вы же сами утверждаете о необходимости, я бы сказал, слияния философских целей с материальными, т. е. эгоистическими интересами людей. Мне думается, что преимущество тех взглядов, которые выражены здесь моими друзьями, состоит главным образом в том, что наша концепция преследует общечеловеческие цели. Мы в каждом видим прежде всего человека, его прекрасную душу. Не дело философии непосредственно вмешиваться в жизнь и течение событий в обществе.

Один из советских ученых обратил внимание на то, что собеседники желают улучшить положение народа через совершенствование его самосознания и они согласны, если улучшение народной жизни придет в далеком будущем.

— Советские люди,—заявил он,—считают, что народ сам должен взяться за улучшение своего бытия, может и должен знать, как это сделать. И они считают не на десятки тысяч лет, а на годы и пятилетки с тем, чтобы практически осуществить народные идеалы. Советской стране, например, оказалось достаточным немногим более тридцати лет, чтобы достигнуть несравненно более высокого уровня жизни, чтобы покончить с нищетой, бедностью, социальной несправедливостью.

На это Харидас Бхатагхарма воскликнул:

— Но причем же здесь философия!?

— Откуда Вы взяли, что материализм совпадает с эгоизмом? Материализм—не эгоизм. Наоборот. Он враг эгоизма и корыстолюбия. Это недруги материалистической философии придумали, будто материализм совпадает с эгоистическими воззрениями. Они придумали это для очернения материализма. А очернить его им нужно было ввиду того, что материализм выступал в защиту науки, прогресса, а современный материализм выступает и в защиту интересов трудящихся. Он дал народам научное обоснование целей их жизни и борьбы.

Ведь что такое эгоизм и корысть? Эгоист-себялюбец, эгоист-человек, ставящий превыше всего свои частные, личные, только ему «полезные» интересы и цели, даже если эти интересы, их осуществление идет во вред прогрессивному развитию общества, в ущерб интересам народа. Диалектический материализм же, наоборот, защищает и научно обосновывает интересы громадного, подавляющего большинства любого из народов и потому он враг эгоизма и корысти.

Вы говорите, что идеализм преследует «общечеловеческие цели». Но до тех пор, пока люди живут в обществе столь различно, как это происходит ныне, т. е. до тех пор, пока люди делятся на противоположные общественные классы, не может быть и речи о каких-либо единых общечеловеческих целях. Единых, а тем более конечных целей у людей разных классов быть не может. О каких общечеловеческих целях может идти речь? О том, чтобы все народы жили в мире? Эта цель действительно близка всем

народам. Но, к сожалению, в ряде стран есть целые слои населения, жаждущие новой войны. Ради личного обогащения они готовы истребить большую часть современного поколения людей. О том, чтобы не было социальной несправедливости и все жили безбедно и культурно? Но против этого борются те, кто на бедности и нищете миллионов строит свое богатство, кто на бескультурности и невежестве простых людей из народа строит свое довольство и благополучие!

Вот почему неточно говорить о существовании «общечеловеческих» интересов и целей, когда их еще нет, хотя они должны быть и обязательно будут.

Что же касается того, чтобы в каждом из людей видеть человека и его прекрасную душу, то ответ на это соображение уже содержится в том, что было сказано. Разве можно видеть людей в тех, кто во второй мировой войне расстрелял и сжег в печах Освенцима сотни тысяч русских, поляков, французов, украинцев, англичан и людей других наций? Кто сдирал кожу с живых людей и делал из нее украшения для своих квартир? Кто призывает ныне сбросить атомные бомбы на города и села миролюбивых стран и народов? Нет, всем этим людям далеко до Человека и тем более до его прекрасной души.

Относительно же того, что ко всем этим проблемам философия будто бы не имеет никакого отношения, то с этим уж совсем никак нельзя согласиться. В философии в концентрированном и откристаллизованном виде сосредоточены опыт науки, опыт народов, а значит и животрепещущие проблемы нашего века. Философия, если она не желает того, чтобы ее выбросили за борт, как ненужный хлам, обязана служить народу, помогать ему бороться и жить лучше. Значит все эти проблемы имеют прямое отношение к философской науке, связаны с нею, неотъемлемы от нее.

— Мы не можем отрицать того, что **о так называемых «преимуществах» идеализма** в ряде положений, развитых сейчас, с которыми трудно не согласиться.

Но нельзя отрицать также и некоторых совершенно очевидных преимуществ того мировоззрения, которое носят, может быть, даже условное название идеалистического. У идеализма есть то преимущество, что, руководствуясь им, душа человека способна к самопознанию, самоусо-

вершенствованию, а это ведь немаловажное обстоятельство в культуре и вообще духовном развитии человека и общества. Многие выдающиеся мыслители Индии, в том числе и философы очень далеких от нас времен, особенно последователи школ вайшешики, йога и других, создали большие духовные ценности именно потому, что встали на путь самопознания, самоуглубления, самосовершенствования. Разве вы можете отрицать, что на этом пути люди могут достигнуть счастья?

— О, отнюдь нет. Никто из советских людей не отрицает, что человек способен к совершенствованию. Несомненно, что под влиянием хорошей общественной среды, хороших чувств, идей, желаний человек способен становиться более развитым, образованным, культурным, более совершенным. Это факт, что человек может стать лучше, чем он есть. Вопрос состоит в другом. Вы говорите о способности человека к самоусовершенствованию. А под влиянием каких причин может происходить этот процесс? Вы видите его истоки в особенностях и характере человеческой души и в том, что люди, способные к самосовершенствованию и самопознанию, обязательно придерживаются идеалистического воззрения. С точки зрения, которая здесь только что изложена, надо прийти к тому заключению, что в душе человека по совершенно непонятным причинам возникают добрые намерения, душа человека призывает его стать прекрасным, совершенным и потому он, прислушиваясь к пожеланиям собственной души, становится совершенным существом?

Но давайте вдумаемся в этот ход мысли.

Совершенно несомненно, что в сознании, чувствах, мыслях людей могут быть такие стороны, которые можно было бы назвать антисоциальными (преступность, проповедь человеческого ненавистничества, разжигание милитаристской идеологии, агрессии, войны и многое другое). Безусловно также, что в людях живут, возникают и развиваются положительные начала, такие, например, как способность человека овладеть накопленным знанием и поставить его на служение отечеству; стремление улучшить жизнь на этой земле, устранив социальную несправедливость и зло, возникшие в ходе истории общества; чувство дружбы и братства между людьми разных национальностей, между народами разных стран и многое другое.

Это все факты, отрицать которые нельзя. Но как, при

каких условиях возникают антисоциальные или прогрессивные начала в сознании человека или, употребляя терминологию, которой пользовались здесь, в душе человека? Конечно, речь должна идти не о каком-то малоуловимом, научно не поддающемся объяснению качестве человеческой души. Речь идет здесь о роли *общественных условий*, в которых живет человек, о влиянии той *среды*, в которой он вырос и сложился, о том влиянии, которое оказывает на него противоречивая жизнь, противоположные социальные интересы различных слоев и классов населения нынешнего поколения людей.

Обратимся к фактам. Ныне всем, например, известно о росте преступности детей в Западной Германии, в Англии и особенно в Соединенных Штатах. В чем состоят причины этого, несомненно важного факта современности? Зависят ли кривая роста детской преступности в указанных странах от того, будто бы душа детей, совершивших преступление, от начала до конца испорчена, или от того, что дети не идеалисты, а материалисты, и потому их взгляды толкают их к преступности? Вы все согласитесь, что ни одно, ни другое предположение не может быть правильным. В Мадрасе делегации Академии наук СССР показывали дом, в котором воспитываются девушки, еще недавно отличавшиеся своим дурным поведением, а ныне занимающиеся полезным трудом. Позволительно спросить: *душа* ли их так несовершенна, что она сначала сделала их недобропорядочными существами, а потом привела в этот дом. Если это так, если дело здесь в душе, тогда какая же душа у других десятков тысяч девушек, несумевших попасть сюда для исправления. Дело в тех социальных условиях, которые порождают в одном и том же духовном облике и задатках человека то дурные наклонности, антисоциальные мотивы в поведении, то положительные, благородные начала. В жизни человека определенное значение могут иметь и действительно имеют и природные задатки. Есть люди, которые от природы более способны, а другие — менее способны. Биологические и иные характеристики их организма таковы, что они при одинаковых условиях жизни и воспитания быстрее других овладевают знаниями, более податливы хорошему или дурному влиянию, могут стать при определенных обстоятельствах более сильными или более слабыми натурами. Но это одна из предпосылок

формирования характера человека и притом не самая главная.

— Позвольте, но нельзя же отрицать то обстоятельство, что определенный, например, возвышенный склад души, стремление человека к богу и тем самым к совершенству порождают великих людей в истории. Разве это не факт и разве это не доказательство облагораживающей и возвышающей роли идеализма и прекрасных качеств человеческой души?

— Здесь, как и везде, надо опять-таки отправляться от фактов. Есть ли в истории великие люди? Несомненно. Но вопрос о том, есть ли такие люди, и вопрос о том, почему они появляются,—это две совершенно разные вещи. Вы считаете, что великие люди порождаются определенными качествами души, тем, что они стремились познать бога и тем самым сами стали совершенны, что они овладели идеалистическим миросозерцанием? Нельзя полагать, что истина лежит здесь. Человек велик не тем, что он скрыто носит в тайниках своего сознания, а тем, как он служит своему народу. Человек с сильным характером, проникновенным взглядом в смысл происходящих событий, верно отражающий исторические задачи, вставшие перед народом или перед тем классом, выразителем интересов которого он является, может стать великим.

И кроме того, что означают слова *великий человек*? Одни считают людей великими, как нам пришлось, например, с этим столкнуться в Хайдараабаде, только потому, что некоторые из этого рода «великих» по 10 лет не вымолвили ни слова, набрав в рот воды; они когда-то поклялись молчать всю жизнь. Но разве это подлинное величие человека? Иные считают великими прошлых и современных геростратов! Человек велик в своих великих мыслях и делах, в том прогрессивном воздействии и влиянии, которое он оказывает на свое поколение, на ход развития общества, на благополучие народа, открывая ему самые быстрые, самые короткие, самые совершенные пути к победе.

Возьмите, например, творчество одного из великих людей Индии—Рабиндраната Тагора. У него часто встречаются суждения о большой роли человеческой души, о способности ее сделать человека прекрасным и совершенным. Это та форма, в которую облечены многие из его незабываемых великих творений. Но вдумаемся в смысл

произведений Тагора. Ведь это факт, что он один из тех замечательных мыслителей и художников слова, который правильно отобразил в своих произведениях жизнь народа, его страдания, его нужды и его мечты. Почему Тагор приникновенно писал о народе, понимал его жизнь и содействовал своим творчеством освобождению индийского народа от векового рабства? Потому что он стремился к чему-то непонятному, мистическому, потустороннему?—Отнюдь нет. Скорее, напротив, потому что он обратился к живой жизни, неиссякаемому народному опыту и народной мудрости, выразил мечты народа, верно изобразил общественную жизнь Индии.

Каждый из нас помнит произведения знаменитого немецкого философа Гегеля. Известно, что в сочинениях этого философа, в его «Феноменологии духа», «Науке логики» были слабые и сильные стороны. Но где и когда был слаб, где и когда был велик Гегель? Он был слаб, когда игнорировал опыт жизни и конструировал отвлеченную схему ступеней человеческой истории, изображая ее ступенями развития некоего витающего над миром таинственного мирового духа. Он был велик, когда угадывал в движении человеческих идей движение природы, вещей, жизни человека. А что сохранится для потомков, для последующих поколений в творчестве Гегеля? Сохранится великое и канет в Лету слабое, мистическое, оторванное от жизни.

Приведем еще пример. Наш великий учитель Владимир Ильич Ленин был величайшим из людей двадцатого века. Никто не может отрицать, что Ленин—глубочайший мыслитель и по своему мировоззрению, безусловно, последовательный материалист. И что же? В Ленине гармонично, как ни в ком другом, сочеталось материалистическое мировоззрение и возвышенный благородный характер, забота о нуждах народа и мечты о его будущем, суровая правда его произведений и глубокая уверенность в осуществлении вековых чаяний миллионов простых людей—рабочих и крестьян.

Из всего этого следуют и некоторые выводы. Человек немногого достиг бы, обратясь он вместо познания мира к познанию своей собственной души. Каждому поколению людей, будь правильна точка зрения, высказанная только что здесь, пришлось бы сызнова проходить всю историю человечества, вновь и вновь накапливать и

проверять опыт, создавать науки, так как все это не является какой-то прирожденной способностью человека, а приобретается им, осваивается им, как опыт тысяч других поколений, как знания о внешнем окружающем человеке мире. Люди вечно стояли бы на одном месте и даже пятались бы назад, если бы, скажем, буддистская или джайнистская теория о самосовершенствовании и самопознании была верна и человек руководствовался бы ею. Вы помните учение знаменитого древнегреческого философа Парменида, одного из основателей элейской школы. Вы помните также основоположение всей его философской системы: «мысль и то, о чем она есть мысль,— одно и то же». Представьте себе, что эта теория Парменида правильна. А с точки зрения человека, видящего источник прогресса в благородных и прекрасных качествах человеческой души тезис Парменида обязательно надо признать правильным. Так, представьте себе, что это положение Парменида верно, тогда людям достаточно было бы подумать о том, что они счастливы, как их мечта была бы уже осуществленной. Но неужели вы думаете, что тысячи и тысячи калькуттцев, ночующих под открытым небом на улицах этого большого города, не пожелали бы тогда в течение одного мгновения покончить с голодом, нищетой, страданиями и жить в довольствии и счастьи? Однако этого не происходит. Значит, человеку недостаточно подумать для того, чтобы осуществить свое желание. Для этого нужно нечто гораздо большее...

В соответствующих главах настоящей работы было рассказано, какое широкое распространение получили в идеалистических философских школах древней Индии представления о неотвратимом роке, предопределенности человеческой жизни и т. п. Эти взгляды были типичными для идеологии брахманизма. И как же живущи они оказались! В беседе с калькуттскими профессорами советским ученым была брошена такая реплика:

— Но вы не учитываете еще одного обстоятельства. Люди, даже если они люди прекрасной души, ничего не могут изменить в неотвратимом ходе развития. Каждый из людей занял то место в жизни, которое уготовано было ему судьбой и богом заранее. Об этом говорилось еще в Ведах, Рамаяне и Махабхарате.

— Судьбой? А кто знает, что такое судьба? Если вы понимаете под судьбой некое мистическое начало, уми-

ротворяющее волю человека и его способность совершать великие деяния, слепой рок, издревле нависший над людьми, всепокоряющую силу, которую нельзя познать и нельзя отвратить,—тогда это пустой звук. Такой судьбы не существует. Во всяком случае современная общественная наука и естествознание ее не признают. Ученые, как и все передовые люди, должны руководствоваться точно установленными фактами и данными науки. Поэтому отвлеченное суждение о некой стоящей над миром судьбе и управляющей откуда-то свыше людьми, не может быть предметом науки, а только предметом фантазии и религии. Что же касается существа вашего вопроса, то на него можно ответить так: «судьба» людей зависит от них самих. Если судьба—это будущее человечества, то люди сами творцы своего счастья. При определенных исторических условиях, предпосылках они могут в корне изменить течение жизни и повернуть «судьбу», «неотвратимую историю» в совершенно другом направлении. Примеры народов Советского Союза, Китая, европейских стран народной демократии — ярчайшее тому свидетельство. Вы имеете примеры этого и из собственной истории индийского народа, который еще так недавно сбросил с себя империалистическое господство колониальных «цивилизаторов». Но еще, пожалуй, одно обстоятельство надо бы учесть при этом. Кто до сих пор распространял взгляды о том, что человек подчинен некоей судьбе, что ему заранее уготовано то место, которое он занимает в жизни общества, и что люди ничего не могут изменить в неотвратимом ходе исторического процесса? Только те, которым выгодно было сложившееся положение вещей. Конечно, колонизаторам было выгодно распространять ту версию, будто бы судьба индийского народа заранее была предопределена, что ему начертано быть рабом и что никто не может изменить его рабского существования. Но оказалось, что народ думает по-другому. Вы помните также слова знаменитого греческого философа Аристотеля, которые можно прочитать на первой странице его «Политики»: «Рабу полезно и хорошо быть рабом, господину — господином». Но, вряд ли сегодня найдутся такие люди среди философов Индии, которые подняли бы на щит слова греческого философа и сделали их символом веры своей теории!

Правда, в современной общественной жизни нередко

приходится встречаться с людьми, которые придерживаются противоположных взглядов. Эти люди считают, что судьбою или богом предуготована различная роль народов и классов в жизни общества. Одни-де народы или классы призваны в силу каких-то особенностей и привилегий господствовать и преуспевать, другие, напротив,— подчиняться, быть в зависимости и даже рабстве, жить в нищете и прозябании. Советское мировоззрение в корне отвергает этот ложный, ни на чем не основанный взгляд на человеческое общество. Советские люди придерживаются того взгляда, что от природы нет народов, участь которых—нищета и рабство, так же как от природы нет народов, участь которых—господство над другими странами, угнетение и порабощение других народов. Все люди труда, все народы мира могут и должны преуспевать в росте материального благосостояния и развития культуры, создавая для этого необходимые исторические условия.

* * *

...Из всего этого видно, что изучение истории философских и социальных идей древней Индии представляется не просто исторический интерес. Многие идеи древности в преобразованном виде имеют влияние и хождение в наше время. Это показывает также, сколь большое значение имеет изучение социальных идей прошлого для современной идеологической борьбы.

Но если в области чисто философских вопросов между идеалистическими убеждениями многих философов Индии и мировоззрением советских людей существует коренная противоположность, то во многих вопросах, относящихся к оценке современного развития общества, имеется много общего. Н. С. Хрущев в своих выступлениях в различных городах Индии убедительно показал глубокую заинтересованность как народов Индии, так и народов СССР в сохранении и упрочении мира на земле. «Силы реакции делают все, чтобы сорвать дело мира,— говорил Н. С. Хрущев в речи, произнесенной в парламенте Республики Индии.— Но мы уверены, что победа будет за народами и людьми, которые стремятся к миру, потому что мир между народами является мечтой всего про-

грессивного человечества. Нас радует, что в этом деле мы имеем такого хорошего союзника, как Индия»¹.

Общественные деятели Индии в свою очередь подчеркнули общность задач наших стран в борьбе за мир. «В мире сегодняшнего дня,—говорил Дж. Неру на общегородском митинге в Дели в ноябре 1955 года,—существуют трудные проблемы, но мы убеждены в том, что каждая проблема может быть урегулирована с помощью мирных методов сотрудничества. Мы прежде всего выступаем за мир, так как он необходим нам и остальному миру, и поэтому мы товарищи всем тем, кто также работает ради мира»².

Эта общая позиция СССР и Индии в борьбе за мир между народами находит свое выражение во всех сферах жизни. Находит она свое проявление и в области социологии. Так, например, после оживленного обмена мнениями советских и калькуттских ученых, о котором было рассказано, с заключительным словом выступил один из виднейших философов Калькутты и руководителей Института культуры доктор Бхатагхарма. Он с особым вниманием остановился в своей речи на важности непосредственного личного общения ученых и философов разных стран.

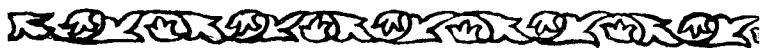
— Мы были до сих пор знакомы с философской мыслью Советского Союза,—говорил доктор Бхатагхарма,— только по иностранным источникам, а не по литературе, изданной в самом Советском Союзе. Теперь мы имели удовольствие узнать нечто значительное из уст советских ученых о мировоззрении их народа. Мы люди разных направлений во взглядах. Индийцы наполнены традициями религии. Разнообразная и долгая жизнь нашего народа привела к большому разнообразию взглядов людей. Можно было бы сказать даже, что у нас каждый сам по себе философ. Мы не должны закрывать себе глаза на то, что здесь налицо два разных мировоззрения. Но мы как ученые и философы должны вдумчиво и внимательно подойти к существу и положительным началам каждого из этих направлений. Одно из этих направлений, получившее распространение в нашей стране, желает найти успокоение в усовершенствовании собственной души, друг-

¹ Миссия дружбы, вып. 1-й. Изд. «Правда», М., 1956, стр. 46.

² Там же, стр. 16.

гое—в создании материального благополучия и культуры для народа. Кто может отрицать, какое значение имеет для нас, для философов и ученых Индии, то коренное положение советской философии, что она стремится связать содержание своих идей с повышенным материального довольства и культуры простых людей? Мы не можем оставаться равнодушными к положениям этой философии и должны для себя извлечь необходимый опыт из ее развития.

Доктор Бхатагхарма обратился к участникам собрания в Калькуттском институте культуры с призывом поддерживать и укреплять связь и дружбу между народами ССР и Индии, отметив ту ценную сторону этих связей, что они служат мирной жизни простых людей.



ПРИЛОЖЕНИЕ II

ОБ ИНДИЙСКОМ ИСКУССТВЕ

БОГАТСТВО И ДРЕВНОСТЬ ИНДИЙСКОГО ИСКУССТВА

Индийский народ за свою многовековую историю создал великие образцы творчества в области архитектуры, скульптуры, художественного ремесла, живописи, музыки, танца. Каждый, кто знакомится с многообразным и богатым искусством народов Индии, обращает внимание на тот факт, что все виды искусства народов Индии уходят своими корнями в далекую древность. Произведения зодчих, ваятелей, живописцев, мастеров резьбы по камню, слоновой кости, дереву, обработке металла, музыка и танцы самым тесным образом, органически связаны с народными преданиями, эпическими творениями безызвестных древних авторов, философскими, социальными и религиозными взглядами и традициями, бытовавшими в Индии на протяжении тысячелетий. На общегородском митинге в Мадрасе в честь советской правительственной делегации был зачитан адрес от общественности города, в котором говорилось: «Наша культура такая же древняя, как и наша страна. Культурное наследие Индии, развивавшееся и совершенствовавшееся на протяжении многих веков, продолжает оставаться замечательным источником, вызывающим благородные чувства. Памятники искусства, находящиеся в Мадуре, Танджоре, Махабалипураме и других местах, являются ярким свидетельством этого. Наши предки развили утонченное музыкальное искусство. Высокие башни храмов... являются также свидетельством того, на каких высотах совершенства стояло древнее искусство строительства и скульптуры»¹.

¹ Миссия дружбы, вып. 1-й. Изд. «Правда», М., 1956, стр. 114.

Произведенные в последние годы раскопки, особенно в Мохенджо-Даро и Хараппе, пролили новый свет на историю индийской культуры. Теперь со всей очевидностью установлено, что по меньшей мере в третьем тысячелетии до нашей эры в Индии возникли зачатки той культуры, которая развила затем и принесла Индии заслуженную славу. Уже в те времена имелись благоустроенные поселения, возникла письменность, были построены интересные здания, высечены статуи.

Об этом говорят не только раскопки последних лет, но и сохранившиеся до наших дней древние храмы, мавзолеи, старые крепости и развалины различных древних памятников. Нельзя смотреть без волнения на скальные храмы в Махабалипураме, на мраморный мавзолей Тадж-Махал, на строения в крепости в Агре, на руины Голконды. В многочисленных музеях Индии собран обширный материал, относящийся к культуре древней Индии. Он дает возможность судить об истоках мироощущения людей того времени. В этом смысле интересен Историко-этнографический музей в Мадрасе, основанный в 1951 году, когда Мадрасское литературное общество передало в распоряжение правительства большую коллекцию геологических экспонатов. С течением времени музей стал одним из лучших этнографических музеев Индии. Он расположен в большом тенистом парке на Пантеон-Род. Здесь хранятся различные виды древнего оружия, этнографические коллекции, большое собрание бронзовых и каменных статуй. Детали архитектуры и скульптура, связанные с религиями джайнизма, буддизма и индуизма, дают богатое представление о путях развития индийской мысли и искусства. Здесь же хранятся памятники индийской письменности, коллекции монет, экспонаты южноиндийских памятников времен династий Паллавов и Чола. Как и в других музеях Индии, посетителя поражают образцы тончайшей резьбы по дереву, художественных изделий из слоновой кости, образцы обработки металла. Каменная и бронзовая скульптура, фрески, изображающие воинов, изделия из кости, дерева, металла, керамика, образцы орнамента представлены в подобном же музее в Бомбее. Большое впечатление производит также музей Салар-Джанга в Хайдарабаде, Этнографический музей в Мадрасе, музей искусства и художественная выставка в Калькутте.

Здесь не предлагается систематический очерк истории искусства Индии. Мы приведем запись, сделанную во время работы Индийского научного конгресса. Из нее можно сделать заключение о глубокой связи индийского искусства с древними культурными традициями Индии, с ее древними философскими и социальными идеями.

о б индийской скульптуре и живописи

В шестидесяти километрах от Мадраса, на берегу Бенгальского залива расположено местечко Махабалипурам, знаменитое своими древними археологическими памятниками.

Председатель Мадрасского отделения Индо-Советского культурного общества доктор Субраманиан посоветовал советским ученым побывать в Махабалипураме. Предложение было принято, и все отправились осматривать памятники индийской старины, находящиеся в 35 километрах от Мадраса.

Прелесть природы южной Индии очаровала всех. Особенно хороши нескончаемые пальмовые рощи; рисовые поля оживлялись то группами, то в одиночку стоящими пальмами. Богата природа Индии. Обильно дала она свои дары населению этой страны. Богато и культурно могут жить здесь и жить не только 390, а гораздо больше миллионов людей. Не вина народа, что он в нищете, что многие его слои некультурны.

На протяжении всего пути видны поселки ремесленников, небольшие деревни с рядами бамбуковых хижин, обмазанных глиной, или своеобразных шалашей из громадных, приставленных друг к другу пальмовых листьев, являющихся одновременно стенами и крышей. Наверное, такие же жилища были здесь и три, и пять тысяч лет назад.

На пути произошла остановка в одной деревушке, по-видимому, рыбакском поселке. Почти все население деревни через несколько минут собралось вокруг небольшой экспедиции. Ребятишки трогали крохотными пальчиками крылья автомобилей и с любопытством рассматривали белых людей. Приезжие пошарили по карманам, нашли немножко конфет, купили здесь же, в ларьке торговца, пряников и жареных орехов и раздали их детям. На обочине дороги, где все расположились отдохнуть, образовалось целое общество. Юные индийские друзья окружили приезжих плотным кольцом. Смышленные ребятишки с

длинными черными волосами и блестящими глазками-вишенками бойко и наперебой отвечали и в свою очередь задавали вопросы, которые ставили в тупик профессоров и академиков: почему советские женщины не в сари? Зачем гости надели ботинки, если песок здесь такой мягкий и теплый? Все ли конфеты уже вынуты из карманов и едят ли приезжие еще что-либо, кроме конфет и пряников? Далеко ли Москва от их деревни и могут ли они побывать в ней? Купаются ли московские мальчишки в Бенгальском заливе и не боятся ли они акул? Берут ли московские отцы своих детей в море, на рыбную ловлю, и почем московские ребята продают кокосовые орехи?

Советские ученые постарались ответить своим юным собеседникам на их вопросы. Но когда они собирались в путь, ребятишки запротестовали и заставили их взять по громадному очищенному кокосовому ореху. Вкусный сок утолил мучившую всех жажду.

Эта своеобразная экспедиция приблизилась к замечательной группе памятников древней южноиндийской архитектуры и скульптуры, расположенных в Махабалипураме, ее окружили местные жители. Некоторые из них прекрасно знают историю этих храмов и, показывая их, объясняли их происхождение.

Памятники созданы в период между 640 и 690 гг. н. э. и относятся к ранней стадии развития местного зодчества.

Архитектура группы Махабалипурама относится к типу так называемого монолитного скального и пещерного зодчества. Сооружения высечены в двух соседних скальных массивах.

На большем холме сохранились следы укрепления, внутри которого находились дворцовые постройки, но не монолитные, а сложенные из камней. Здесь была хорошо организована система подачи воды из реки Палар.

В Махабалипураме имеется 10 залов, называемых «мандапа», высеченных в большом холме. Эта так называемая «пещерная» архитектура в Индии была очень развита с III в. до н. э. до IX в. н. э. Она отличается богатством внутреннего убранства, скульптурой и интересно оформленными фасадами. «Пещерной» она называется только по способу создания—путем выемки грунта в массиве скал, как и во всякой искусственной пещере, но отнюдь не из-за бедности архитектурных форм.

Местные пещеры невелики: высотой от 15 до 20 футов, глубиной до 25 футов.

У одной из них интересно оформленный фасад с колоннами, имеющими широкие плоские капители и основания в виде львов. Эти колонны высечены монолитно, как и вся скульптура внутри храма. Гвоеобразие формы колонн, четкость членения, пропорциональность и изящество, при совершенной законченной отделке, свидетельствуют о большом расцвете местного зодчества и таланте народных мастеров-каменщиков. За колоннами расположены вытянутый поперек небольшой входной вестибюль и затем—ход в цеплу, обрамленную по бокам нишами, в которых заключены рельефные изображения человекоподобных «дварапала»—стражей врат.

Внутри этой пещеры на одной из четырех панелей с рельефами изображено божество Вараха в виде человека с головой кабана, подымавшей из океана Землю в виде женщины. Правой ногой Вараха опирается на ореол из кобр вокруг головы царя змей Шеша. Рядом много других персонажей из необычайно богатого мифотворчества индийского народа. На другой панели представлена богиня богатства и счастья Лакшми, восседающая на лотосе. Из двух стоящих рядом слонов один поднял хобот над головой богини, как бы омывая ее струями воды. Обнаженные женские фигуры, стоящие вокруг, исполнены с большим мастерством, жизненностью и правдивостью. В камне как бы чувствуется жизненность изображения; изгибы фигур непринуждены и грациозны. Слоны изображены индийским мастером, как всегда, неподражаемо правдоподобно и живо. Чувствуется большая любовь народа к этому животному, ставшему символом мудрости.

Необычайно своеобразны также скальные храмы Махабалипурама, высеченные монолитно из каменного массива. Эти храмы называются «ратха», что значит «колесница», так как, по древней идеи, храм является земной колесницей божества. Пять монолитных ратха стоят рядом и носят имена пяти пандавов—героев великого эпоса Махабхараты. Наиболее крупный из храмов высотою более 12 метров—Дхармарараджа-ратха—имеет квадратный план и массивное высокое пирамidalное ступенчатое перекрытие в виде величественной башни со многими декоративными деталями. Этот своеобразный тип южноиндийских храмов, у которых в перекрытии заметно четкое горизон-

тальное членение, придающее им ступенчатость, называется в индийской литературе «дравида-шикхара», где «шикхара» означает «вершина» и относится к массивному высокому перекрытию. Южноиндийский тип храмового башнеобразного перекрытия (шикхара) называется «дравидийским», как и вся южноиндийская архитектура в отличие от северной, где сложился иной тип храмов с шикхарой другого типа.

Все монолитные и пещерные храмы в Махабалипураме относятся к религии индуизма.

Интересен также и самый маленький храм из пяти монолитов—Драупади-ратха, квадратный, с высокой крутоей четырехскатной крышей. По углам входного фасада и в середине других сторон находятся ниши, заключающие рельефные фигуры Дурги и других божеств, но крыша в отличие от богато разработанного перекрытия большого храма гладкая, без всяких украшений. Этот храм отличается изяществом, соразмерностью частей и благородной простотой. Форма его крыши—подражание перекрытию простой деревянной хижине.

Мощное влияние народных деревянных строений на каменную храмовую архитектуру Индии видно и в храме Бхима-ратха. Его второй этаж имеет характерную форму двухскатной выпуклой крыши с острым хребтом, как у жилых домов, делаемых из бамбука и тростника. Подобное крутое выпуклое перекрытие необходимо для лучшей защиты дома от ливней муссонов.

Рядом с храмами находятся отдельно стоящие статуи слона и льва.

Архитектура в Махабалипураме показывает богатство, крепость и четкость форм, свободу в их трактовке и большую непосредственность выражения; во всем чувствуется близкая связь с народным деревянным зодчеством.

В стороне от пяти стоящих рядом монолитных скальных храмов стоит шестой монолит—Ганеша-ратха, очень богато разработанный и изящный по форме.

У самой воды возвышается так называемый Прибрежный храм, не монолитный, а сложенный из камня около 700 г. н. э. У него две стройные изящные башни, одна выше другой, пирамидально сужающиеся кверху и отличающиеся четким горизонтальным членением, как монолит Дхармараджа-ратха. Но по внешнему виду Прибрежный храм сильно отличается от монолитных храмов. У не-

го больше пропорциональности и ритма в композиционном решении, больше изящества и богатства в деталях и в общем виде.

Недалеко от главного входа в Прибрежный храм—несколько статуй. Среди них—сидящий Шива. На каменной полуразрушенной ограде сохранились надписи и рельефы. Некоторые из них изображают сцены из истории Паллавов.

Огромная каменная скала, поднимающаяся вертикально в ярком сиянии солнца южной Индии, превращена в удивительное произведение искусства. На ней более сотни изображений богов, титанов, змей, человеческих существ и животных, которые стремятся к огромной расщелине в центре композиции. Один из самых прекрасных рельефов всех времен изображает знаменитый миф о нисхождении Ганга с небес на землю. Картина—27 метров в длину и девять в высоту.

Нисхождение Ганга изображено в реалистическом стиле. Больше того, на верхней поверхности уступа непосредственно над центральной перпендикулярной расщелиной находится ряд каналов; первоначально наверху была большая цистерна с оштукатуренными стенами. Очевидно, по случаю некоторых праздников цистерна наполнялась водой, которая могла стекать вниз по расщелине в форме каскада, напоминая о нисхождении горного потока Ганга, падающего с небес на Гималаи и текущего оттуда вниз на землю.

Главный эпизод рельефа, посвященного Гангу, изображает нисхождение небесной реки. Этот эпизод вписан в центральной расщелине большой стены скалы. Царь—гигантский змей, покрытый потоком, движется вверх, его могучее змеиное тело извивается в медленных движениях. Защищенный своим ореолом из змейных голов и хохолков, он приветствует воду, за ним следует царица—змея. Со всех сторон стекаются боги, небесные существа, демоны и гинеи, люди и животные, наблюдающие чудо спасения жизни на земле.

Недалеко от расщелины—святилище и святой, сидящий на корточках перед ним. Направо от святого—две большие птицы, летящие вдоль реки. Внизу—бог и богиня, реющие в пространстве, радостно приветствуют чудо, которое они видят. Рогатая лань также спешит к воде. Остальная часть левой половины рельефа заполнена ве-

селыми толпами людей и животных. Львы и лани пробиваются сквозь лес. Гордо выступают титаны и демоны атлетического телосложения. На вершине цепи Гималайских гор лев и львица лежа наблюдают чудо. Обезьяны толпятся в пустыне. Смело, чрезвычайно одухотворенно и тонко изображены различные формы жизни — божественной, титанической, человеческой, животной.

Слева в самом низу, вблизи спускающегося потока небесной реки — группа человеческих существ. Это пришли на берег реки молодые брамины. Средний несет на своем плече кувшин, полный воды. Другой, выкупавшись в священной реке, выжимает и сушит длинные пряди волос. На противоположном берегу — семья слонов; группа слонят прячется между ногами родителей. Над головой большого слона, на утесе — пара обезьян, сосредоточенно наблюдающих течение воды. Над ними два фантастических существа полулюдей, полутищ с птичьими ногами и крыльями.

Всеобщее внимание привлекла также большая статуя льва богини Дурги, сидящей на правой задней ноге животного. На груди льва небольшое отверстие, наподобие ниши. В нем также высечено изображение Дурги.

Храмы Аджанты, Эллоры, Махабалипурама, крепости Хайдарабада, дворцы Дели, старинные памятники Бенареса и Агры неповторимы по своему художественному совершенству.

...В один из свободных дней советские ученые выехали из Хайдарабада и вскоре очутились на месте древнего сооружения — крепости, построенной на громадной скале. Это была Голконда, место, откуда цари правили окрестными землями. Письменные памятники начинают историю Голконды с 1363 года.

Расположенная на высоте 120 метров, Голконда окружена тремя рядами крепостного вала. Крепостные стены Голконды занимают по периметру свыше 10 километров. Осмотр стен форта, многочисленных ворот, башен, бастионов, цитаделей занимает много часов; особенно большое впечатление оставляет группа дворцов в центре форта. С каждым из них связаны свои легенды и сказания. Некоторые из дворцов построены для Бхагмати, возлюбленной одного из царей Голконды и основателя Хайдарабада. Толстые, высокие, расположенные вокруг основных

крепостных сооружений стены составлены из больших глыб камня. К вершине горы, на которой покоится главное крепостное сооружение, ведет широкая лестница,ложенная также из грубо отесанных камней. Когда взбираешься под палящими лучами солнца по ее многочисленным высоким ступеням, она кажется бесконечной.

Голконда — действительно величественное сооружение. Ее могли создать трудолюбивые люди, владевшие строительным мастерством.

Какой громадный, неимоверно тяжелый труд вложили десятки тысяч людей, чтобы воздвигнуть этот форт!

...Повсюду, где пришлося знакомиться с архитектурными и скульптурными памятниками старины, можно было слышать рассказы местных жителей о легендах, связанных с их сооружением или с их историей. Один из индийских ученых рассказывал, что в mestечке Пайтан, расположенному несколько южнее Аурангабада, на берегу «священной реки» Годавари, в одной из мечетей до сих пор можно видеть колодец, с которым связана легенда. Некий Шаливахана, родившийся здесь, был одарен талантом скульптора. Он с большим искусством лепил из глины лошадей, солдат, слонов, а затем бросал их в колодец. Живший в то время царь Викрамадитья поверил астрологам, что его должен убить Шаливахана. Викрамадитья собрал армию и отправился в Пайтан, чтобы напасть на трудолюбивого Шаливахана. Но тот не зря лепил глиняные фигурки. Он достал их из колодца, ожидал, и они разбили войска Викрамадиты. Предание гласит, что Шаливахана превратил потом Пайтан в богатую и великую столицу.

Примечательно, что во многих легендах, бытующих в народе, прославляется человеческий труд, искусство непосредственно связывается с жизнью трудового народа Индии, а результаты труда приносят неизменный успех простым людям.

Один из наиболее совершенных памятников архитектуры Индии — это мавзолей Тадж-Махал, выстроенный Шах-Джаханом.

Пройдя большой внутренний двор, окруженный каменной оградой, посетитель останавливается перед громадной аркой, через которую открывается волшебный вид на чудесное сооружение, воздвигнутое в первой половине XVII в. руками искусных индийских мастеров. Увен-

чаное большим куполом в центре и куполами меньших размеров по сторонам, это 75-метровое величественное и совершенное по гармонии форм здание из белого мрамора составляет единый ансамбль с четырьмя минаретами в 41 метр высотой, расположеными недалеко от каждого угла мавзолея.

По сторонам от главного сооружения построены два здания из красного песчаника. Это еще более оттеняет белизну беломраморного мавзолея, ослепительно сияющего на ярком солнце. Прямо против мавзолея—бассейн, обрамленный мраморными плитами и наполненный прозрачной водой. Отраженное в воде здание мавзолея кажется каким-то сказочным.

Незабываемо впечатление от изумительного рисунка из самоцветных камней в стенах мавзолея.

Одной из отличительных черт древней, коренной индийской архитектуры является ее органическое сочетание со скульптурой. В скульптуре широко отражены образы мифологии, эпоса, а также природа страны.

...Многие современные скульпторы-реалисты продолжают богатые традиции индийского искусства ваяния.

На выставках художников и в различных музеях Индии можно любоваться прекрасными произведениями современных индийских художников и скульпторов.

В Мадрасе советские ученые познакомились с известным индийским скульптором и художником Роем Чоудхури. Его произведения широко известны в Индии и представлены во многих музеях. Советские зрители могли видеть его картины на выставке произведений индийского изобразительного искусства в Москве в 1953 году. Самая сильная сторона его творчества — скульптура. Высокоодаренный мастер, с большим художественным вкусом он отражает в своем творчестве жизнь народа.

В скульптурной мастерской Роя Чоудхури в Мадрасе много прекрасных произведений. Вот скульптура «Когда наступает зима». Статуя изображает пожилого человека, который сидит на корточках, обхватив колени большими мускулистыми руками. На плечах этого рослого мужчины какой-то вязаный платок. Его лицо сосредоточено, лоб изборожден морщинами, глаза с безнадежной тоской устремлены в пространство. Он погружен в невеселые думы. Видимо, этот человек хорошо знает, что такое зима на севере страны, может быть, в предгорьях Гималаев,

для людей, у которых нет крова, нет теплой одежды, нет прочного заработка. Он перенес не одну такую зиму, но каждый раз это становилось все труднее. Что сулит ему зима этого года? И в памяти проносятся ужасные воспоминания о стуже, ледяном ветре, о бесконечных зимних ночных, проведенных под открытым небом, когда тело кончено и дыхание останавливается. Все это прошлое и пургитое воскресает сейчас в его памяти... То же ждет его и в ближайшем будущем. И в его позе, в тоскливом взгляде чувствуется вопрос — сможет ли он все это вынести?..

На это истинно демократическое по замыслу и мастерски выполненное произведение нельзя смотреть без глубокого волнения.

Вспоминается в связи с этим стихотворение индийского поэта Чаттопадхайя «Зима»:

Для богача зима — средь гор
снегов причудливый узор
да шум нирующих гостей,
не знающих тревоги.
Для безработного же зима —
пустая, нищая сумма,
и плач детей, и до костей
промерзнувшие ноги.

Сила искренность, с которыми выражены мысли и чувства бедняка в скульптуре «Когда наступает зима», говорят о глубокой народности искусства Р. Чоудхури, о зоркости и смелости его реализма.

Вторая работа Р. Чоудхури — «Триумф труда» — показывает силу коллективного труда. Большую каменную глыбу нужно сбросить с площадки. Одному столкнуть ее невозможно. И вот за дело берутся четверо. Вооружившись длинными, еще не отесанными дубинами-рычагами, они поддели глыбу и, напрягая мускулы, добились цели: глыба передвинута к краю площадки и вот-вот рухнет вниз. Сколько напряжения, усилия сосредоточено в едином порыве четырех рабочих! Их тела худы и мускулисты. Их лица решительны и сосредоточены. Их движения привычны и ловки. И вместе с тем, как различны лица, позы, одежда этих людей, принадлежащих к одному классу и выполняющих одно дело.

Скульптору превосходно удалось сложное композиционное решение группы в целом и каждой фигуры в от-

дельности. Движения всех четырех людей связаны единым ритмом. Упираясь ногами в площадку, люди наклонились к ней под углом почти в 45°.

Главное в этом произведении—вера в торжество человека над силами природы, триумф труда, если только люди будут осмысленно и дружно действовать вместе.

Исклучительная эмоциональная сила и пластическая выразительность отличают также художественную композицию Роя Чоудхури «Жертва голода». Основанием композиции служит земля, на которую упала обессилевшая от голода женщина. Рядом с нею распостерто тело ее мертвого мальчика. Голова матери откинута назад, уга-сающий взгляд обращен к небу, в то время как пальцы ее левой руки в последнем усилии цепляются за землю, а правая рука касается умершего сына. Маленький мальчик кажется спящим—он прижался щекой к земле, как к подушке, и обнял ее. И только присмотревшись к чертам его лица, видишь, что на них уже легла тень смерти. Во всей его фигурке, доверчиво прильнувшей к земле, чувствуется какая-то трогательная детская беспомощ-ность.

Сложную гамму чувств раскрыл художник в движении женщины, прикоснувшейся рукой к сыну: тут и материнская нежность, и отчаяние, и последнее предсмертное прощание.

Тело матери измождено голодом — выступают кости, на тонких руках выделяются вздувшиеся вены. Но и здесь чувство меры не изменяет художнику; он сохраняет столь важную в скульптуре пластику форм. От этого выразительность произведения еще более возрастает, раскрывая глубокую человечность его содержания.

Чоудхури глубоко связан с жизнью и страданиями своего народа и воплощает их в своих произведениях. Никакие образцы пластики и никакая фантазия не помогли бы создать эту захватывающую композицию, если бы автор множество раз не наблюдал в жизни ужасающих сцен, когда люди—и старые и молодые—умирают от голода. Художник рассказывал, что он лепил это произведение во время голода в Бенгальской провинции.

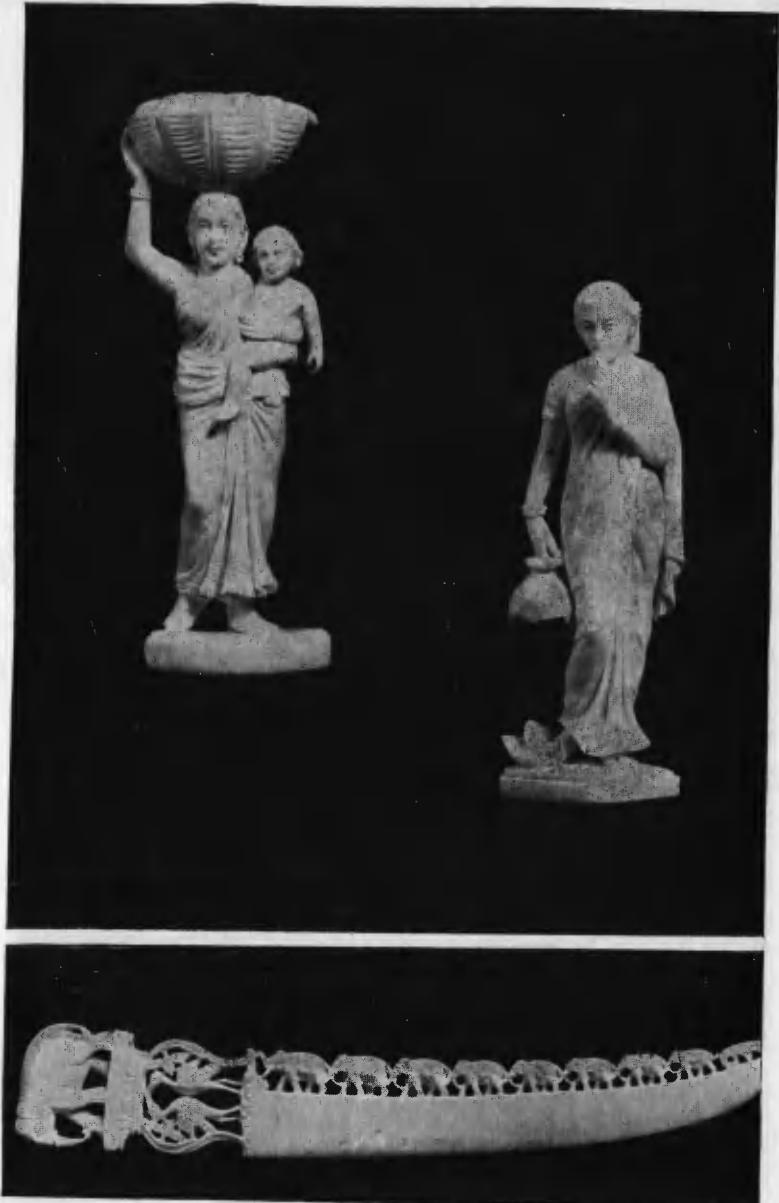
Советские люди хорошо помнят голод в Бенгалии в 1952 году. Тогда правительство Советского Союза послало в помощь голодающим Бенгалии большое количество зерна.



Рой Чоудхури. Жертва голода.



Рой Чоудхури. Когда наступает зима.



Изделия из слоновой кости. Работы современных ремесленников.

Как-то, после научного заседания в одном из калькуттских колледжей, советские ученые отправились на обед к руководителю Калькуттского института статистики профессору Махаланобису.

Профессор живет на втором этаже небольшого особняка. На стенах его квартиры фотографии хозяина с Джавахарлалом Неру, Рабиндранатом Тагором и деятелями Индийской республики. Обстановка в доме скромная, спокойная, располагающая к научным занятиям.

Каждый, входящий в зал, сразу останавливается перед большой картиной. На картине изображена девушка, стоящая в комнате у двери, выходящей на улицу. С другой стороны двери, не решаясь войти, стоит юноша. Легкие одежды, красиво облегающие молодые сильные тела, почти ощущимы, вещественны. У юноши вопросительное и даже, пожалуй, испуганное выражение глаз. В то же время он с восторгом смотрит на свою юную подругу. Она нежно смотрит на юношу. Ее горделивая осанка изящна и грациозна. Но в обоих какая-то нерешительность...

Эта чудесная картина полна мягкой душевной лирики. С огромным волнением художник выразил большие человеческие чувства.

Когда-то Рабиндрнат Тагор был очарован этой картиной и приобрел ее. В левом углу на чистом месте, не тронутом рисунком, он собственной рукой написал сильные, проникнутые большим чувством, возвышенные стихи о любви молодых людей, об их стремлении друг к другу, об их переживаниях после разлуки. Может быть, это лучшие из лирических стихов поэта.

В течение нескольких часов все, кто находился тогда в гостях у профессора, пытались перевести стихи Тагора с языка бенгали на английский, а с английского на русский. Было много вариантов перевода. Наконец, удалось более или менее точно передать возвышенные образы Тагора.

Ты ушел от меня,
Когда радость весны еще была неисчерпана.
Еще не завяла твоя гирлянда,
Которую я надела на тебя на нашей свадьбе.

Я не знаю,
Какое беспокойство овладело тобой.
Что сказал тебе южный ветер.
Ты ушел и унес свою флейту.
Ты ушел, не оглянувшись,
И не увидел,

Что я настраиваю вину,
 Чтобы исполнить мелодию весны.
 В эту лунную ночь манговое дерево бросало
 тень на наш двор
 И все было полно волшебным благоуханием.
 Все эти годы я держала открытыми двери для
 тебя.
 Каждый день я вновь и вновь рисовала знак
 Алипаты,
 Чтобы приветствовать тебя.
 Каждый вечер я зажигала благовонное масло,
 Чтобы встречать тебя.
 Прошло много времени,
 Твои странствования кончились.
 Ты вернулся в мой дом, уйдя из него,
 о странник!
 Быть может так велела судьба,
 Чтобы ты искал меня, уйдя от меня.
 Тебе, мой дорогой, пришлось уйти далеко, далеко,
 по извилистой тропе,
 Чтобы найти ту,
 Которая дорога твоему сердцу.
 Тропа, что увела тебя из моего дома,
 Привела тебя обратно.
 О, мой друг, не стыдись.
 Я не сержусь на тебя.
 У меня нет обиды.
 Я не буду упрекать тебя.
 Сегодня пропасть разлуки заполнилась
 прощением.
 Сегодня я вновь твоя невеста.
 Сегодня, когда мы вновь смотрим в глаза друг
 другу,
 Пусть я покажусь тебе еще более прекрасной.
 Пусть сегодня твои поиски кончатся,
 Как кончается жизнь звезд при свете солнца.
 Сегодня в нашем доме не будет
 Ни музыки, ни яркого света.
 Я не надену красного свадебного одеяния.
 Сегодня праздник без гостей и украшений.
 Сегодня на небе впервые появилась луна
 После пятнадцати темных ночей
 И она льет свой первый свет на далеком небе.
 Луна молчаливо выскажет все наши чувства.

Стихотворение это не было опубликовано ни при жизни поэта, ни после его смерти. Профессор Махаланобис и его супруга, которым Тагор подарил картину, оказали большую любезность, разрешив опубликовать стихотворение в советской печати.

Однако на выставках и в музеях Индии можно было видеть не только реалистические, прекрасно исполненные

произведения живописи. Там много произведений, созданных под влиянием самых дурных западноевропейских образцов.

В первый же день приезда в Калькутту советская делегация решила пойти на выставку живописи, организованную Академией художеств. Индийские друзья предупредили, что на выставке в Академии художеств преобладают произведения художников, преклоняющихся перед современным антиреалистическим искусством Запада.

В залах красивого здания Академии художеств было представлено около 500 картин индийских художников. Каждый, кто посетил эту выставку мог увидеть наряду с высокореалистическими произведениями искусства картины, которые извращенно изображают жизнь. Выставка отражала глубокие противоречия общественной жизни в современной Индии. Как и во всех других областях жизни, старое и новое, передовое и реакционное нашло в искусстве резкое выражение. На выставке в Калькутте оказалось мало произведений реалистического направления. Кубизм, примитивизм, порою мистика или формалистические, футуристические тенденции — вот что представляла собою эта выставка. Из пятисот картин не более десяти можно было признать произведениями искусства. Остальные картины представляли собою какой-то сумбур: неясные линии, хаотически расположенные пятна, совершенно непонятные фигуры...

Один из художников выставил картину под названием «Смерть». Все полотно замазано светло-зеленой краской. На этом фоне контуром чуть потемнее фона обозначена расплывчатыми линиями женская фигура. С ее головы стекают какие-то грязные волнистые линии, видимо, призванные изобразить женские волосы. Подобные подтеки каждый может видеть после дождя на заборах домов, когда расплываются написанные плохими красками плакаты и объявления...

На многих картинах нарисованы различные геометрические фигуры: ромбы, квадраты, треугольники. Сочетание этих фигур называется то «Нежной любовью», то «Современным городом», то просто «Человеком». Если художники и рисуют человека, то огрубляют его, гипертрофируют отдельные части его тела или одежды, изображают уродцев вместо людей. Конечно, нормальному

человеку трудно понять это ложное, абстрактное направление в живописи, оторванное от жизни.

На примере этой выставки можно было еще раз убедиться, насколько противоречива общественная жизнь в Индии, в том числе и жизнь ее искусства. А ведь индийское искусство имеет не только прошлое, оно имеет великолепное будущее. Посетители выставки видели ростки такого искусства, и оно обязательно победит. Оно должно победить!

О ХУДОЖЕСТВЕННОМ РЕМЕСЛЕ В ИНДИИ Невдалеке от знаменитого Чар-Минара в Хайдарабаде разместились ряды ремесленных мастерских. Это совершенно необычные мастерские. Представьте себе сотни маленьких, вплотную прижавшихся друг к другу одноэтажных и реже двухэтажных домиков, у которых нет стены со стороны улицы. Внутренняя часть такого дома открыта для обозрения прохожих. У этого помещения, замкнутого с трех сторон, в глубине—проход, ведущий в небольшую комнату, а из нее—во дворик, где протекает вся жизнь ремесленника и его семьи. В помещении, выходящем на улицу, устроены небольшие витрины, в которых разложены товары, производимые здесь же, в этой комнате. В середине такой небольшой комнаты работает мужчина; ему помогают дети, а иногда и женщины. Здесь искусно режут и точат кость, отливают в формах и полируют различные предметы домашнего обихода из черного металла, с необыкновенным искусством создают узорчатые женские украшения из серебра, выпиливают из панцыря черепахи тончайшие слои и отделяют ими шкатулки из сандалового дерева, покрывают лаком вазы, тарелки, кувшины, диски, коробки, украшают их национальным орнаментом или картинками из народного быта.

Владелец мастерской откладывает инструмент и подходит к покупателю, если вы поднимаетесь на ступеньку, чтобы взглянуть на маленький застекленный ящик, служащий витриной. Не торопясь он показывает одну вещь за другой, сам любясь своей работой.

Об искусстве индийских ремесленников созданы легенды. Их изумительно изящные, с большим мастерством и вкусом выполненные изделия распространены по всему свету.

Уже в давние времена индийские купцы вели оживленную торговлю с Китаем, Индонезией, Персией, стра-

нами Средней Азии и Европы. Знаменитые индийские ткани, изделия из металла, слоновой кости, дерева и камня имели большой спрос на рынках многих стран. Это, несомненно, служило важным стимулом быстрого и разностороннего развития ремесел в Индии.

Археологические раскопки последних десятилетий открыли современному поколению целый мир экономической и культурной жизни древней Индии. Находки в Мохенджо-Даро позволяют говорить о производстве тканей в Индии, о литье металла, резьбе по кости и дереву за несколько тысячелетий до нашей эры. Общеизвестен метод литья при помощи восковой модели. В Индии этот метод возник еще в древние времена. При раскопках в Мохенджо-Даро была найдена медная статуэтка танцовщицы, отлитая таким способом. Об этом же говорят тексты древнейшего литературного памятника Индии — Ригведы. Некоторые находки последнего времени подтверждают, что греки и римляне многое заимствовали от древней индийской культуры. Особенно явственно говорит об этом посуда, найденная в Таксиле. Около минарета Кутб Минар (Старый Дели) сохранилась железная колонна, сооруженная ремесленниками в пятом веке нашей эры.

В Индии до настоящего времени очень распространено ремесленное производство. Особенно разнообразны в Хайдарабаде ремесленные изделия из металла. Отлитые из металла фигуры людей, богов, предметы домашнего обихода говорят о большой изобретательности и высоком мастерстве ремесленников. Кроме прекрасных изделий, в которых отражается специфика народного индийского прикладного искусства, здесь можно видеть множество предметов, столь же искусно выполненных, но явно рассчитанных на европейский рынок: пепельницу в форме туфли, коробку для сигарет, сделанную в виде книги, звонки, пресс-папье.

Очень хороша законченностью отделки коробка черного металла с насечкой серебром. У нее откидная на петлях крышка, внутренние отделения, выбрасывающие сигарету на наружный лоточек. Внешняя сторона крышки, внутреннее отделение и основание украшены изящным орнаментом, исполненным серебряной насечкой тонкой техники. На крышке коробки в центре сплошной узор округлой формы, образуемый изогнутыми стебельками

с листьями и цветочками. Динамический изгиб стебля характеризует черты своеобразия индийского орнамента. Такая уравновешенная и изящная композиция узора удачно сочетается с формой коробочки.

Советские ученые посетили мастерскую ремесленника Фелурама Качхру. Мастерская — небольшой сарай, который служит одновременно и жильем. Четверо ребятишек, один меньше другого, играли обрезками металла. На крошечной девчушке надеты бусы из разноцветных камней.

Фелурам Качхру встал с пола, на котором он сидел, полируя металлический нож для разрезания книг.

— Показать-то мне почти нечего, — сказал он, здороваясь с посетителями. — Только сегодня отнес хозяину магазина все, что сделал за последние дни. Но кое-что еще осталось.

— Расскажите, где вы научились этому искусству?

— Меня научил этому отец. Теперь его уже нет в живых. Он тоже прожил всю жизнь в этом доме. А его учил его отец, мой дед. Дед приехал из другой провинции, он умел делать вещи и из бронзы. Но мы все здесь работаем по черному металлу.

Рабочий взял только что отполированный разрезной нож, рукоятка которого была украшена серебром.

— Вот нож. Он был не таким черным и гладким несколько часов тому назад. Этой жидкостью я покернил его.

Присутствовавший среди советских ученых химик заинтересовался составом жидкости. Оказалось, что это раствор сернокислой меди.

— На рукоятке я хотел изобразить лепестки лотоса. Стальным острием я сначала выскошил рисунок на гладкой поверхности ножа. Молотком и резцом углубил рисунок и выдолбил канавки в металле. А потом в эти желобки заделывается тоненькая серебряная пластинка или проволока, и после полировки вещь готова!

— А литье из бронзы вы совсем забросили?

— Отец мой еще пробовал, а я уже не работаю по бронзе. Мальчишкой видел, как отец иногда делал из воска фигурку, покрывал ее толстым слоем глины, подогревал глину, вытапливая из нее восковую фигуру. Образовавшуюся форму он заливал потом сплавом — каким именно я уже теперь не помню. Глину он разбивал, до-

ставал из нее отлитую фигуру и отделял ее. Отец был большой мастер! Мог бы и я заняться бронзой, да где уж там... Железа-то купить не на что, взаймы беру у хозяина...

Присутствующие поблагодарили Фелурама Качхру, купили у него несколько вещей из черного металла и пожелали большой удачи и счастья всей семье.

В Хайдарабаде развито художественное ремесло, связанное с обработкой черного металла; на юге Индии уже много веков занимаются литьем из меди и бронзы при помощи восковых моделей. Когда-то здесь применяли сплав золота, серебра, меди, свинца и олова. Затем в разных штатах получили распространение изделия из какого-либо одного металла. Особенно замечательно мастерство изготовления посуды бидри: Листовое серебро и серебряная проволока служат материалом для инкрустации металлических горшков, кувшинов и других изделий. Посуда типа бидри изумительна по красоте, по яркому контрасту между черным металлом — основным, из которого изготовлено изделие, и белым инкрустирующим металлом.

Предметы обихода, сделанные хайдарабадскими, майсурскими и джайпурскими мастерами, поражают тончайшей чеканкой, мастерской резьбой, шлифовкой, искусствами рельефными украшениями, инкрустацией. Изделия из металла украшают национальным орнаментом. Здесь можно увидеть не только воспроизведение деталей древних зданий, но и изображения цветов, зверей, людей и божеств, охотничих и военных сцен.

Каждый штат Индии славится своим ремеслом. В Майсуре распространена инкрустация по дереву. Хайдарабад славится чеканщиками и мастерами по черному металлу, Мадрас — филигранной обработкой бронзы, Траванкур, Майсур, Джайпур и Дели — изделиями из слоновой кости, Нагпур и Амритсар знамениты великолепными коврами, Траванкур, Малабар, Западная Бенгалия и Бомбей — золотыми изделиями и обработкой драгоценных камней.

Есть один вид ремесла, который распространен почти по всей стране. Это обработка слоновой кости. Поражает искусная резьба индийских мастеров. Здесь можно увидеть фигурки, изображающие богов и богинь, животных, особенно часто слонов, ножи для разрезания книг, украшенные тончайшей резьбой и изображением животных,

дамские гребни, фигурки ремесленников, танцовщиц, женщин, несущих в кувшинах воду, женщин с ребенком, детей. Такие изделия из слоновой кости, как шкатулки, портсигары, шахматы, ожерелья, серьги, браслеты и кольца, делаются почти в каждом городке на юге и севере страны. В Дели, Бхаратпуре и Муршидабаде есть даже ковры, сплетенные из пластинок слоновой кости.

В Дели, рабочий-резчик по слоновой кости рассказывал:

— Народ почитает этих животных. Древнее слона нет ничего живого. Ведь слон появился вместе с солнцем — золотокрылой птицей Гарудой. Когда золотокрылая птица вышла из яйца, из ее скорлупы появился Айравата — священный слон. За ним, из той же яичной скорлупы, лежавшей в правой руке Брамы, вышло еще семь слонов — самцов. А из скорлупы, которую Брама держал в левой руке, — восемь слоних.

В Индии часто можно было слышать рассказы индийцев о белых слонах, которые, по народному преданию, произошли «из всеобщего млечного потока». Согласно древнему мифу, у предков белых слонов были крылья и поэтому они летали, как птицы. Но однажды крылатые слоны присели отдохнуть на ветвь огромного дерева на севере Гималаев. В это время аскет Диргхатапа, посвятивший себя исканию мудрости, поучал под этим деревом своих учеников. Ветка надломилась под тяжестью слонов, и несколько учеников было убито. Аскет проклял слонов и они стали бескрылыми. В конце концов им пришлось подчиниться человеку.

Лучшие мастера-резчики делают прямо-таки чудеса. Мертвая кость как бы оживает под их искусными руками. Они тонко передают чувства человека, хорошо знают строение человеческого тела, умело изображают его движения.

Индийские ученые подарили своим коллегам из СССР несколько фигурок, вырезанных из слоновой кости. Одна из фигурок — танцовщица, символизирующая искусство. Другие изображают людей из народа: ремесленника с тяжелой кладью на голове, женщину с ребенком на бедре, женщину с разбитым кувшином в руке и другое.

Сколько изящества и благородства в танцовщице, в очаровательном наклоне головы, в очертаниях рук, сколь-

ко движения в складках ее красивой национальной одежды!

Фигурка молодой женщины исполнена в традиционной позе — «в три изгиба» («трибханга»), когда ноги, туловище и голова создают ритм чередования наклонов попаременно в разные стороны. Такое правило в индийской скульптуре является очень древним и наиболее характерным приемом изображения фигуры, стоящей в танцевальной или спокойной позе, и происходит от танца — самого распространенного искусства в Индии. В этом правиле наиболее ярко сказывается динамичность и выразительность индийской скульптуры. Правая рука танцовщицы упирается в бедро, левая поднята над головой. Вся поза изящна, полна движения, жизни и красоты. На лице танцовщицы играет сдержанная улыбка.

Народные мастера сумели внести жизненную струю в старые каноны и придать большую реалистичность в изображении черт лица и его выражения, чем в древней скульптуре.

Покоряет мастерство, с которым изображена женщина с кувшином. Молодая стройная девушка стоит в задумчивости, держа в правой опущенной руке часть разбитого глиняного кувшина. Девушка опечалена. Она, видимо, шла за водой, но разбила кувшин. Должно быть, замечталась она о своем милом, забыв обо всем на свете, оступилась и вот теперь не знает, что ей делать...

Все это необычайно жизненно, правдиво и тонко передал безвестный индийский резчик по слоновой кости.

Этот сюжет вдохновлял художников и поэтов разных стран и разных эпох. Глядя на фигурку индийской девушки, невольно вспоминаешь и грустную девушку с известной картины Грёза «Разбитый кувшин» и «Царско-сельскую статую» П. Соколова, воспетую Пушкиным:

Урну с водой уронив, об утес ее дева разбила.
Дева печально сидит, праздный держа черепок...

Поэтический образ женщины вообще типичен для индийского изобразительного искусства и занимает в нем выдающееся место.

Не менее хороша статуэтка женщины с ребенком на руках и с корзиной плодов на голове. Фигура молодой женщины закутана в сари поверх кофточки с короткими рукавами. Голенький ребенок посажен по обычью «верхом» на бедро матери, обнимающей его левой рукой.

Правой рукой женщина легко и свободно придерживает довольно большую тяжелую корзину, которую она несет на голове.

Образ матери и ребенка также имеет глубокие корни в индийском искусстве.

Народные мастера Индии всегда создают этот образ с большой теплотой, жизненностью, с изяществом, даже в сценах, изображающих тяжелый повседневный труд.

Поражает совершенное мастерство ремесленников Агры, создавших небольшие копии мавзолея Тадж-Махал из того же прекрасного белого мрамора, что и знаменитый архитектурный памятник. Привлекают взор также искусные изделия из драгоценных и полудрагоценных камней, особенно агата и яшмы. Какое бы изделие из мрамора вы ни видели в многочисленных лавках, магазинах и ремесленных мастерских, будь то ваза для цветов, копия мавзолея Тадж-Махал, фонари, подсвечники и даже цепи, — везде проявляется высокое художественное мастерство.

В музеях и лавках Бомбея, Мадраса и Дели выставлены многочисленные изделия из дерева, которые с давних пор производятся в Кашмире, Майсуре, Траванкуре, Раджпутане и Гуджарате. Особенно привлекает всех изумительная резьба кашмирских мастеров по ореховому дереву. Майсурские изделия из сандалового дерева, сохраняющего долгое время своеобразный пряный горьковатый запах, распространены по всей стране.

Деревянные тарелки, покрытые черным лаком, которые можно видеть в Майсуре, представляют прекрасные образцы народного декоративно-прикладного искусства. На лицевой стороне одной из таких тарелок цветным лаком ярких и сочных тонов написана фигура танцующей молодой женщины. Левой рукой она держит край широкой красной юбки с распущенными пышными складками, правой придерживает над головой разевающийся конец лилового сари. На шее, руках и голове танцовщицы серебряные украшения с камнями. Глаза ее написаны полузакрытыми и очень широкими, согласно с древними каноническими правилами идеала красоты (как, например, и у женщин на знаменитых стенописях пещер Аджанты).

Вся фигура женщины дана очень выразительно в движении танца. Искусно показан ритм сдержаных, но свободных, гибких, плавных движений, метко схвачена поза

традиционного народного танца, полная своеобразной красоты и чрезвычайно типичная для индийского хореографического искусства. Изображение танца очень популярно как в древнем индийском искусстве, так и в современном. Вся вещь отличается жизнерадостностью, эффектным колоритом, смелым и в то же время гармоничным сочетанием цветов.

Фигура умело вписана в черный фон круглой тарелки.

В музеях, в витринах магазинов, у ремесленников, торгующих своими изделиями прямо на тротуарах, постоянно встречаются знаменитые джайпурские, бенаресские и рампурские эмали. Сложный рисунок обычно изображает цветы, пейзажи, орнамент или сцены из жизни в джунглях. Техника этой работы такова: металл сначала гравируется, чеканится или нарезается, а образовавшиеся впадины-рисунки заливаются краской. Сначала накладываются наиболее жароустойчивые краски, затем менее жароустойчивые. После каждого крашения предмет обжигается. Чистка и полировка изделия завершает его производство.

В Бомбее каждый может увидеть так называемую «Золотую улицу» с множеством мелких лавочек и больших магазинов, торгующих изделиями из золота, серебра и драгоценными камнями. Эти изделия, созданные трудом ремесленников, конечно, недоступны огромному большинству населения. За прилавками ювелирных магазинов стоят холеные, толстые парсы, реже индийцы. И характерно: продавца мало интересует, как сделана вещь, какой труд в нее вложен, сколь искусно создано то или иное украшение. Когда одна из индийских женщин, закутанная в дорогое шелковое сари, спросила цену массивного золотого браслета с изящным изображением драконов, продавец небрежно бросил браслет на весы и определил цену по весу содержащегося в нем золота.

От изделий хайдарабадских ремесленников из белых металлов, меди и серебра нельзя оторвать глаз — до того они совершенны. Они очень дешевы: учитывается главным образом стоимость металла, а не искусство и труд ремесленника.

То же можно сказать и о продаже изделий камнерезов. Продающиеся в Агре куски белого мрамора стоят немногим дешевле великолепных изделий из мрамора такой же величины. И так повсюду!

В пятитысячелетней истории Индии у бесчисленных поколений людей труда был накоплен и откристаллизован этот ценнейший в жизни общества, поистине великий опыт: навыки к труду, мастерство трудового народа. За каждым ремесленником длинной вереницей стоят предшествующие поколения, опыт которых сохраняет и развивает современное поколение. Не будь этого великого наследства, не было бы сегодня и прекрасного народного искусства Индии. Но, к сожалению, далеко не в соответствии с ценностью своего труда получают вознаграждение хайдарабадские, бомбейские, джайпурские и делийские ремесленники.

о народной музыке Народная музыка в Индии пользуется большой любовью масс. Она отражает характер народа, его историю, мечты, горести и радости. Когда слушаешь произведения композиторов Индии, исполняемые одаренными простыми людьми на ситаре, вине, сароде, мридангаме и других народных инструментах, невольно вспоминаешь чудесные слова Рабиндраната Тагора о смысле народного музыкального творчества: «Вечернее небо, неустанно повторяющее звездные созвездия, похоже на ребенка, пораженного тайной своего первого слова, повторяющего снова и снова то же самое слово и прислушивающегося к нему в неустанной радости. Когда в дождливую июльскую ночь темнота сгущается над лугами и проливной дождь набрасывает покрывало за покрывалом на молчание дремлющей земли, монотонность проливного дождя кажется темнотой самого звука. Тьма глубокой и густой линии деревьев, колючие кусты, колеблющиеся среди нагого вереска, как головы пловцов с распущенными волосами, запах мокрой травы и сырой земли, шпиль храма, поднимающийся над неопределенной чернотой скучившихся вокруг него деревенских хижин,— все кажется нотами, исходящими из сердца ночи, смешивающимися и теряющимися в одном звуке бесконечного дождя, падающего с неба».

Известно, что индийская музыкальная культура существует около трех тысяч лет. Она прошла длительную эволюцию.

Музыкальное и песенное искусство Индии очень своеобразно, самобытно и сложно: здесь существуют различные направления, стили и школы. Индийские мелодии

оригинальны и по своему характеру резко отличаются от европейских мелодий.

В одном из современных индийских изданий так описывается различие между западной и индийской музыкой: индийская музыка является искусством мелодии, в то время как западная музыка—это гармония. Западная музыка подобна огромному зданию, в котором каждый кирпич, каждая арка и каждая колонна находится на предусмотренном месте, создавая единое целое, задуманное архитектором. Можно уподобить ее также большой картине, различные элементы которой сочетаются в хорошо скомпонованное целое. Таким образом, западная музыка производит на слушателя впечатление как своим размахом, так и своей гармонией. О значении отдельной ноты в западной музыке судят по тому, насколько она отвечает центральной гармонии. В сущности сама по себе она не имеет значения. Она имеет смысл только в сочетании с другими нотами аккорда. Слушая мелодию без аккомпанемента, житель Запада ощущает ее полностью, только когда мысленно дополняет гармонию. Именно гармония обусловила триумф оркестровой музыки на Западе.

В противоположность этому индийская музыка является чисто мелодической. Чтобы оценить ее, ухо должно привыкнуть воспринимать чистую интонацию. Самый ее характер исключает гармонию. Введение гармонии даже нарушило бы единство песни. Мелодичность—это особое качество голоса и поэтому в индийской музыке самое важное место занимает вокальная музыка. Наивысшее искусство—импровизация. Индийский музыкант является художником—творцом. В сущности он—и певец и поэт. Исполняя ту или иную рагу, он может в значительной мере импровизировать. В отличие от музыканта на Западе, заслуга которого состоит в точном воспроизведении и истолковании произведений великих композиторов, индийский музыкант импровизирует в рамках данной темы.

В этих немногих словах выражено существо народного музыкального творчества в Индии.

Во время пребывания в Индии советские ученыe часто слушали индийскую музыку, индийские песни, то бурно-темпераментные, то величаво-спокойные и несколько затаиненные. Особенно запомнился всем домашний концерт у Субраманиана в Мадрасе.

Молодая девушка, родственница хозяина, села на мяг-

кий ковер перед небольшой группой слушателей и взяла в руки вину. Казалось, что инструмент с огромным грифом больше девушки и что маленькая, изящная, она не справится с ним. Но удивительно свободны, легки, грациозны ее движения. Пальцы быстро и легко перебирают струны вины. Слышатся дрожащие печальные звуки старинной народной мелодии. Девушка вся ушла в музыку. Ее маленькая головка наклонилась над виной, а губы шептали незнакомые слова. Девушка исполняла что-то глубоко задушевное, лирическое, нежное. Вина замолкла. Кисти рук девушки неподвижно лежали на грифе и струнах. Подняв голову, она смотрела куда-то вдаль, как будто позабыв обо всем на свете. Ее глаза были печальны; в них блестели слезинки.

Две-три минуты все мы сидели молча, потрясенные чувствами, нахлынувшими под влиянием прекрасной мелодии. Хотелось слушать еще и еще. Но девушка, встала, скрестила руки и низко поклонилась гостям. Маленькое общество восторженно приветствовало исполнительницу. Каждому хотелось пожать ей руку, сказать хорошие теплые слова... Удивительно проникновенны звуки вины. Они как-то по-особому находят отклик в сердце, трогают его. Недаром вину, любимый инструмент индийцев, называют «царицей» струнных инструментов.

Никто из присутствовавших тогда не забудет также четырех музыкантов—двух женщин и двух мужчин, исполнивших народные песни под аккомпанемент табл¹ и небольшого инструмента, напоминающего нашу гармонь.

Это было на вечере в Калькуттском отделении Индо-Советского культурного общества.

После взаимных приветствий были исполнены индийские песни. Одна из них особенно запомнилась всем. Это была песня о мире, о дружбе людей труда, о злобных недругах мирной жизни народов. Она была исполнена с большим подъемом. Как быстро находит отклик в душе людей эта песня! Видно, как загораются глаза, воодушевляются лица присутствующих в зале. Начинаясь тихо, певуче и трогательно, но уже с ясно выраженным четким боевым ритмом, песня как-то сразу переходит в призывный боевой клич, воодушевляя, поднимая на свершение благородных дел.

¹ Ударные инструменты—два небольших обтянутых кожей барабанчика для правой и левой руки.

Но как и в живописи, в индийской музыке есть течения мистические, которые не только не помогают проникнуть в культуру и богатый душевный мир индийского народа, но скорее препятствуют этому. Мы имели возможность послушать такую музыку в Хайдарабаде.

Однажды во время дневного заседания Научного конгресса к группе советских делегатов подошел видный финансовый деятель штата Хайдарабад. Тепло отзависившись о докладах советских естествоиспытателей и подчеркнув большое значение общения ученых различных стран на такого рода международных заседаниях, он пригласил группу ученых побывать у него дома, познакомиться с его семьей и послушать индийскую музыку.

Предложение было принято, и вечером в доме финансиста собралось небольшое общество. В центре зала было устроено нечто вроде помоста, накрытого ковром, на котором уже были приготовлены различные индийские музыкальные инструменты.

Хозяин дома представил членов своей семьи, своих гостей и сообщил, что хочет познакомить гостей с одним, как он сказал, из самых знаменитых музыкантов-йогов, которого он пригласил на вечер. Вскоре в комнату вошел мужчина, атлетического телосложения, с огромной черной гривой и длинной бородой. На плечи его был накинут желтый шелковый платок, бедра прикрыты куском белой материи, конец которой перекинут через плечо. Это был йог. Йог быстро переводил острый взгляд с одного лица на другое. Все поздоровались с этим красавцем и попытались обменяться принятыми в таких случаях любезностями. Но йог молчал. Хозяин дома поспешил объяснить, что ради совершенствования своей души йог дал обет молчать не то десять, не то пятнадцать лет. Он молчит уже девять лет.

Присутствовавшие уселись полукругом и приготовились слушать музыку. Но на середину комнаты вышел хозяин дома.

— Дорогие братья и сестры!—заговорил он.—Через несколько минут настанет торжественный момент, когда мы насладимся священной музыкой йога. Бог дал человеку орудие для постижения ее сокровенного смысла.

Многие переглянулись: не собирается ли хозяин прочитать лекцию о всемогуществе всевышнего и его роли в

музыкальном творчестве и восприятии музыки? Так и случилось.

— Человек рождается религиозным существом,—продолжал оратор.— Но не все люди одинаковы. Иногда человек рождается удачно, и тогда он воздает хвалу и славу Будде; иногда неудачно, и тогда он придерживаеться других религиозных взглядов либо отвергает всякую религию.

Хозяин дома, оказавшийся религиозным проповедником, долго и пространно говорил о мироздании, о религии; он, видимо, решил попытаться обратить присутствующих в свою веру!

— Не будь Будды и его учения, не будь бога и веры в него, мы, пожалуй, и сейчас бы ползали в темноте, как черви. Хвала и слава высшему существу!

Удержать оратора было невозможно. Он, видимо, сел на своего любимого конька.

Он говорил о боге, о солнце, о лучах, которые испускают и солнце и бог, о предназначении лучей... Как сквозь сон, доходили обрывки фраз: «каков склад разума человека, таково и восприятие человеком благодатных божественных лучей... многолучевой бог влияет на каждого...»

Наконец, подойдя к йогу, он предложил ему начать концерт.

Йог раскланялся, уселся на ковре, скрестив ноги, и взял в руки вину. Это был искусный музыкант. Он умел владеть несколькими инструментами. Но то, что он исполнял, было весьма далеким от тех образцов индийской народной музыки, которые довелось слышать раньше в Бомбее, Хайдарабаде, Аллахабаде, Калькутте и других городах. Быстро перебирая струны и наклоняясь то одним, то другим ухом к своей бегающей по струнам руке, он извлекал звуки, смысл которых было трудно понять. Йог-музыкант не воспроизвел какую-либо определенную мелодию, выражавшую те или иные чувства, переживания, мысли. Он импровизировал. На протяжении 40 минут все слушали почти одни и те же сочетания нескольких звуков, которые отличались друг от друга главным образом большей или меньшей силой звучания.

Когда вина замолкла, хозяин подошел к йогу и стал перед ним на одно колено, почтительно скрестив руки.

Гости поблагодарили музыканта аплодисментами. Затем была исполнена еще одна трудно запоминающаяся, но столь же однообразная мелодия на двух других музыкальных инструментах. А когда стрелка часов показала 12, концерт был окончен.

о индийских танцах

Во время заседания 41-го Индийского научного конгресса в Хайдарабаде были организованы концерты, на которых выступала Бомбейская танцевальная труппа, а также местные жители, исполнявшие народные танцы. Всем, кто был тогда на этих концертах, надолго запомнились прелестные и волнующие сцены народных и классических танцев Индии.

Вот танцующая девушка красивыми жестами рассказывает о своих чувствах к любимому. Юноша в восторге от чистых признаний своей возлюбленной. Мимикой, движениями рук, тела он как бы выражает чувства и мысли, так прекрасно высказанные одним из индийских поэтов: «Я чувствую, что если бы я любовался твоей красотой с самого моего рождения, мои глаза до сих пор были бы голодны; если бы я прижал тебя к сердцу миллионы лет, сердце мое все бы еще не насытилось».

Один из танцев, показанных Бомбейской танцевальной труппой, изображал борьбу доброго и злого начала: добродетельный бог Вишну восхищен танцами человека, который оказался злым духом. Вишну обращается к танцору, как бы говоря ему: проси у меня все, что хочешь, ты заслужил великий дар. Злой дух потребовал наделить его способностью убивать любое существо дотронувшись до его головы. Вишну наделил танцора этой способностью. Тогда воплотившийся в танцора злой дух начинает преследовать бога Вишну, стремясь прикоснуться к его голове, чтобы умертвить его и стать властелином вселенной.

Увидев, какая опасность угрожает Вишну, другое божество принимает облик прекрасной девушки-танцовщицы, которая предстает перед разъяренным танцовщиком, преследующим Вишну.

Злой дух-танцовщик обворожен прекрасной девушкой. Он не может оторвать от нее глаз, умоляет девушку полюбить его. Мимикой, изящными движениями девушка отвечает злому духу, что она—танцовщица и может полюбить лишь того, кто танцует так же прекрасно, как и она. Покоренный девушкой, злой дух-танцовщик согласен обучаться у нее танцам. Девушка показывает самые раз-

нообразные искусственные движения. Танцовщик воспроизводит их. Но вот движения девушки становятся все более быстрыми, танцовщик не отстает от нее. В вихре кружатся оба танцора. Наконец, повторяя движения девушки, злой дух прикасается руками к своей голове и умирает. В предсмертном танце его выражено и желание жить, и злоба, и сознание обреченности. Смерть злого начала вызывает торжество доброго. Сцена завершается веселой, задорной пляской, выражавшей непреодолимое желание жить, радоваться, наслаждаться.

Сюжет следующего танца—стремление индийских красавиц пробудить Браму. На сцене—танцор, изображающий Браму. Он сотворил мир, и теперь ему больше нечего делать. Брама молчит. Он глух и слеп, пустой, неподвижный взор его устремлен в неведомое. Танцор, сидящий неподвижно, скрестив ноги, положив руки на колени, напоминает древнюю статую, изображающую бога. Несколько индийских красавиц пытаются пробудить Браму. Одна за другой девушки танцуют перед Брамой, тормошат его, пытаются увлечь сурового бога красотой своих движений, молодостью. Но ни красота, ни гнев, ни радость, ни страдание, ни восторг—ничто не трогает Браму.

Только один раз взглянул Брама на лучшую из танцующих девушек. Но это был минутный соблазн, и бог вновь неподвижен, как изваяние. И все же лучшей из красивейших девушек, названной в танце Страстью, удается расшевелить бесчувственного Браму. Он очнулся от прикосновения танцовщицы; вот он уже не отрывается глаз от нее и медленно поднимается с места, он увлечен и танцует вместе с красавицей. И вдруг Брама, как будто вспомнив что-то, отталкивает ее. Девушки в отчаянии. Но потом махнув рукой на Браму, они завершают сцену бурным жизнерадостным танцем.

Один из советских ученых попросил объяснить смысл и значение этого танца девушек. Индийские коллеги рассказали, что, согласно древним преданиям, современный мир был создан Брамой, но создан не навек. Этот мир будет разрушен, но по истечении известного срока возникнет другой мир, который также будет существовать некоторое время, а затем неизбежно будет заменен другим миром. Мир разрушается, когда для Брамы наступает ночь и бог погружается в сон. В это время наступает «ве-

ликий хаос», гибнут боги, демоны и люди. И только после пробуждения Брамы, через много лет хаоса, может восстановиться порядок на земле, начинается новый цикл жизни, который вновь проходит неизбежный путь развития и гибели.

Когда было рассказано это любопытное предание о «Дне Брамы», более понятным стал сюжет танца девушек: они стремились разбудить Браму, чтобы вновь засветило солнце, чтобы можно было ощутить счастье жизни, радоваться и любить.

В Индии большое количество танцев посвящено религиозным мифологическим сюжетам. Но и в религиозных танцах есть элементы народного юмора. Одна сцена искушения Брамы стоит нескольких трактатов о религии.

В индийских танцах неизменный восторг зрителей вызывает изумительная техника танцоров и танцовщиц, выражение чувств при помощи мимики, разнообразных изящных движений рук, головы, стана.

Перед началом представления артист Бомбейской театральной труппы Кришна показал некоторые отдельные движения из индийских классических и народных танцев, а руководительница балетной труппы дала короткие пояснения к ним.

В движениях артиста были выражены многообразные чувства о состоянии человека: страх, гнев, презрение, ненависть, доброжелательство, счастье, грусть, любовь, отчаяние, душевный надлом и бурная радость.

Руководительница балетной труппы сообщила, что артисты изображают в танцах многое, в том числе толкование политических мнений и борьбу противоположных начал в жизни. Они могут изобразить даже научные доклады и споры, но предпочитают сейчас не демонстрировать такого вида танцы, поскольку здесь присутствуют уважаемые ученые, приехавшие в Хайдарабад со всех концов земного шара.

Артисты изображали полет птиц и повадки зверей, яркое солнце и нежный свет луны, сбор урожая и народное ликование, обычаи и характеры женщин и мужчин, детей и стариков.

В индийском танце, пожалуй, больше всего поражают руки танцоров, необычайно выразительные, красивые, гибкие. Пальцы рук исполнителей танцев то собираются вместе у сгиба кисти, то вдруг как бы рассыпаются в раз-

ные стороны, то собираются по два-три или сжимаются в кулак. Все это удивительно гармонирует с движениями всей фигуры танцующего и вместе с движениями рук создает отчетливое представление о разнообразных чувствах.

На приеме у руководителя отдела просвещения правительства Хайдарабада присутствовавшие на концерте вновь встретились с артистами Бомбейской труппы, но теперь увидели их уже в другой обстановке. Они рассказывали о положении артистов, о том, что «отсутствие государственных театров сильно тормозит развитие театрального, и в частности хореографического искусства».

Большое впечатление произвели выступления танцевального коллектива в Мадрасе. Поистине прелестен мадрасский народный театр, дававший представления на открытых подмостках на территории ежегодной промышленной выставки. Большое впечатление произвел танец на лошадях. На сцене появляется девушка верхом на коне: она на коротких полуметровых ходулях, а к бедрам прикреплено изображение туловища лошади. Лошадь украшена ожерельями, накрыта раззолоченной попоной. Девушка начинает танец с поисков возлюбленного. Она то радуется, то печалится. И ее танец — то плавный, медленный, то бурный, темпераментный. Когда появляется на коне ее возлюбленный, она вся преображается. Застенчивость и скромность побеждаются любопытством. Из-под нарядного, вышитого золотом зеленого платка, девушка лукаво посматривает на юношу, кружасшегося на сцене в вихре бурного танца. Разукрашенный комик, появившийся на сцене прежде всадников, признается в любви прекрасной девушке. Но она дает комику монету вместо поцелуя и поручает передать всаднику, что она его любит. Юноша на коне вне себя от радости. Бурной жестикуляцией, мимикой говорит он девушке о своей нежной прелестности. Девушка-всадница кружится в вихре танца, поглядывая на молодого наездника. Влюбленные ссорятся, потом мирятся и, наконец, счастливые, покидают сцену. Танец был исполнен с профессиональным блеском и острым народным юмором.

Народ любит такого рода танцы. Надо было видеть зрителей, плотным кольцом окруживших подмостки, их блестящие глаза, возбужденные лица, чтобы понять, как

волновал их этот танец. Затаив дыхание, они следили за танцовами, переживая вместе с ними все, что происходило на сцене.

Здесь же, на промышленной выставке, другой танцевальный коллектив показал танец, посвященный жизни древних богов Индии.

Советские ученые никогда не забудут вечера, проведенного в семье мадрасского кинодеятеля Субраманиана. Это был поистине чудесный дружеский вечер.

Дети гостеприимного хозяина показали совершенно изумительные танцы. Девятилетняя дочка Субраманиана, ученица мадрасской танцевальной школы, танцевала с благородством и изяществом, свойственным самым искусственным профессиональным танцовщицам. Ее маленькие ручки, головка, вся ее небольшая фигурка тонко передавали различные состояния человека, целую гамму настроений и переживаний. Девочка исполняла классические и народные танцы. Грустные и печальные, нежные, лирические танцы сменялись бурными, гневными. Мастерство исполнения пленило всех нас. После танца маленькая девочка стала всеобщей любимицей.

Когда человек впервые смотрит индийские танцы, ему кажется, что индийские национальные музыкальные инструменты не смогут создать нужного аккомпанемента, нужного настроения. Но это сомнение быстро рассеивается. Такие инструменты, как tabla, дхолак удивительно подходят для строго ритмического индийского танца. Трудно представить себе индийский танец без tabla. Танец и звуки tabla гармонично сливаются воедино. Tabla под искусственными пальцами индийского музыканта как бы закрепляет рисунок танца.

Замените индийские музыкальные инструменты другими, и искусственные движения индийской танцовщицы во многом потеряют свою прелесть. Индийский народный танец также невозможно представить себе под звуки симфонической музыки, как наш великолепный отечественный балет под звуки tabla.

В Индии распространены четыре основных стиля индийского танца: Бхарат-Натьям, Катакхали, Катхак и Манипури.

В юго-восточной Индии весьма распространен храмовый танец Бхарат-Натьям. Он считается в Индии классическим. Танец состоит из пяти основных частей, которые

сливаются в одно гармоническое целое и исполняются около четырех часов. Между отдельными частями танца нет резких переходов, он исполняется как бы одним вдохновенным порывом. Танец Бхарат-Натьям—образец древнего хореографического искусства. Легендарный танцор Бхарата еще две тысячи лет назад писал об особенностях этого народного танца. Чувство, мелодия и ритм лежат в его основе. Он представляет собой сложную танцевальную композицию. Во вступлении исполнитель проявляет свое отношение к божеству, затем демонстрирует различные классические индийские хореографические вариации, с большим чувством и темпераментом рассказывает о любви и, наконец, в сложных ритмических движениях заключительной части танца воспевает божество. Издревле изучение и исполнение этого танца было важным элементом воспитания девушки, поэтому, должно быть, он так распространен в Индии.

Образцом балетной пантомимы является танец Катахали. Рассказывают, что раджа Коттараккара, когда-то написавший пьесу для этого танца, в основу положил эпос Рамаяна. Впоследствии танец Катахали дополнялся, менялся. Для исполнения Катахали в полном виде требуется восемь ночей. Танец исполняется в деревнях и городах под открытым небом. Исполнители надевают маски, которые изображают существа из другого мира. Обычно танец сопровождается пением и игрой на барабане.

Для танца Катахали написано немало пьес, поэтому в различных районах Индии его исполняют по-разному.

В трудах исследователей старинного танца в Индии можно прочесть рассказ о том, что катхак—народный певец, сказитель, рассказывающий Рамаяну и Махабхарату, иллюстрировал свой рассказ движениями рук, ног и всей фигуры. Позже эти движения отлились в более точные определенные и отшлифованные формы. Так был создан очень распространенный в Индии стиль танца Катхак.

Народный танец Катхак выражает чаще всего радостное настроение и характеризуется бурным темпом исполнения. Танцоры обычно берут для исполнения сюжет из легенды о Кришне и Радхе, но часто используют и другие сюжеты.

Танец Манипури более других связан с живой приро-

дой и обычно исполняется жителями деревень. Танцоры изображают день и ночь, утро и вечер, пасмурную и солнечную погоду.

В Манипуре, откуда произошел этот танец, много храмов, в которых воспеваются покровители танца, и в каждом храме есть специальное помещение для танцев.

Манипу尔斯кие танцы очень эффектны. Богата и своеобразна одежда танцоров. Женская одежда сплошь усыпана мелкими блестками-зеркалами, которые создают сильный световой эффект во время быстрых движений танцовщицы. Игра на ударных музыкальных инструментах сопровождает танец.

Какой бы танец вы ни смотрели на юге или севере страны, в районе Гималайских гор или на побережье Индийского океана — везде вы примечаете обязательный и важный элемент танца — своеобразное ритмическое пристукивание ногами танцовщиков и танцовщиц.

Индийские танцы часто сочетаются с пением. Еще в древности индийцы в танцах воспроизводили трудовые процессы, изображали привычные движения людей, занятых физическим трудом. Танцы были связаны также с осуществлением религиозного ведийского обряда. В классических и народных танцах Индии нет лишних, ничего не говорящих поз и движений, каждое движение имеет определенный, точный смысл.

В большинстве крупных городов Индии нет профессиональных театров. В Мадрасе, например, есть частная школа, или, как она называется, Академия изящного танца. В Калькутте работает народный прогрессивный театр, который ставит пьесы на темы о мирной жизни народов, о борьбе крестьян за справедливое землевладение, за социальные права, Бомбейский танцевальный коллектив выступает на площадях различных городов. Отдельные коллективы для своих представлений снимают по воскреплениям помещения.

Недруги индийского народа распространяют вымысел о том, что в современной Индии исчезают народные танцы и песни, что в наши дни вымирает жизнерадостное искусство людей из народа.

Но тот, кто побывал в этой древней стране, побывал в городах и деревнях Индии и видел разнообразные народ-

ные торжества, скажет, что разговоры об исчезновении и отмирании народных танцев в Индии—ложь.

Народное искусство Индии стоит на высоком уровне, имеет большие традиции, органически вплетено в жизнь городского и сельского населения и имеет великое будущее.

НАРОДНЫЕ ПРАЗДНЕСТВА В ДЕЛИ 26 января многие тысячи жителей столицы Индии отправились в Новый Дели на национальный праздник, посвященный годовщине образования Республики Индии.

Часов в десять утра на окраине Нового Дели начался парад войск и представителей различных штатов Индии, дефилировавших перед пятью тысячами гостей, приглашенных президентом на национальное празднество. Сотни тысяч граждан Дели заполнили улицы, чтобы посмотреть парад.

Перед началом торжеств президент Республики Раджендра Прасад и премьер-министр Джавахарлал Неру обошли многочисленных гостей, поздравив их с праздником.

Парад открыла индийская пехота. Это было очень красивое зрелище: перед зрителями прошли три тысячи солдат и офицеров в оригинальных костюмах и головных уборах. Затем шли танки, кавалерия. Большое впечатление произвело торжественное шествие войск на верблюдах и слонах. Присутствующим казалось, что таких меланхоличных животных, как верблюды, трудно заставить пройти стройными рядами довольно быстрым шагом, с вооруженными людьми, удобно устроившимися на высоких горбах животных. Но верблюды столь важно и гордо шагали перед толпами зрителей, что никаких претензий предъявлять к ним не приходилось.

В параде приняли участие военно-воздушные силы Индии.

Интереснейшим зрелищем был проезд семнадцати автоповозок, представлявших различные штаты Индии. Каждая повозка была украшена в стиле, свойственном штату. Люди, ехавшие на повозках, были одеты в национальные костюмы. Они пели песни, исполняли народные танцы.

Первыми проехали представители штата Бихар, затем штатов Мадхья-Прадеш, Западная Бенгалия, Уттар-Пра-

деш, Раджастан, Орисса, Дели, Пенджаб, Ассам, Химачал-Прадеш и другие.

Бихарская повозка была сооружена в виде храма Будды Махабодхи в Боухгайе. Сидевшие на повозке люди изображали буддистов из Бирмы, Тайланда, Цейлона, Тибета и Индии, одетых в яркие национальные костюмы. В руках у них—музыкальные инструменты, флаги и другие атрибуты, которые так характерны для буддистских процессий.

Представители другого штата везли на своей автоповозке изображение монолитной колонны Кхам-Баба («Колонна богов»). На колонне древнеиндийские записи, рассказывающие о приезде грека Гелиодора в суд царя Видеша по имени Бхагабхадра.

Большое оживление и шумные возгласы вызывала повозка штата Уттар-Прадеш. Ехавшие на ней изображали религиозный обряд в Кумбх-Мела. Харшавардхана в сопровождении своей сестры Раджьясари раздавал людям всех каст и положений свою силу, здоровье и богатство.

На повозке следующего штата ехали женщины в пестрых костюмах. Они танцевали. Тхапра—танцы праздника огня Лашера.

На нескольких автоповозках изображался быт индийской деревни: сбор урожая риса, национальные пляски деревенских жителей. На одной из повозок воспроизводились картины повседневной жизни населения Пенджаба: крестьянин за плугом, женщины, идущие к колодцу за водой, молотьба зерна.

Большое своеобразие с ярко выраженным национальным колоритом представлял собою этот парад в честь образования Республики.

В конце следующего дня начался всенациональный фестиваль народных танцев, организованный по случаю годовщины Республики.

Фестиваль народных танцев в Дели—это совершенно необычное зрелище. Он проходил на Национальном стадионе, вмещающем несколько десятков тысяч зрителей. В центре стадиона—большая площадка-сцена, залитая ярким электрическим светом. Из темноты трибун (фестиваль проходил поздно вечером) хорошо видно происходящее на сцене.

В небольшой вступительной статье Джавахарлала Неру к программе фестиваля, разданной гостям, было сказано:

но: «Некоторые из народных танцев Индии были частью празднования Дня Республики в прошлом году в Дели. Это было новшеством, и народ Дели так же, как и другие, прибывшие сюда на фестиваль, высоко оценил богатство и разнообразие этих танцев, которые все еще являются живым искусством во многих частях Индии. Было решено продолжать это каждый год и создать институты для обучения таким танцам.

Начало положено, и я надеюсь, что народные танцы будут развиваться и процветать».

Показанные танцы действительно явились живым искусством Индии. Надо видеть чудесную картину непрерывно, в течение двух вечеров сменяющихся народных танцев Индии, чтобы понять, какое удовольствие доставил фестиваль каждому, кто присутствовал на нем. В пояснениях к танцам говорилось: «В стихийных и бурных народных танцах Индии отражены высокие холмы Севера, рисовые поля Юга, быстрые реки Востока и широкие пустыни Запада. Народные танцы выражают жизнь местного общества... Они связаны с трудом, играми и религиозным культом народа. Сев и сбор урожая, гребля и рыбная ловля—вся эта повседневная деятельность индийского народа выражена в песнях и танцах. Часто народные танцы Индии основаны на богатой и древней мифологии, которая не утратила своего характера спустя много веков».

В те незабываемые вечера можно было видеть народные танцы Манипура, Ассама, Пенджаба, Уттар-Прадеша, Хайдарабада, Бихара и многие другие. При этом каждый танец своеобразен.

Очень интересен танец представителей Ассама. Танцуют мужчины и женщины. Они укладывают на землю в форме квадратов бамбуковые палки, и группа девушек в разноцветных костюмах проходит с песнями из одного квадрата в другой под аккомпанемент народных инструментов. Несколько танцов держат в руках бамбуковые палки и в такт ударяют ими.

На фестивале были показаны танцы, сюжеты которых взяты из Рамаяны и Махабхараты. Один из танцев, сопровождавшийся песней, рассказывал историю Рамаяны. Мифологический танец жителей Бихара представляет рассказ о том, как Арджуна, один из главных героев Махабхараты, убил на охоте медведя.

Некоторые танцы изображают сцены из повседневной жизни индийцев: мужчины занимаются физическим трудом, женщины ухаживают за скотом, торгуют безделушками. Жители Бомбея показали танец урожая. Он исполняется девушками. Одни собирают урожай, другие веют зерно. Танец сопровождается пением.

Интересны танцы рыбаков из Бомбея. Один из них—танец дня кокосовой пальмы. Это танец муссона: в бурную погоду, во время дождей, рыбаки поклоняются морскому богу. Они танцуют и поют: «О море, будь спокойным, дай нам поднять наши шесты для рыбачьих сетей». Морской бог, умиротворенный благочестием детей моря, успокаивается.

Другой танец изображает рыбаков, возвращающихся домой после удачной рыбной ловли, когда внезапно прекращается ветер. Рыбаки призывают на помощь своего бога, который, услыхав их молитву, приходит в виде ветра. Рыбаки достигают берега и радостно танцуют.

Некоторые танцы воспроизводят церемонию обручения, свадебный обряд. Жениха и невесту несут на плечах, а гости танцуют вокруг них.

Очень красив танец жителей Манипура. Семь красавиц-волшебниц танцуют на поляне возле джунглей. Одна из них, увидев приближающегося юношу, заманивает его в джунгли. Там он счастлив, танцует и поет вместе с волшебницами. Но никогда уже он не сможет вернуться к людям.

Как разнообразна и богата культура народного танца в Индии! От бурных, темпераментных, воинственных танцев людей с копьями в руках, с головными уборами, украшенными перьями, танцев вокруг пылающего костра до нежных, задушевных, мягких танцев девушек.

„РУССКИЕ и ИНДИЙСКИЕ— БРАТЬЯ“

Вскоре после национального праздника в Дели выступали советские артисты, приехавшие по приглашению индийского правительства. Зрительный зал театра «Ригал» был до отказа заполнен публикой, восторженно принимавшей первый концерт советских мастеров искусств в столице Республики Индии. Среди зрителей — президент Индии Раджендра Прасад, премьер-министр Джавахарлал Неру, министры, члены дипломатического корпуса, представители общественности, депутаты парламента, журналисты, деятели культуры.

У входа в театр, освещенного разноцветными электролампами, толпы делийцев, которым не удалось достать билеты на концерт, у всех входов и выходов театра группы юношей и девушек—любителей собирались автографы знаменитостей. Над фасадом театра вывешены флаги Республики Индии и СССР, символизирующие дружбу двух великих народов. Недаром 12 тысяч делийских граждан, посетивших открытый концерт советских артистов на городском Национальном стадионе, почти после каждого выступления дружно скандировали слова: «Русские и индийцы—братья!».

Комментируя гастроли советских артистов, делийская газета «Хиндустан стандарт» писала: «Вполне естественно, что прибытие культурной делегации из Советского Союза должно было вызвать у индийской общественности столь горячий интерес. Это событие важно не только потому, что оно дает стране случай увидеть наиболее характерные формы искусства весьма одаренной нации. Это также важно потому, что открываются возможности установления более тесных связей». Другая делийская газета «Хиндустан таймс» опубликовала статью своего специального корреспондента под заголовком «Показ советской культуры удовлетворяет все вкусы». Корреспондент отмечает, что еще до революции Россия славилась своим балетом, традиции которого были заимствованы странами Европы и Америки. Корреспондент задает вопрос: остались ли живы эти традиции после революции? и пишет: «Ответ на этот вопрос получили все, кто посетил два представления русской культурной делегации в делийском театре «Ригал». Эти традиции не только живут с прежней силой, но проникли в массы, которые поют и танцуют с большим счастьем, чем когда-либо». Корреспондент далее отмечал, что узбекские танцы в исполнении Муккарам Тургунбаевой «напоминают индийские народные танцы».

30 января 1954 года делийская газета «Хиндустан стандарт» писала: «Приезд советской культурной делегации в Индию совпал с датой 170-летия посещения Индии русским музыкантом и актером Герасимом Лебедевым».

Индийская интеллигенция знает день 27 ноября 1795 года, когда в Калькутте состоялось торжественное открытие первого в Индии драматического театра европейского типа, основанного Герасимом Степановичем Лебедевым, русским актером, музыкантом и индологом. Этот передо-

вой представитель России XVIII в. приехал в Индию в 1784 году. Он изучил местные языки и переводил на них пьесы европейских писателей. Театр Лебедев создал на свои средства. Относясь с глубоким уважением к индийской национальной культуре, он способствовал развитию бенгальской драматургии. Лебедев установил связи с широкими кругами местного населения и своей культурной деятельностью приобрел большой авторитет. Обеспокоенные этим тогдашние английские правители Индии стали чинить ему препятствия, травили, преследовали, довели его до банкротства и суда. После долгих мятежей и скиданий Лебедев возвратился на родину. Но он не прекратил своей деятельности, направленной на укрепление взаимоотношений между двумя народами. В 1801 году Лебедев опубликовал «Грамматику чистых и смешанных восточно-индийских диалектов», а в 1805 году—книгу о философии индуизма «Беспрестрастное созерцание систем восточной Индии брахменов, священных обрядов их и народных обычаяев». В ней Лебедев дает описание некоторых сторон жизни индийского народа. В третьей части книги он рассказывает, например, «о разности чинов и званий индийского народа, о народных обычаях индийцев», «о изобилии восточной Индии», «о торговле индийской» и т. д.

Дружественные и культурные связи советского и индийского народов непрерывно укрепляются.

Переводы на русский язык древнеиндийских эпических произведений Махабхараты, Рамаяны, книг великого индийского гуманиста Рабиндраната Тагора, выход в свет в СССР «Открытия Индии» и «Автобиографии» Дж. Неру, рассказов Прем Чанда, Мулк Радж Ананда, Бхабани Бхаттачария, Навтеджа, стихов Харинранатха Чаттопадхайя и Валлатхола, «Индийской философии» Радхакришнана и издание первого хинди-русского словаря—все это говорит о стремлении советского народа ближе познакомиться с жизнью и культурой дружественного великого индийского народа.

Индию посещают многочисленные советские культурные и научные делегации. В начале 1952 года Советский Союз принял участие в Международной промышленной выставке в Бомбее. Десятки тысяч индийцев посетили советский павильон, оставив благодарственные записи в книге отзывов. Между СССР и Индией было подписано торговое соглашение.

Важным шагом на пути к тесному экономическому сотрудничеству между СССР и Республикой Индии явились соглашения между нашими странами о строительстве Советским Союзом в Индии мощного металлургического завода и ряда других промышленных предприятий.

Многие индийские газеты высоко оценили эти соглашения, видя в них залог крепнущей дружбы наших народов. Газета «Трибюн» писала, что соглашение о строительстве в Бхилаи крупного металлургического завода «существенно поможет быстрой индустриализации нашей страны. Увеличение производства стали абсолютно необходимо, если мы хотим поставить на научную основу наше сельское хозяйство и создать новые отрасли промышленности». Другая газета—«Нейшил геральд» подчеркивала, что соглашение, заключенное между СССР и Индией, провозглашает новый принцип равенства и доброжелательства в отношениях между нашими странами, «в нем нет и намека на следы тех колониальных порядков, когда промышленная страна заключала соглашения со страной, имеющей полуколониальную экономику».

Индийский министр по делам производства К. Редди говорил после подписания indo-советского соглашения, что предложенные СССР условия дадут возможность индийским инженерам и рабочим перенять технический опыт, «так что в дальнейшем, работая над подобными объектами, мы сможем свести до минимума нашу зависимость от иностранной помощи, а может быть, и вообще избавиться от нее».

Радостно сознавать, как быстро крепнут дружеские узы между нашими народами, сколь глубоко взаимное уважение друг к другу наших народов, как много общего в стремлении сотен миллионов простых людей наших стран к мирному сотрудничеству и дружбе.



ЛИТЕРАТУРА

I

- К. Маркс и Ф. Энгельс. Немецкая идеология. Соч., т. 3.
К. Маркс и Ф. Энгельс. Манифест Коммунистической партии. Соч., т. 4.
К. Маркс. К критике политической экономии. Госполитиздат, М., 1953.
К. Маркс. Капитал, т. 1—3. Госполитиздат, М., 1955.
К. Маркс. Британское владычество в Индии. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 9.
К. Маркс. Будущие результаты британского господства в Индии. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 9.
К. Маркс. Индийский вопрос.—Ирландское арендное право.
К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 9.
К. Маркс. Ост-Индская компания, ее история и результаты ее деятельности. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 9.
К. Маркс. Тезисы о Фейербахе. К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные произведения в двух томах, т. II, М., 1955.
К. Маркс. Формы, предшествующие капиталистическому производству. «Пролетарская революция», 1939, № 3.
Ф. Энгельс. Анти-Дюринг. Госполитиздат, М., 1953.
Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. Госполитиздат, М., 1948.
Ф. Энгельс. Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека. Госполитиздат, М., 1953.
В. И. Ленин. Государство и революция. Соч., т. 25.
В. И. Ленин. О государстве. Соч., т. 29.
В. И. Ленин. Философские тетради. Соч., т. 38.
Миссия дружбы. Вып. 1—2, М., 1956.

II

- Авидиев В. И. История древнего Востока. Изд. 2-ое, перераб. и доп. Госполитиздат, М., 1953.
Беттани и Дуглас. Великие религии Востока. Перевод с англ. Л. Б. Хавкиной. Под ред. проф. А. Н. Краснова, М., 1899.

Богаевский Б. Восток и Запад в их древнейших связях. «Новый Восток», 1926, № 12.

Бузескул В. П. Открытия XIX и начала XX века в области истории древнего мира, ч. I—II, М., 1923—1924.

Всемирная история, т. I—II, М., 1955—1956.

Гегель. Лекции по истории философии. Соч., т. IX, Л., 1932.

История политических учений. Под ред. С. Ф. Кечекяна и Г. И. Федыкина. Госюриздан, М., 1955.

История философии, т. I—II. Изд. АН СССР, М., 1957.

Рейннер М. А. Идеологии Востока. Очерки восточной теократии, М.—Л., 1927.

Струве В. В. История древнего Востока. Изд. 2-ое, М., 1941.

Струве В. В. Проблема происхождения науки и вопросы древней истории. «Вестник Древней Истории», 1951, № 2.

Тураев Б. А., Снегирева И. Л. История древнего Востока, т. I—II. Под ред. В. В. Струве, Соцэгиз, 1935.

Хвостов М. М. История древнего Востока. Изд. 2-ое, М.—Л., 1927.

Bogardus E. The Development of Social Thought. N. Y., 1955.

Bréher E. Histoire de la philosophie. Philosophie d'Ouest. Р., 1954.

Catlin G. The Story of the Political Philosophers. N. Y., L., 1939.

Chambliss R. Social Thought. From Hammurabi to Comte N. Y., 1954.

Chevalier J. Histoire de la pensée. La pensée antique. Р., 1955.

Doyle Ph. A. History of Political Thought. L., 1949.

Durant W. The Story of Civilization. N. Y., 1935.

An Introduction to the History of Sociology. Ed. by H. E. Barnes. Chicago, 1950.

Morris C. R. and Morris M. A. A History of Political Ideas. L., 1924.

Stanka R. Geschichte der politischen Philosophie. Bd. I. Die politische Philosophie des Alterums. Wien, Köln, 1951.

Sternberg K. Die politischen Theorien in ihrer geschichtlichen Entwicklung vom Alterums bis zur Gegenwart. B., 1922.

Theimer W. Geschichte der politischen Ideen. München, 1955.

III

Античные писатели о древней Индии. «Вестник древней истории», 1940, № 2.

Ариан. Индия. «Вестник древней истории», 1940, № 2.

Артхашастра. Перевод под ред. акад. В. В. Струве. Изд. АН СССР, 1959.

Буддийские сутты. В пер. с пали проф. Рис-Дэвидса, с прим. и вступит. стат. Рус. пер. и предисловие Н. И. Герасимова, М., 1900.

Калидаса. Избранное (пер. с санскритского И. С. Рабиновича). ГИХЛ, М., 1956.

Коссович И. Наль и Дамаянти. Перевод с санскритского, М., 1851.

Ларин Б. Из области ведийской поэзии. Пер. отрывков из Ригведы. «Восток», 1924, № 4.

Махабхарата. Пер. с санскритского. Введение и примеч. акад. Б. Л. Смирнова, т. 1—3, Ашхабад, 1955—1957.

Панчантанtra. Избранные рассказы. Пер. Р. О. Шор, М., 1930.

Путь к истине. Изречение буддийской нравственной мудрости. Пер. и предисловие Н. И. Герасимова, М., 1898.

Сутта-Нипатта. Сборник бесед и поучений. Буддийская каноническая книга. Пер. с пали на англ. яз. д-ром Фаусбомлем. Рус. пер. и предисл. Н. И. Герасимова, М., 1899 (Восточная Библиотека, т. I).

Тулси Дас. Рамаяна. Перевод с хинди А. П. Баранникова. Изд. АН СССР, М.—Л., 1948.

Эльманович С. Д. Законы Ману, пер. с санскрита, СПб, 1913 («Труды общества русских ориенталистов» № 1).

A Source Book in Indian Philosophy. Ed. by Radhakrishnan and Ch. A. Moore. Princeton, 1957.

Muir J. Original Sanscrit Texts on the Origin and History of the People of India. Vol. I—V., L., 1858—1870.

The Principal Upanisads. Edited with Introduction Text, Translation and Notes by S. Radhakrishnan. L., 1953.

IV

Акопян Т. Древняя Индия и Китай. Ереван, 1940.

Асвагоша. Жизнь Будды. Пер. К. Бальмонта, М., 1913.

Барт А. Религия Индии, М., 1897 (Научно-популярная библиотека Русской мысли, 4).

Бороздина Т. В. Раскопки в Чанху-Даро. «Вестник древней истории», 1946, № 1.

Брунгофер Г. Философия древнейшей Индии. «Научное обозрение», 1894, № 36, 37.

Буланже П. А. Жизнь и учение Сиддхарты Готамы, прозванного Буддой, т. е. «совершеннейшим», с прил. извлечения из буддийских писаний под ред. Л. Толстого. Изд. «Посредник», М., 1913.

Васильев В. П. Буддизм, его догматы, история и литература, ч. 1—3, СПб, 1857—1869.

Васильев В. П. Сличие индийских законов Ману о браках с брачными обычаями славян по летописи Нестора... Диссертация. «Универ. известия», Киев, 1867, № 12, отд. II.

Грозный Б. Протоиндийские письмена и их расшифровка. «Вестник древней истории», 1940, № 2.

Данге С. А. Индия от первобытного коммунизма до разложения рабовладельческого строя. Пер. с англ. А. М. Осипова. Изд. иностранной литературы, М., 1950.

Деборин А. М. Материализм и диалектика в древнеиндийской философии. «Вопросы философии», 1956, № 1.

Захаров А. А. Новейшие раскопки в Западной Индии. «Новый Восток», 1926, № 13—14.

Зихровский Г. Индия без покрываля. Изд. иностранной литературы, М., 1957.

Ильин Г. Ф. Особенности рабства в древней Индии. «Вестник древней истории», 1951, № 1.

Ильин Г. Ф. Шудры и рабы в древнеиндийских сборниках законов. «Вестник древней истории», 1950, № 2.

Ильин Г. Ф. Вопрос об общественно-экономической формации

в древней Индии в советской литературе. «Вестник древней истории», 1950, № 2.

Ильин Г. Ф. Религии древней Индии. Изд. АН СССР, М., 1959.

Кальянов В. И. «Артхашастра» — политico-экономический трактат древней Индии. «Вестник древней истории», 1939, № 2.

Кальянов В. И. О датировке Артхашастры. «Вестник древней истории», 1953, № 3.

Кожевников В. А. Буддизм в сравнении с христианством, т. I, II, Петроград, 1916.

Кочетов А. Н. Происхождение буддизма. В кн. «Ежегодник музея истории религии и атеизма», 1, 1957.

Маккей Э. Древнейшая культура долины Инда. Пер. с англ. М. Б. Граковой-Свиридовой. Под ред. и с предисл. В. В. Струве, М., 1951.

Миллер В. Ф. Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой, т. I. Асвины-Диоскуры, М., 1876.

Минаев И. П. Буддизм. Исследование и материалы, т. 1, вып. 1—2, СПб, 1887 (Записки Историко-филолог. фак-та Санкт-Петербургского ун-та, ч. 16).

Минаев И. П. Очерк важнейших памятников санскритской литературы. В кн. «Всебоющая история литературы». Под ред. В. Ф. Корша, т. I, ч. I, СПб, 1880.

Мишутин А. В. Открытие древнейшей цивилизации в долине Инда. «Вестник древней истории», 1946, № 1.

Мюллер М. Шесть систем индийской философии, М., 1901.

Неру Дж. Открытие Индии. Пер. с англ. под ред. В. Н. Мачавариани. Изд. иностранной литературы, М., 1955.

Новицкий О. Очерк индийской философии. В «Журнале М.-ва нар. просвещения», 1844, ч. XLI, отд. II, 1844, ч. XLIII, отд. II, 1846, ч. LII, отд. II.

Ньянатилоха Б. Слово Будды, СПб, 1907.

Овсянниково-Куликовский Д. Н. Религия индузов в эпохе Вед. «Вестник Европы», 1892, т. 2—3.

Ольденберг Г. Будда, его жизнь, учение и община. Пер. под ред. и с предисл. С. Трубецкого, М., 1900.

Осипов А. Краткий очерк истории Индии до X века, М., 1948.

Пищель В. Будда, его жизнь и учение. Пер. с нем. с доп. и примеч. Под ред. Д. Н. Анушина, М., 1911.

Пятигорский А. М. и Ракитов А. Н. О некоторых вопросах истории древнеиндийского материализма. «Вестник Моск. ун-та. Серия экономики, философии и права», 1957, № 1.

Радхакришнан С. Индийская философия. Пер. с англ., т. 1. Изд. иностранной литературы, М., 1956.

Розенберг О. О. Введение в изучение буддизма..., ч. 2. Проблемы буддийской философии, Петроград, 1918.

Рой Моноронджон. История индийской философии. Греческая и индийская философия. Изд. иностранной литературы, М., 1958.

Синха Н. К. и Банерджи А. Ч. История Индии. Пер. с англ. А. В. Степановой и др. Ред. и предисл. К. А. Антоновой, М., 1954.

Струве В. В. Дешифровкаprotoиндийских письмен. «Вест. АН СССР», 1947, № 8.

Сулейкин Д. А. Основные вопросы периодизации истории древней Индии. Ученые записки Тихоокеанского института («Индийский сборник»), 1949, т. II.

Чайлд, Гордон. Древнейший Восток в свете новых раскопок. Изд. иностранной литературы, М., 1956.

Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию. Пер. с англ. Изд. иностранной литературы, М., 1955.

Шербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов, ч. 1—2, СПб, 1903—1909.

Шербатской Ф. И. К истории материализма в Индии. «Восточные записки», т. 1, Л., 1927.

Шербатской Ф. И. Научные достижения древней Индии. В кн. «Отчет о деятельности Российской Академии наук за 1923 г.»

Щолпо Н. А. К проблеме «арийского» завоевания древней Индии. «Вестник древней истории», 1939, № 3.

Aiyangar K. W. Considerations on Some Aspects of Ancient Indian Policy. Madras, 1916.

Aurobindo. The Foundations of Indian Culture. N. Y., 1953.

Bandyopadhyaya N. Ch. Development of Hindu Policy and Political Theories. Pt. I. Calcutta, 1927.

Brown D. M. The White Umbrella. Indian Political Thought from Manu to Gandhi. Berk.—Los Ang., 1953.

Brown Norman. The United States and India and Pakistan. Cambridge, 1953.

Chakravarti K. C. Ancient Indian Culture and Civilization. Bombay, Vora; London, Probsthayn, 1952.

Cloudhury, Radhakrishna. A Short Study in Cautilya's Arthashastra. Patna, 1953.

Copze E. Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung. Stuttgart, 1956.

The Cultural Heritage of India. Ed. Haridas Bhattacharyya, vol. 3. Calcutta, 1953.

Davies J. Hindu Philosophy. L., 1881.

Dasgupta S. A History of Indian Philosophy. Vol. 1—5. Cambr., 1951—1955.

Dhar S. Chanakya and the Arthashastra. Bangalogue, Ind. inst. of world culture, 1957.

The History and Culture of Indian People. Gen. ed. R. C. Majumdar. Vol. II—IV. L., 1952—1954.

Faddegon B. The Vaicesika System Described with the Help of the Oldest Texts. Amsterdam, 1918.

Frauwallner E. Geschichte der Indischen Philosophie. Einl. von L. Gabriel. Bd. 1—2, Salzburg, 1953—1956.

Garbe R. The Phylosophy of Ancient India. Chicago, 1897.

Ghoshal V. N. A History of Hindu Political Theories. From the Earliest Times to the End of the 17th Century. L., N. Y., 1927.

Glasenapp H. v. Der Jainismus, eine indische Erlösungsreligion. Berlin, 1925.

Glasenapp H. v. Buddha. Geschichte und Legende. Zürich, 1950.

Glasenapp H. v. Die Philosophie der Inder. Eine Einführung in ihre Geschichte und ihre Lehren. Stuttgart, 1949.

- Gough A. E. The Philosophy of the Upanishads and Ancient Indian Metaphysics. L., 1882.
- Gour H. S. The Spirit of Buddhism. L., 1929.
- Havelle E. B. Aryan Rule in India. London, s. d.
- Heilmann B. Indian and Western Philosophy. L., 1937.
- History of Philosophy Eastern and Western. Ed. by S. Radha-krishnan, vol. 2, L., 1953.
- Keith A. B. The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads, 2 half. Cambridge, 1925.
- Isenberg A. Reflections on the Concepts of Karma and Dharma in Sankara's Advaita Vedanta. „Vedanta kesari“ Madras, 1958.
- Jaini J. L. Outlines of Jainism. Cambridge, 1916.
- Maitra Susil Kumar. The Ethics of the Hindus. 2-d ed. Calcutta, 1956.
- Manning Ch. The Story of Indian Philosophy. Calcutta, 1953.
- Marshall J. Taxila. An illustrated account of archaeological excavations. 1913—1934. Vol. 1—3. Cambridge, 1951.
- Marshall J. Mohenjo-Daro and the Indus civilization. Being an official account of archaeological excavation. 1922—1927. Vol. 1—3. London, 1931.
- Murti T. R. V. The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Mādhyamika System. L., 1955.
- Nag K. Les theories diplomatiques de l'Inde ancienne et L'Arthacāstra, P., 1923.
- Pande G. C. Studies in the Origines of Buddhism. Allahabad, 1957.
- Raju P. T. Idealistic Thought of India. L., 1953.
- Ross F. H. The Meaning of Life in Hinduism and Buddhism. L., 1952.
- Roy M. N. Materialism. An Outline of the History of Scientific Thought. Calcutta, 1951.
- Ruben W. Die Philosophen der Upanischaden... Bern, 1947.
- Ruben W. Geschichte der indischen Philosophie. Berlin, 1954.
- Ruben W. Kālidāsa. Die Menschliche Bedeutung seiner Werke. Berlin, 1956.
- Sen B. Indian Materialism. „New Age“, New Delhi, 1957, vol. 6, №2.
- Schastri, Dakshinaranjan. A Short History of Indian Materialism, Sensationalism and Hedonism... Calcutta, 1930.
- Sinha J. A History of Indian Philosophy. Calcutta, vol. I, 1956; vol. 2, 1952.
- Schweitzer A. Die Weltanschauung der indischen Denker. München, 1935.
- Tatia N. Studies in Jaina Philosophy. Banares, 1951.
- Toynbee A. The World and the West. L., N. Y., 1953.
- Thyliy E. History of Philosophy. N. Y., 1914.
- Zimmer H. Philosophies of India. London, 1951.
- Wheeler M. The India's Civilization, Cambridge History of India Cambridge, 1953.



УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Авдиеев В. И.—видный советский историк древнего мира—7.
- Авдхут Хансдеви—современный индийский религиозный проповедник—169—172.
- Агни—в индуизме бог огня—29, 49, 54, 55.
- Аджаташтра—магадхский раджа (491—459 гг. до н. э.)—44, 125.
- Аджинатака—один из легендарных основоположников джайнизма—130.
- Аджита Кешакамбалин—древнеиндийский философ-материалист—83.
- Александр Македонский (356—323 гг. до н. э.)—крупнейший политический деятель и полководец древности—10, 23, 40, 219.
- Ананд Мукл Радж (р. 1905)—прогрессивный индийский писатель и общественный деятель—5, 285.
- Арджуна—герой войска Пандавов из эпоса «Махабхарата»—71, 282.
- Аристотель (384—322 гг. до н. э.)—великий древнегреческий философ, идеолог античного рабовладельческого общества—219, 241.
- Асаманжу—герой мифа о сопственнике Ганга—34.
- Ауробиндо—видный индийский историк религии и культуры—20, 22, 192, 203, 223.
- Ашока (273—236 гг. до н. э.)—правитель государства Маурьев, ревностный сторонник буддизма—23, 24, 142—144, 154, 166, 167, 219.
- Банерджи А. Ч.—современный индийский историк, совместно с Синха Н. К. написал труд по общей истории Индии—124, 125.
- Барнес Гарри—современный американский буржуазный социолог—212.
- Безант Анни—видная деятельница теософского общества в Индии—202.
- Бенедиктов А. А.—советский историк древнего мира—8.
- Берсон Ари (1859—1941)—французский философ-идеалист, интуитивист—173.
- Бимбисара (V в. до н. э.)—магадхский раджа, покровитель основателя джайнизма Махавиры—125.
- Блаватская Е. П.—одна из организаторов теософского общества в Индии—195, 200, 201.

Богаевский Б. Л. (1882—1942)—советский филолог и историк древнего мира—7.
Богардус Э.—современный американский буржуазный социолог—11, 38.
Брамадатта—царь, действующее лицо одной из притч Гаутамы—154.
Браун Норман—современный американский публицист и экономист—26, 209.
Брахма (Брама)—один из трех высших богов в индуизме, «творец» мира—37, 52, 65, 72, 106, 108, 269, 274, 275.
Брейлсфорд—английский публицист, автор книги «Порабощенная Индия»—210.
Брихаспати—легендарный основатель материалистической философии чарвака—81, 83, 85, 86, 133.
Будда (Гаутама)—основатель буддийской религии—34, 125, 136, 139, 141, 147, 151—153, 158, 159, 168, 173, 175, 176, 216, 217, 233, 272.
Бхагирата—мифический герой, сведший реку Ганг с неба на землю—37, 38, 39, 40.
Бхарата—брать Рамы, героя Рамаяны—28.
Бхаттакария Бхабани—современный индийский писатель—285.
Бхатагхарма Харидаш—известный индийский историк—80, 224, 234, 243.
Бхиккху Ньянатилока—известный исследователь буддизма—151.
Бейтмен—современный американский буржуазный экономист—198, 207—209.
Валлатхол—современный индийский поэт—285.
Варуна—в ведической религии верховный бог, впоследствии в индуизме второстепенное божество—29, 54, 56.
Васильев В. П. (1818—1900)—русский языковед-китаист, академик—140, 174.
Вивекананда (1863—1902)—один из виднейших представителей школы йога в новое время—100.
Викрамадитья—легендарный царь, от которого ведется индийское летосчисление—253.
Вильсон—английский историк древнего Востока—50.
Вишну—один из трех главных богов индуизма, охранитель вселенной—273.
Вритра—злой бог ведического пантеона, вызывает засуху—62, 63.
Вьяса—мифический автор Вед и Махабхараты—50.
Ганди Мохандас Карамчанд (1869—1948)—индийский политический деятель, создатель религиозно-этического учения гандизма—172, 209.
Гаруда—мифический царь птиц—36, 264.
Гай Аричбальд Эдвард—английский историк индийской философии—213.
Гаутама—см. Будда.
Гегель Георг Вильгельм Фридрих (1770—1831)—крупнейший немецкий философ, разработавший на идеалистической основе диалектический метод—239.
Гомер—легендарный поэт древней Греции, которому приписывается авторство «Илиады» и «Одиссеи»—50, 139.
Го Мо-жо (р. 1892)—выдающийся китайский общественный деятель, писатель и ученый, президент Академии наук КНР—7.

Готама—основатель философии ньяя—99, 100.
Гоур Г. С.—индийский историк буддизма, автор известного исследования «Дух буддизма»—21, 114, 216.
Грэс Жан Батист (1725—1805)—французский живописец—265.
Грозный Бедржих (р. 1879)—чешский историк древнего мира—7.
Данге С. А.—индийский общественный деятель и ученый, марксист, видный деятель Коммунистической партии Индии—42, 49, 50, 206.
Дарвин Чарлз (1809—1882)—великий английский ученый, создатель эволюционного биологического учения—90.
Дарий I—древнеперсидский царь (522—486 гг. до н. э.)—22.
Датта Д.—индийский историк философии, соавтор книги «Введение в историю индийской философии»—79, 80, 96.
Дейссен Пауль (1845—1919)—видный немецкий историк индийской философии—79, 213, 214.
Деннес—современный буржуазный американский социолог—159.
Джаймини—основатель философии миманса—97.
Джакхана—мифический аскет—40.
Дилипа—мифический царь из легенды о сошествии Ганга—37.
Диргхатапа—мифический аскет—264.
Друпада—мифический царь, один из героев Махабхараты—62.
Дурга (Ума)—в индуизме богиня смерти, супруга Шивы—250, 252.
Дхишан (VI в. до н. э.)—индийский философ-материалист—81.
Дьюи Джон (1859—1952)—реакционный американский буржуазный философ и социолог, глава современного pragmatизма в США—230.
Дъялус—ведический бог света и дня—29.
Зихровский Гарри—прогрессивный австрийский журналист, автор книги «Индия без покрываля»—5, 6.
Иван—монах-капуцин, автор книги «Драма индийской независимости»—205, 206.
Ильин Г. Ф.—советский историк древней Индии—17.
Индра—бог войны в ведической религии—49.
Индра М. А.—индийский историк социологии—143, 144.
Кабир (1440—1518)—индийский поэт, один из руководителей религиозно-реформаторского движения бханти—29.
Кадфиз I—царь Кушана, сторонник буддизма—166.
Калидаса (IV—V вв.)—крупнейший древнеиндийский поэт и драматург—36, 41, 101, 135.
Кальянов В. И.—советский ученый, индолог—178, 189.
Канада—основоположник школы вайшешики—95, 96.
Капила—легендарный основатель философской школы санкхьи—36, 92.
Каутилья (IV в. до н. э.)—древнеиндийский государственный деятель и мыслитель эпохи государства Маурьев—11, 48, 77, 110, 117, 177—189.
Кескар Б. В.—современный индийский государственный деятель—172.
Кожевников В. А.—русский исследователь буддизма, клерикал—45, 174, 175.
Ксазамби Д. Д.—прогрессивный индийский ученый, историк—8, 9.

Конзе Эдвард—современный немецкий буржуазный историк—166, 167.

Конфуций (*Кун-цзы*, 551—479 гг. до н. э.)—древнекитайский мыслитель, создатель этико-политического учения—конфуцианства—165.

Кришна—один из героев Махабхараты, в индуизме считается воплощением бога Вишну—71, 72, 278.

Кропп Герхард—современный немецкий буржуазный историк философии—69.

Кумараджива—индийский ученый и писатель, в 401 г. н. э. посетил Китай—218.

Кумарила—видный брахманист древности, активно выступивший против буддизма—145.

Кунала—герой буддийской легенды—154, 155.

Лакшман—герой Рамаяны, брат Рамы—28.

Лакшми—ведическая богиня богатства и счастья—249.

Лебедев Г. С.—русский индолог и театральный деятель, создал в 1795 г. первый европейский театр в Индии—284, 285.

Ленин Владимир Ильин (1870—1924)—30, 115, 210, 239.

Либкнехт Вильгельм (1826—1900)—видный деятель немецкого рабочего движения, один из создателей и вождей германской социал-демократической партии—21, 22.

Луксан (около 120—ум. после 180)—древнегреческий писатель-сатирик, воинствующий атеист—36.

Макиавелли Никколо (1469—1527) — итальянский политический мыслитель и писатель—177, 183.

Маккей Э.—английский археолог, принимал участие в раскопках в долине Инда и изучении доарийской культуры Индии—7, 8, 9.

Макхали Госала—вождь и идеолог народного антикастового движения в древней Индии, философ-материалист—41—47, 174, 231.

Мандодари—действующее лицо Рамаяны, жена Равана—55.

Ману—прапородитель людей, которому, согласно мифу, боги передали свод законов—48, 105.

Маркс Карл (1818—1883)—9, 13, 19, 21, 30, 74, 75, 175, 176, 210.

Маршалл Дж.—английский историк-археолог—7.

Маурер—современный американский буржуазный социолог—159.

Махавира—основатель джайнизма—43, 83, 124—131, 133, 134, 136, 233.

Махаланобис—современный индийский ученый-экономист и статистик, руководитель Института статистики в Калькутте—257, 258.

Мегасфен (IV—III вв. до н. э.)—древнегреческий географ, посол в Индии, описавший страну в книге «Индика»—40, 219.

Менделеев Д. И. (1834—1907)—великий русский ученый, открыл периодический закон химических элементов—228.

Митра—в религии древней Индии, Персии и Митании бог света и правды—29, 49, 54.

Мишуллин А. В. (1901—1948)—советский историк древнего мира—7.

Мюллер М.—английский историк философии и религии Востока—162, 191.

Нагараджана (между I в. до н. э. и III в. н. э.)—индийский фи-

лософ, основатель модхьямика—одной из крупнейших сект буддизма—164, 165.

Навастхедж—современный индийский писатель—285.

Неру Джавахарлал (р. 1889)—премьер-министр Индии, лидер партии Индийский национальный конгресс—8, 11, 14, 26, 40, 49, 68, 70, 89, 93, 177, 211, 243, 257, 280, 283, 285.

Ницше Фридрих (1844—1900)—реакционный немецкий философ, субъективный идеалист—173.

Нортон Ф.—современный американский буржуазный историк философии—80, 84.

Одиссей—герой древнегреческого эпоса—139.

Ольденберг Герман—немецкий буржуазный историк—46, 47, 191. *Олькотт Генри*—американец, один из основателей теософического общества в Индии—194, 195, 200.

Панду—герой Махабхараты, отец Пандавов—59.

Панини (IV в. до н. э.)—выдающийся языковед древности, создал грамматику санскрита—8.

Парменид (VI—V вв. до н. э.)—древнегреческий философ, представитель элейской школы—240.

Парешнатх—один из легендарных основателей джайнизма—130.

Парсванатх—один из легендарных предшественников буддизма—125.

Патанджали (II в. до н. э.)—основатель философского учения йога—101.

Пиррон (около 365—275 гг. до н. э.)—древнегреческий философ, основатель школы скептицизма—219.

Пифагор (около 580—500 гг. до н. э.)—древнегреческий философ-идеалист—219.

Платон (427—347 гг. до н. э.)—древнегреческий философ, объективный идеалист, идеолог рабовладельческой аристократии—68, 102, 219.

Плотин (204—270) — древнегреческий философ-мистик, виднейший представитель неоплатонизма—219.

Попов П. С. (1842—1913)—русский ученый, китаевед—174.

Прасад Раджендра (р. 1884)—президент Республики Индии—280, 283.

Прем Чанд (*Джаннад Рой*, 1880—1936)—выдающийся индийский писатель—285.

Притихви—в ведическом пантеоне бог земли—30.

Пушан—в индусском пантеоне бог стад—49, 56.

Раван—демон, враг эпического героя Индии Рамы—55.

Радж П. Т.—индийский историк философии—193.

Радхакришнан Сарвапали—современный индийский философ, вице-президент Индии—5, 30, 63, 65, 68, 72, 134, 135—136, 175, 192, 193, 223, 285.

Рай Бахадур Дайя Рам Сахни—индийский историк, впервые обнаружил остатки древнейшей доарийской культуры Индии—7.

Редди К.—современный индийский государственный деятель—286.

Ренс Ж.—одна из деятельниц теософического общества в Мадрасе—201.

Ришадбхадеву (I в. до н. э.)—один из джайнистских основоположников системы тиртханкар—130.

Рой Моноронджон—современный историк индийской философии, автор трудов «Материализм», «История индийской философии»—46, 81, 93, 131, 147, 176.

Роуленд Б.—английский историк искусства и архитектуры Индии—87.

Рубен Вальтер—немецкий историк индийской философии, автор известной «Истории индийской философии»—132.

Савитар—в индуизме бог солнца—49.

Сагара—царь Айодхи, действующее лицо легенды о сошествии Ганга—34—37, 40.

Селевк I (около 358—280 гг. до н. э.)—военачальник Александра Македонского, основатель эллинистического государства Селевкидов, правил около 312—280 гг. до н. э.—219.

Синха Н. К.—современный индийский историк—124, 125.

Сита—супруга Рамы—28.

Скиф Канишка—правитель Северной Индии (78—103), ревностный покровитель буддизма—166.

Соколов П. П. (1764—1835)—русский скульптор, представитель классицизма—265.

Солон (около 638—ум. около 559 гг. до н. э.)—выдающийся политический деятель и социальный реформатор в древних Афинах—219.

Сома—в ведическом пантеоне бог радости и смелости—30, 49.

Струве В. В. (р. 1889)—советский историк древнего Востока—7, 8, 15.

Субраманиан—видный индийский общественный деятель, руководитель мадрасского отделения Индо-Советского общества культурных связей—247, 269, 277.

Сулейкин Д. А.—советский историк—17.

Суман—действующее лицо мифа о сошествии Ганга на землю—34, 36.

Сурья—бог солнца, один из богов ведического пантеона—49.

Сушрута—древнеиндийский врач—24.

Тагор Рабиндронат (1861—1941)—великий индийский писатель—6, 56, 59, 60, 89—92, 214, 220, 238, 239, 257, 258, 268.

Тара Чанда—современный индийский социолог—31.

Тилли—современный американский буржуазный историк философии—213.

Тойнби Арнольд—видный современный английский историк—209, 211, 230.

Тулси Дас (1532—1624)—великий поэт средневековой Индии, автор эпической поэмы «Рамаяна»—51, 55.

Ундхай Мандал—мудрец из народной индийской притчи, осмеивающей аскетизм—163, 164.

Флюэллинг—реакционный американский философ-субъективист, персоналист—205, 206, 230.

Фрезер—английский реакционный историк Индии—207.

Хрущев Никита Сергеевич (р. 1894)—4, 16, 220, 222, 242.

Хэвелл—английский историк, автор книги «История арийского правления в Индии»—216, 217.

Чандрагупта (IV в. до н. э.)—основатель государства Маурьев—22, 40, 48, 174, 178, 179, 180, 183, 219.

Чарака (около I в. н. э.)—индийский ученый, врач—24.

Чаттерджи С.—индийский историк философии—79, 80, 96.

Чаттопадхайя Харинранатх—индийский поэт—255, 285.

Чеймблисс Р.—современный американский буржуазный историк социальной мысли—26, 38, 179, 191.

Чоудхури Рой—известный современный индийский скульптор и художник—254—256.

Циммер Генрих—современный американский буржуазный историк философии, автор «Философии Индии»—213.

Шаливахана—мифический скульптор—253.

Шанкарачарья (VIII в. н. э.)—истолкователь и систематизатор веданты—102, 103.

Шах-Джахан—правитель Индии из династии Великих Моголов (1627—1658)—253.

Швайцер А.—немецкий буржуазный социолог—212, 213.

Шевалье Жак—французский буржуазный историк—38, 191, 213, 215.

Шива—один из трех главных богов индуизма, бог-разрушитель—38, 251.

Шопенгауэр (1788—1860)—немецкий философ-идеалист, волюнтарист—68, 69, 173.

Шпенглер (1880—1936)—немецкий философ-идеалист—230.

Щербатской Ф. И. (1866—1942)—русский ученый, индолог—24, 76, 77, 94, 129, 150, 174.

Эянгар—историк индийской философии—179.

Энгельс Фридрих (1820—1895)—13, 18, 19, 147.

Яма—бог смерти в индуизме—55.



ОГЛАВЛЕНИЕ	<i>Стр.</i>	
Предисловие		124—138
Древняя Индия		139—176
Страна древней культуры—5. Классы и классовая борьба—10. Государство—17. Дальнейшее развитие древнеиндийского общества—22.		
Народные истоки древнеиндийской социальной мысли	28—47	
Жизнь и быт народа—источник передовых идей—28. Народные идеи в памятниках материальной культуры и в искусстве—31. Народный опыт и передовая социальная мысль—35. О социальных идеях неимущих классов—41.		
Социальные идеи в древнеиндийских литературных памятниках	48—73	
Литературные памятники древней Индии—48. Возникновение и жизнь вселенной—51. Природа и общество—явление всемогущества богов—55. Изменение, обновление—закон жизни общества—57. Вопрос о кастах и государстве—60. Человек и общество—63. Бхагавадгита—70.		
Общественно-политические и социологические идеи в философских школах древней Индии	74—104	
Причины многообразия философских школ—74. Материалистическая школа чарвака—78. Критика школы чарвака учения брахманизма о бессмертии души—84. Социальные идеи школы чарвака—86. Учение школы чарвака и передовые мыслители современной Индии—89. Философские и социальные идеи школы санкхьи—92. Школа вайшешики—95. Школа миманса—97. Школа ньяя—99. Система йога—100. Система веданты—102.		
Идеология брахманизма. Законы Ману	105—123	
Происхождение мира и человека—105. Происхождение и обязанности различных каст—106. Законы Ману о низших кастах—109. Защита основ рабовладельческого государства—113. Религия Вед на защите кастового строя—120.		
Джайнизм		124—138
Причины влияния и распространения джайнизма—124. Философские взгляды—126. Социальная теория джайнизма—133. Эволюция джайнизма—136.		
Буддизм		139—176
Буддизм—отражение социальных изменений в древней Индии—139. Бог, природа и человек—147. Вопрос о страданиях людей и путях избавления от страданий—151. Нирвана—155. Проповедь смиренния и покорности—160. Эволюция социальных идей буддизма—164. О влиянии буддизма на современные религиозные воззрения—168. К вопросу о роли социальной теории буддизма в истории общественной мысли—173.		
Социально-политические идеи Каутилии. Артхашастра		177—190
Артхашастра Каутилии—177. Основы внешней политики государства—180. Война и мир—183. О государстве и государственной власти—185.		
О теософии и теософах		191—202
Теософия в древней Индии—191. Международное теософическое общество в Мадрасе—194. Социальная доктрина теософии—197. «Астральный мир» и деятельность теософов—200.		
Против буржуазной фальсификации истории социальной мысли в древней Индии		203—221
«Древний индиец» о современной Индии—203. Против буржуазной клеветы на индийский народ—204. О действительном влиянии колонизаторов на жизнь и культуру народов Индии—207. Против буржуазной фальсификации истории социальной мысли древней Индии—212. О влиянии социальных идей древней Индии на другие страны—217.		
Приложение I. Социальные учения древности и современные философы Индии		222—244
Социальные идеи древней Индии в наше время—222. Институт культуры в Калькутте—223. О материализме как научной системе философии—226. Материализм и идеализм о будущем человечества—229. Философия и общественная жизнь—232. О так называемых «преимуществах» идеализма—235.		
Приложение II. Об индийском искусстве		245—286
Богатство и древность индийского искусства—245. Об индийской скульптуре и живописи—247. О художественном ремесле в Индии—260. О народной музыке—268. Об индийских танцах—273. Народные празднества в Дели—280. «Русские и индийцы—братья»—283.		
Литература		287—292
Указатель имен		293—299

ГЕОРГИЙ ФЕДОРОВИЧ АЛЕКСАНДРОВ
ОЧЕРК ИСТОРИИ
СОЦИАЛЬНЫХ ИДЕЙ В ДРЕВНЕЙ ИНДИИ

Издательство Академии наук БССР
Минск, проспект Сталина, 110

* * *

Редактор *Ив. Чигринов*

Художник *Ф. Выпас*

Технический редактор *И. Волоханович*

Корректор *И. Шарафанович*

* * *

Утверждено РИСО АН БССР

* * *

АТ 00915. Сдано в набор 16/III-1959 г. Подписано к печати 29/VIII-1959 г. Тираж 5000 экз. Бумага 84×108^{1/2}.
Физ. печ. лист. 9,5. Усл. лист. 15,6+6 вклеек. Уч. изл.
лист. 17,0. Издат. заказ 049. Тип. заказ 409. Цена 11 руб.

* * *

Типография Издательства АН БССР
Минск, проспект Сталина, 110.