

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Москва
2000

Содержание

Предисловие	3
<i>А.А.Гусейнов</i>	
Этика и мораль в современном мире	4
МОРАЛЬ И КУЛЬТУРНО-ФИЛОСОФСКИЕ ТРАДИЦИИ	
<i>Г.А.Ткаченко</i>	
Формирование этических идей в Китае	16
<i>В.К.Шохин</i>	
Нравственное и этическое в индийских мировоззренческих текстах	32
<i>А.В.Смирнов</i>	
Нравственная природа человека: арабо-мусульманская традиция	46
<i>А.Л.Доброхотов</i>	
Эпохи европейского нравственного самосознания	70
<i>П.П.Гайденко</i>	
Нравственная природа человека в европейской традиции XIX–XX вв.	88
<i>В.Н.Назаров</i>	
Опыт хронологии русской этики XX в.: первый период (1900–1922)	107
МОРАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ	
<i>Л.В.Максимов</i>	
Этический объективизм: основные концепции и подходы	132
<i>А.И.Бродский</i>	
Нормативная этика: от объективизма к конструктивизму	148
<i>А.В.Прокофьев</i>	
Нравственность и свобода воли (Кант – Шопенгауэр – Фейербах)	159
<i>Р.Г.Апресян</i>	
От «дружбы» и «любви» – к «морали»: об одном сюжете в истории идей	182
<i>О.В.Артемова</i>	
Этика заботы: феминистская альтернатива классической философии	195

В. К. Шохин

Нравственное и этическое в индийских мировоззренческих текстах

Хотя в обычном языке «нравственное сознание» и «этика», как правило, являются синонимами, в исторической перспективе между ними существует то взаимоотношение, что если первое присутствует во всех культурах и всегда, то второе не во всех и начиная только с определенного времени. В сравнении с нравственным сознанием этика является мыслительной реальностью уже второго порядка — в виде теоретической рефлексии над проблемами и понятиями нравственного сознания — и потому соотносится с ним примерно так же, как языкознание с языком, поэтика с поэзией или эстетика с памятниками искусства. И подобно тому, как языкознание, поэтика или эстетика необходимо предполагают уже наличные язык, поэзию и памятники искусства в качестве своих предметов, но последние как таковые еще никак не гарантируют того, что они станут предметами теоретизации (доказательство чему — вся история культуры), так и этика — одна из областей философского дискурса — появляется лишь там и тогда, где и когда складывается этот дискурс как таковой.

Контрарные оценки

Нравственное сознание в индийских религиях (атеистическое нравственное сознание в Индии мы не знаем — знаем только без-нравственное — см. ниже) и этика как область индийского философского дискурса оцениваются существенно по-разному. Так, уже начиная с А.Шопенгауэра, открывшего, по существу, индийскую мысль для европейцев и его последователя П.Дойссе-

на, открывшего ее в известном смысле для самих индийцев, стало распространяться мнение, что именно религиозная мысль браминов открыла самое глубокое из известных в мире оснований нравственности и альтруизма уже начиная с тех древних времен, когда один из них, великий мудрец-риши Удалака Аруни провозгласил знаменитое «великое речение» (*mahāvākya*) «То еси ты» (*Tattvam asi*), означавшее, что все существа, населяющие мир, находятся в абсолютном бытийном единстве как искры единого пламени или капли единого океана и лишь неведение относительно этого факта ответственно за их отчуждение друг от друга и от Всеединого, а также за все следующие из него страдания и неприятности. Последователями Шопенгауэра и Дойссена были такие несхожие мыслители, как искуснейший стратег от религии Свами Вивекананда и философствующий мечтатель Г.Гессе, да и в настоящее время представление о том, что именно индуистский панэнтеизм наилучшим образом гарантирует основания нравственности считается непроверяемым положением как неоиндуистов, так и многих «неформальных» почитателей индийской мудрости. Еще более высоко оцениваются нравственные измерения буддизма, который в очень широком диапазоне его почитателей — от культуролога и историсофа А.Тойнби до активиста современного «суперэкуменизма» Г.Каурда — противопоставляется христианству как этическая религия религии «догматической» (со всеми, разумеется, вытекающими из этого противопоставления преимуществами первой религии и недостатками второй). Более того, уже с начала научной индологии и нередко даже в современную эпоху (примером может служить едва ли не наиболее авторитетный труд по буддийской этике Х.Садхатиссы «Буддистская этика: Сущность буддизма», 1970) классический буддизм оценивается не столько как религия, сколько как вид духовной терапии, основной составляющей в котором было именно нравственное учение, буддизм же махаяны — как религия космического сострадания.

Что же касается существования в индийской философской традиции этики как специальной философской дисциплины, то оно, напротив, неоднократно подвергалось самому решительному отрицанию. Э.Хопкинс, автор одной из наиболее авторитетных монографий по этической мысли Индии «Этика Индии» (1924), отмечал, что нравственность, ее происхождение и выражение в различных предписаниях и дистинкциях слишком часто принималась за нечто данное, чтобы стать предметом обсуждения, а также что изучение этики как таковой не привлекало ни

юриста, ни философа. Известный историк индийской философии П. Раджу констатировал отсутствие общего интереса к этической проблематике как таковой в индийской философии, Н. Дэвараджа — почти полное отсутствие какой бы то ни было значимой этической теории в индийской мысли. По мнению Дж. МакКензи, предмет нравственности не был в Индии отдельным объектом философского рассуждения, а Г. Панде отмечал, что индийцы уделяли внимание лишь практическому культивированию нравственных принципов вместо того, чтобы сделать их предметом «рационализации».

Обе эти позиции оказываются, при обращении к аутентичным источникам, достаточно некорректными. А именно: эти источники позволяют скорректировать как неудержимый оптимизм в связи с нравственной составляющей индийских религий, так и крайний пессимизм в связи с местом этики в индийском философском дискурсе.

Нравственное в индийских религиях

Брахманистские тексты не оставляют сомнения в том, что нравственные добродетели считались неоспоримым и необходимым условием духовного самоусовершенствования человека. Так уже в «Брихадараньяка-упанишаде» царь всех созданий Праджapati завещает своим сыновьям — и богам, и людям, и демонам — три «заповеди»: подавление страстей, подаяние бедным и сострадание ко всем (V.2). В наиболее популярном памятнике дхармашастр «Законах Ману» (I-II в.) в число десяти компонентов *дхармы* включаются мужество, терпение, самоконтроль, честность, чистота, обуздание пяти чувств, благоразумие, стремление к познанию, правдивость и негневливость (VI.92). Список добродетелей несколько более позднего текста того же жанра «Яджнявалкья-смрити» включает в него невреждение (*ахимса*), целомудрие, обуздание чувств, щедрость, милосердие, сдержанность и терпение (I.122), а другой перечень того же текста — мужество, прямоту, благоразумие, негневливость, стремление к познанию, скромность, честность и обуздание чувств (III.65). Составитель «Гаутама-смрити» считает важнейшими добродетелями милосердие ко всем существам, терпение, отсутствие враждебности, целомудрие, умиротворенность, благожелательность, равнодушие к почестям, отсутствие алчности (VIII.22-24). Еще более полный аналогичный список знаменитой «Бхагавадгиты» включает бесстрашие, сдержанность, совершение жертвоприношений, изучение Вед, аске-

зу, честность, невреждение, правдивость, безгневие, отвержение всего мирского, умиротворенность, отсутствие зависти, милосердие, отсутствие алчности, мягкость в обращении с другими людьми, скромность, «устойчивость», энергию, незлопамятность, мужество, чистоту, незлобивость и скромность (XVI.1-3). В не менее знаменитых «Йога-сутрах» восьмеричный путь йоги начинается также с выполнения нравственных предписаний, которые записываются здесь значительно более кратко — базовыми добродетелями считаются невреждение живым существам, правдивость, честность, целомудрие и нестяжание (II.30).

Однако нравственные предписания составляют лишь начальный этап тренинга адепта на его пути восхождения к высшей цели, которая, в свою очередь, со всей определенностью располагается по ту сторону добра и зла. Нет никаких свидетельств в пользу того, что хотя бы один контекст многократно воспроизводимого речения «То еси ты» из «Чхандогья-упанишады» (VI.8.7; 9.4; 10.3; 11.3; 12.3; 13.3; 14.3; 15.3; 16.3) давал повод видеть в нем обоснование альтруизма. Речь в них идет вовсе не о нем, а об обнаружении истинной реальности, которое как раз оставляет за скобками любые проявления какой-либо положительной эмоциональности и, главное саму возможность альтруизма, означающего даже этимологически определенное отношение к *другому*, поскольку примеры, иллюстрирующие эту реализацию Всеединства, означают как раз ликвидацию и «я», и «другого» (анalogии с соками разных деревьев, сливаемыми пчелами в общий сок; с реками, втекающими в единое море; с кусочками соли, растворяющимися в воде). В «Брихадараньяка-упанишаде» однозначно ясно указывается, что достигший высшего знания (познания Атмана) уже не беспокоится о том, почему он совершил зло и не совершил добро (IV.4.22), а в «Тайттирия-упанишаде» утверждается, что того, кто познал «блаженство Брахмана», уже не мучат мысли: «Почему я не совершил добро?», «Почему я совершил зло?» (II.9). Внеморальный конечный пункт «восхождения» вполне понятен исходя из того, что путь к «освобождению» проходит через «снятие» индивидуального самосознания и соответственно иллюзии чужой индивидуальности; и именно это «видение» считается симптомом истинного прозрения. Так по той же «Бхагавадгите» истинно мудрый видит одно в украшенном знаниями и нравственности брахмане, в корове, слоне, собаке и «даже в том, кто «варит собаку» (V.18), и, разумеется, в этом апофеозе высокомерия очень затруднительно обнаружить какую-либо нишу для нравственного сознания.

Сходным образом обстоит дело и в классическом буддизме. Начальная нравственная практика соответствует начальным базовым обетам *панча-силы*: воздержанию от убийства, от нечестности, от сексуального невоздержания, от лжи и от спиртных напитков. Для желающих «продвинуться» дальше к пяти названным обетам добавляются еще три – воздержание от вневременного питания, от развлечений, а также от украшений. На следующей стадии самоусовершенствования мирян добавляются еще два обета – в виде отказа от предметов роскоши и сребролюбия. Для монахов же предполагается дисциплина *патимокхасамварасила* – 311 правил по «уставному» тексту Виная-питаки «Патимокха» (жизнь монахинь регулируется 272 правилами). Помимо основных обетов в систему предписаний включаются некоторые дополнительные, в числе коих «похвальные деяния», культивирование умеренности в желаниях, чувства удовлетворенности тем, что есть и т.д. Однако нравственный тренинг подобен здесь лодке, которая нужна для переправы на другой берег стадий «продвинутого сознания», при реализации которых – посредством целой иерархии нравственных и медитативных упражнений (ср. Саманнапхаласутта – Дигха-никая I.43 и т.д.) – поэтапно и сознательно демонтируется само индивидуальное самосознание, являющееся «субстратом» нравственности, а конечная цель – избавление от страданий (*нирвана*) – означает при этом демонтаж (основанном на основном «догмате» буддистов в виде учения об отсутствии «я») ликвидацию болезни бытия вместе с самим «пациентом».

В буддизме махаяны тренинг вступившего на путь бодхисаттвы также начинается с аккумуляции нравственных добродетелей, составляющих первые четыре ступеньки «восхождения» (*парамиты*), в числе коих, помимо нравственного поведения в специальном смысле (*шила*), числятся щедрость (*дана*), терпение (*кшанти*), мужество (*вирья*), однако эти компоненты нравственной составляющей постепенно «снимаются» посредством культивирования более «высоких» трансэтических добродетелей, кульминирующих в самообожествлении адепта (ср. «Дашабхумикасутра»). О ситуации с состраданием (*каруна*) в буддизме махаяны лучшим образом свидетельствует знаменитый стихотворный трактат Шантидэвы (VII–VIII вв.), который открывается прославлением мысленного стремления к «просветлению», решимости стать буддой ради «освобождения» всех существ. Обращаясь к самому себе как ставшему на путь бодхисаттвы, поэт торжественно обещает использовать накопленную им «заслугу» (*пунья*) для облегчения страданий жи-

вых существ и служить лекарством, врачом и сиделкой всем, кто не избавился еще от болезней сансары. Он хочет быть защитником тех, кто нуждается в защите, инструктором блуждающих в пустыне, кораблем, пристанью и мостом для ищущих берега в море сансары, светильником для слепых, ложем для уставших и слугой для всех, кто в нем нуждается. Тот, кто желает добра другим, делает его буддам и бодхисаттвам, которые сами неоднократно сходили в ады ради блага живых существ. Бодхисаттва с самого начала не должен различать себя и других, и именно полное отождествление себя с другими является тем духовным упражнением, в коем он должен особенно прилежно подвизаться. Подобно тому, как человек любит свои руки и ноги как члены его тела, так он должен любить и другие существа — как «членов» общего с ним мира. С неподдельным вдохновением Шантидэва доказывает, что для благочестивого «ученика просветления» должно быть очевидно единство себя и других и, более того, он должен стремиться к «превращению себя в других». «Опьянение состраданием» завершается, однако, холодным отрезвлением под действием мировоззрения мадхьямики. Все в мире тщетно и преходяще, и поскольку все сущее пусто и преходяще и некого почитать или порицать, то нет ни радости, ни страдания, а потому и того, что следует любить или ненавидеть. Если на уровне условной, «эмпирической» истины были друзья (все живые существа) и враги (главные страсти), то на уровне истины абсолютной нет ни тех, ни других, а потому и само деятельное сострадание является «условным», полезным или вредным в зависимости от точки отсчета. Но еще за шесть столетий до Шантидэвы один из самых ранних текстов цикла праджняпарамиты уже не завершает, но предваряет учение о сострадании знаменитым положением о том, что бодхисаттва думает, будто следует вести к нирване бесчисленное множество существ, но на деле нет ни тех, кого следует к ней вести, ни тех, кто мог бы их вести (I.1). Такова истинная природа всех феноменов, которые «провисают» в обманчивой видимости и подобны фантому большой толпы людей, которую может создать на перекрестке дорог маг или его ученик и по своей воле в мгновение превратить в ничто. Поэтому в буддизме махаяны в наибольшей мере обнаруживается очевидное противоречие между нравственностью и онтологией — идеалом неустанного культивирования добродетелей и стратегия избавления условного субъекта от условного зла ради условного добра в контексте безусловной пустоты-*шуньи*. В сравнении с этим базовым противоречием снижается даже значение

того нравственного релятивизма, при котором вступивший на путь бодхисаттвы подчиняется особым нравственным нормам, которые вполне могут противоречить общепризнанным (и потому не подлежат критериям морали «обычных людей»), следуя особой стратегии их «освобождения» (*упаякаушалья*).

Этическое в индийских религиях

Что же касается негативных оценок существования в Индии этики как области специализированной философской предметности, то их следует признать в значительной мере оправданными потому, что в индийской философской традиции действительно не было той философской дисциплины, специальным предметом которой была бы мораль, нравственность как таковая в качестве принципа жизнедеятельности индивида. Справедливо и то, что собственно этическая проблематика оказалась своего рода «ничейной землей»: ею не занимались составители дхармашастр, которые рассматривали этические нормы в чисто прескриптивном, но не в дескриптивном плане, ни представители философских школ, уделявшие из «практической философии» почти исключительное внимание не добру и злу, а «освобождению» (в том числе и от того, и от другого). Однако при всей ограниченности «этического» в собственно философском наследии Индии абсолютизировать его «внеэтический характер» было бы неправомерно. Во-первых, потому, что в Индии специальных философских дисциплин как таковых вообще не было (этика здесь вовсе не исключение), и это составляет одно из важных отличий индийского философствования от «дисциплинарной» структуры классической европейской философии. Поскольку же отсутствие в индийской философии отделенных друг от друга «логики» и «физики» не заставило никого ставить под сомнение присутствие в ней реальных гносеологии и онтологии, то аналогичное положение с «этикой» также не может иметь решающего значения. Во-вторых, ввиду того, что, не будучи никогда приоритетным предметом исследований всех индийских философов, собственно этические проблемы все же некоторыми из них и ставились, и решались. Помимо этого, в-третьих, не учитывается сложная эволюция индийской философской мысли, которую и рассматривать следует стадийно, учитывая, что на разных ее этапах различные проблемы становились в разной степени приоритетными. Одним из явлений данной стадийности является и то обстоятельство, что на начальной стадии индийской философии этическая проблематика оказалась достаточно актуальной.

Начиная с рубежа VI–V вв. до н.э., в так называемый шраманский период индийской культурной истории, появляется множество «диссидентских» религиозно-аскетических учений, оппозиционных брахманскому традиционализму. Большинство этих течений проповедовали фаталистическую доктрину, обращенную против брахманистского ритуализма (по их учению участие в жертвоприношениях не может ничего изменить для индивида, если настоящая и будущая его жизнь предопределены). Помимо этих философов (чья позиция находилась в явном противоречии с их же аскетической практикой, предполагающей, что изменить что-то можно) уверенно себя чувствовали и материалисты, также учившие (хотя и с других позиций), что человеческие деяния по существу не результативны для самого человека, а потому и характер этих деяний значения не имеет (согласно их лидеру Аджита Кесакамбале, только «глупцы разглагольствуют о пользе щедрости», ибо все одинаково погибают с разрушением тела и после смерти не существуют – Дигха-никая I.55). Им оппонировали философы, отстаивавшие значимость человеческих деяний. Попытки аргументирования этой позиции и поиски философского определения блага и зла (а также тех или иных поступков в качестве благих и злых) засвидетельствованы в одном пассаже палийской «Брахмаджала-сутты», где содержится изложение позиций и тех «уклонистов» (амаравиккхепики – букв. «скользкие угри»), которые отказывались определить что-либо в качестве блага или зла. Тот факт, что позиции «уклонистов» демонстрируются именно на примере их способов разрешения этических вопросов уже свидетельствует о популярности философских дискуссий на эту тему.

«Допустим, монахи, – излагает составитель текста от лица Будды сведения об этих философах, – какой-то шраман или брахман не имеет соответствующего истине суждения о том, что то-то благое, а то-то неблаговое. И он рассуждает: «У меня нет суждения в соответствии с истиной о том, что то-то благое, а то-то неблаговое. И если я буду отвечать [как бы] в соответствии с истиной, что то-то благое, а то-то неблаговое, то когда я истолкую то-то как благое, а то-то как неблаговое, у меня обнаружится к тому-то и тому-то склонность, страсть или, [наоборот], нерасположение и ненависть. А если у меня будет что-либо из этого, то [мое суждение] будет ложным. Если же [я буду судить] ложно, то будет иметь место досада, а если досада, то и препятствие [для моего «прогресса»]. Так он, боясь [произнести] ложное суждение и испытывая антипатию [к этому], воздерживается от того, чтобы истолковать

то-то как благое, а то-то как неблагое и на поставленный вопрос дает уклончивый ответ, уподобляясь скользкому угрю: «Это не мое [суждение]. Я не говорю, что [дело обстоит] так, не говорю, что иначе, что не так или что не так». Эта позиция весьма близка установке греческих скептиков, которые также отказывались выносить суждения по «этическим» причинам, следуя воздержанию от суждений (*эпохэ*) ради самоусовершенствования. Во второй позиции рассматриваемые философы воспроизводят практически ту же аргументацию, с тем лишь незначительным различием, что здесь акцентируется нежелание подвергнуться воздействию чувства «привязанности» в случае категорического ответа на те же вопросы. Помимо этой мотивации составитель текста в случае с другими «уклонистами» приводит и третью позицию в их нежелании определять добро и зло: «У меня нет суждения в соответствии с истиной, что то-то благое, а то-то неблагое. И если я буду отвечать [как бы] в соответствии с истиной, что то-то благое, а то-то неблагое, то есть шраманы и брахманы — образованные, тонко [мыслящие], поднаторевшие в дискуссиях, способные расщепить даже волос, расхаживающие, скашивая своей мудростью безосновательные суждения. Они зададут мне перекрестные вопросы, спросят о моих аргументах и «допросят» меня. Когда же они со мной это [всё] проделают, тогда я не смогу им удовлетворительно ответить. Если же я не смогу им удовлетворительно ответить, то это [вызовет у меня] досаду, а досада станет препятствием для [моего «прогресса»]» (Дигханикая I.24–26). Затруднения «уклониста» этого типа наглядно свидетельствуют о масштабе профессиональных дискуссий по этическим проблемам в начальный период индийской философии.

Тексты Палийского канона дают, однако, представление о тех перспективах рассмотрения моральных высказываний, которые могли быть реализованы и в начальном буддийском философствовании. Однажды Будда заметил в беседе со своим любимым учеником Анандой, что он принял бы два высказывания любого шрамана и брахмана, а именно, что: 1) имеются благие дела, которые ведут к лучшей будущей жизни; 2) тот или иной индивид, воздерживающийся от причинения вреда другим существам, от присвоения чужого, от незаконных чувственных удовольствий, от лжи, от поношения, от резкостей и сплетен, от алчности и обнаруживающий благожелательность к другим и придерживающийся правильных взглядов, обрел лучшую «форму» и возродился на небе. Но Будда не принял бы в качестве законных такие высказывания,

как: 1) всякий, воздерживающийся от причинения вреда другим существам и т.д., обретает лучшую «форму» и возрождается на небе и 2) те, кто придерживаются такого мнения, правы, а знание тех, кто такого мнения не придерживается, ложно (Маджджхима-никая III.213). Если перевести сказанное на язык профессиональной философии, то можно полагать, что Будда считает легитимными гипотетические суждения в связи с последствиями нравственных действий, но не категорические, и предлагает апеллировать к «эмпирическим данным», избегая общих априорных презумпций.

К той же шраманской эпохе восходят и дискуссии Джины Махавиры с популярными в его эпоху философами натуралистической и фаталистической ориентации, прежде всего с адживиками. По его мнению, те, кто следуют за учителями, отрицающими ответственность человека за свои поступки, подобны тому, кто потерялся в чужом лесу и следует за проводником, также не знающим дороги. По джайнским преданиям, Джина однажды встретился с учеником лидера адживиков Маккхали Госалы по имени Садаллупутта, богатым горшечником, и, взяв наугад один из его горшков, спросил, потребовалось ли для того, чтобы сделать этот горшок, усилие или нет. Тот ответил, что это усилие не потребовалось, ибо, по мнению его учителя, в мире не совершаются никакие действия, так как все «установлено» само собой. Но Джина ответом не удовлетворился и спросил дальше, что стал бы делать сам Садаллупутта, если бы кто-то из его слуг провинился. Когда горшечник признался, что обязательно наказал бы его по всей справедливости, Джина резонно заметил, что он не имеет морального права так поступать, если в мире все «установлено», не совершаются реальные действия и ни к чему не прилагаются никакие старания (Увасага Дасао VII.196-200). Здесь очевидным образом «практический аргумент» — от вменяемости индивиду его поступков к заключению о наличии у него свободы воли — становится обоснованием морали.

О работе с этической проблематикой у первых философов-брахманистов можно судить по попыткам прояснения некоторых понятий пилигримами-паривраджаками, засвидетельствованным в текстах Палийского канона. Так один из них, по имени Уггахамана Саманамандикапутта, пытался определить понятие «осуществивший все благо» (*сампаннакусала*). Таковым, по его мнению, является тот, кто воздерживается от причинения кому-либо какого-либо зла телом, словом, намерением и всем образом жизни.

Будда резонно возражает, что этому определению соответствует даже новорожденный младенец (Маджджхима-никая II.22-29). Некоторые паривраджаки, один из коих носил имя Самандака, работали над определением понятия «счастье» (*ниббана*). Другие же шраманы и брахманы отстаивали возможность достижения высшего блаженства уже в этой жизни.

В последующие периоды индийской философии, когда в значительной мере под влиянием буддийской проповеди безначальное страдание всего сущего (*дуккха*) стало рассматриваться всеми философскими направлениями как исходный и основной факт, определяющий положение человека в этом мире, а доктрина реинкарнации — учение о безначальных перевоплощениях индивида как реализации закона кармы — стала общим «догматом» индийской мысли, проблема зла и добра, которые и различаются только относительно, будучи одинаково «сансарными», оказалась маргинальной в сравнении с дискуссиями о природе «освобождения» и стратегии его реализации, в которой этическому тренингу уделялось значение лишь самой начальной ступени (см. выше). Тем не менее дискуссии на этические темы не завершились.

Среди предметов философской полемики школ классического буддизма можно выделить дебаты на предмет характеристики скрытых, латентных «страстных» диспозиций менталитета (*анушья*) и активных проявлений аффектов (*парьявастхана*). Махасангхики, андхаки и махишасаки настаивали на возможности их строгого разграничения, тогда как «ортодоксы» тхеравадины, а также сарвастивадины отстаивали тезис о том, что они являются лишь различными аспектами страстей. Тхеравадины и сарвастивадины были также солидарны в том, что и тенденции, и активные проявления сопряжены с мыслью, тогда как махасангхики, ватсипутрии, саммати и махишасаки считали связанными с мыслью лишь активные проявления страстей. Для буддийской «практической философии» представлял интерес вопрос об аффектированности и обычного опыта. По мнению сарвастивадинов, пять способов чувственного восприятия вещей всегда связаны с аффектами. Махасангхики и махашасаки полагали, что чувственные восприятия по временам связаны и по временам не связаны с ними. Ватсипутрии же отвергали оба этих мнения, полагая, что результаты чувственного восприятия морально нейтральны и не могут быть сами по себе благими или дурными.

Среди буддийских источников, релевантных в связи с этической проблематикой, выделяются абхидхармические памятники сарвастивадинов, посвященные классификационному анализу

элементов «практической философии» — «Джнянапрастхана», «Сангитипарьяя» (III в. до н.э.), но более всего созданный в первой половине II в. во время третьего собора сарвастивадинов под эгидой знаменитого царственного покровителя буддизма Канишки «Великий комментарий» («Махавибхаша»), свидетельствующий о положениях различных школ классического буддизма. В тексте различаются эмоции, «окрашенные» привязанностью (алчность) и не «окрашенные» ею (вера), а также два способа служения — посредством предложения милостыни и дхармы. Пять «уз» (*бандха*) включают 37 компонентов, охватывающих 30 разновидностей «загрязнений» (*клеши*) страстей, 5 — гордости, а также зависть и себялюбие. Согласно вибхаджьявадинам сущность действия включает привязанность, ненависть и ложные взгляды. Различаются четыре символических разновидности кармы: черно-черная, черно-белая, бело-черная и бело-белая. Мнения различных школ разделились в связи с вопросом, какое из «великих злодеяний» — убийство матери, отца, бодхисаттвы, причинение вреда Будде или раскол в общине — наихудшие. Некоторые же философы в противоположность им всем считали, что хуже всего перечисленного преступный ментальный акт. В «Великом комментарии» выявляется немаловажное разномыслие ранних саутрантиков и сарвастивадинов. Согласно первым помимо действий и слов следует признать специфику правильного и неправильного образа жизни. Вторые предлагают рассуждать более «экономно»: и правильный, и неправильный образы жизни складываются из соответствующих действий и слов. Обсуждаются и 12 разновидностей деятельности, которые предполагают «необузданную активность», а также три способа устранения подобных «жизненных стилей». В главе 3 рассматриваются действия, имеющие последствиями существование в аду, первое из которых — убийство. В этой связи разворачивается дискуссия относительно самого механизма реинкарнации: некоторые школы придерживаются взгляда, что между двумя воплощениями можно «вставить» еще и некоторое «промежуточное существование». Сторонники данной точки зрения видят ее подтверждение, в частности, и в том, что это промежуточное состояние предполагается самим «вызреванием» плодов пяти вышеназванных «великих злодеяний».

Если буддийские дискуссии помещались в поле пересечения этики и аскетики, то джайнские философы исследовали уже чисто этическую проблему критерия оценки тех или иных поступков в качестве благих или злых и полагали, что их непосредственно

наблюдаемые результаты — в виде удовольствия или страдания — не могут служить подобным критерием. Им скорее может быть сам мотив действия, а не его результат (и хирург, и убийца причиняют боль, но их побуждения различны).

Философские диспуты брахманистов были посвящены проблеме относительности и соответственно безотносительности основных нравственных норм. Дискуссия в философских текстах развернулась в связи с важнейшей категорией индийской этики — ахимсой. Если санкхья настаивала на том, что эта абсолютная нравственная норма должна соблюдаться безусловно и даже необходимость нарушения ее при совершении жертвоприношений не может быть оправдана, но, напротив, именно это и является свидетельством против последовательных ритуалистов, то мимансаки (отчасти и ведантисты) встретили данное возражение переосмыслением самого понятия *дхармы*. Дхарма — это набор правил, которые изложены в священных текстах и рассматриваются в зависимости от времени, места и особых условий, то есть контекстно, а потому не могут быть дедуцированы из общезначимых предписаний. Над священными текстами нет стороннего арбитра, даже в виде общезначимых норм именно потому, что эти тексты и являются «источником дхармического сознания»: обет бодхисаттвы, при всей его «этичности», по мнению авторитетнейшего мимансака Кумарилы Бхатты, есть лишь самообман и нарушение дхармы (Тантра-варттика, 114). Поэтому, согласно тому же Кумариле, умозаключение, что жертвователю должен страдать из-за того, что страдает жертвенное животное (по закону воздаяния), есть логическая ошибка (Шлока-варттика 86, ст. 234, 235). Таким образом, мимансак отрицает закон всеобщей казуальности ради утверждения особой — казуальности сакральной. Критерий удовольствия или страдания вообще не может быть учитываемым при наличии критерия в виде самих предписаний священных текстов (87-88, ст. 236, 244-245). Тогда как основатель второй школы мимансы Прабхакара считал, что запрет на убийство распространяется лишь на сознательное желание лишить кого-то жизни, Кумарила полагал, что запрета как такового нет: некоторые виды убийства запрещаются, а другие предписываются одними и теми же священными текстами (Тантра-варттика 135-137). Поэтому только сама Веда и ее предписания (*codanā*) спасают дхарму из «челостей небытия» (Шлока-варттика 150). То обстоятельство, что элементы этической проблематики стали объектом дискурса практически только в мимансе, не должно вызвать удивления —

речь идет о системе, в которой мир человеческих деяний (ввиду ее ритуалистического характера) был предметом специального внимания. Дискуссия развернулась и между двумя школами мимансы относительно правильной мотивации самого следования этим предписаниям. Если школа Кумарилы видела ее преимущественно в «плодах» действий, то школа Прабхакары — в совершенно особом чувстве долга, побуждающем выполнять предписание ради него самого (*нийога*). Во второй позиции русский историк индийской философии и компаративист Ф.И.Щербатской не без основания усмотрел аналогию кантовскому принципу категорического императива (при всех частных различиях обеих позиций), тогда как первая позиция ассоциируется с гипотетическим императивом. Но можно привести аналог рефлексии школы Прабхакары и в рассуждениях предшественников Канта — у некоторых английских философов XVIII в., разрабатывавших концепцию нравственного чувства (*moral sense*).