

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«АЛТАЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
Институт массовых коммуникаций, филологии и политологии
Кафедра социальной философии, онтологии и теории познания

Образ мудреца в древнеиндийской философии
(ВЫПУСКНАЯ КВАЛИФИКАЦИОННАЯ РАБОТА
(МАГИСТЕРСКАЯ ДИССЕРТАЦИЯ))

Выполнил студент 2 курса,
группы 886М
Пузакова Светлана Вячеславовна

Научный руководитель,
д.филос. н., доцент
Черданцева Инна Владимировна

(подпись)

Допустить к защите
Зав. кафедрой СФОиТП
д.филос. н., доцент
Черданцева Инна
Владимировна

ВКР (магистерская
диссертация) защищена
_____ 2020 г.
Оценка _____

(подпись)
_____ 2020 г

Председатель ГЭК
д.филос. н., доцент

Инговатов Владимир
Юрьевич

(подпись)

Барнаул 2020

СОДЕРЖАНИЕ:

Введение.....	3
Глава 1. Экспликация смыслов понятия “мудрость” в западно-европейской и индийской философской мысли	
1.1. Дефиниции понятия “мудрость” и осмысление фигуры мудреца в западно-европейской философии и культуре.....	10
1.2. Специфика интерпретации мудрости в индийской философии.....	22
Глава 2. Образ мудреца в философских системах Астика	
2.1. Образы ведического мудреца-риши и мудреца-брахмана в философии Вед и Упанишад.....	30
2.2. Образы мудреца в философских системах «ньяя» и «вайшешика».....	39
2.3. Образ мудреца-йогины в философских системах «санкхья» и «йога».....	42
2.4. Образ мудреца в адвайта-веданте Шанкары.....	47
Глава 3. Образ мудреца в философии Настика	
3.1. Образы мудреца-ниргрантхи и мудреца-кевалиты в философской системе джайнизма.....	51
3.2. Образ мудреца в философии раннего буддизма.....	55
3.3. Образ мудреца-архата в философии буддизма хинаяны.....	66
3.4. Образ мудреца-бодхисаттвы в философии махаяны.....	68
Заключение.....	70
Библиографический список.....	72

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования. Несмотря на общий интерес писателей, журналистов, богословов, культурологов и историков к образу мудреца и проблеме мудрости, и, в частности, в индийской философской и культурной традиции, данная тема исследования актуальна тем, что до сих пор этот феномен философам удавалось обходить вниманием. Проблему мудрости можно рассматривать по двум общепринятым взглядам: первый уподобляет ее жизненному опыту и благоразумию, тем самым произвольно удаляет ее из тем, близких философскому взгляду; второй же истолковывает ее как некое совершенство познания, расположившееся гораздо выше, чем философское восприятие, но имеющее исключительно интеллектуальную направленность. Оба эти мнения, на наш взгляд, исключают из концептуального поля мудрости, и соответственно, образа мудреца, элемент реального выражения этого феномена, хотя еще в античном наследии знание, или *sofia*, - это не столько чистое знание, сколько умение вести достойный образ жизни; примером такой мудрости можно увидеть не в философских познаниях Сократа, а в его умении достойно жить, описанном в «Пире» у Платона, как это передал П. Адо в работе «Что такое античная философия?».

Квазивариативность определений и интерпретаций мудрости, которые существуют в разных религиозных, мифологических, философских концепциях, до сих пор не представляет единого идеологического понимания ее как ярко выраженного философского культурного феномена. В силу своей разноплановости и умения проникать во все сферы бытия, она не может быть сердцевинной самостоятельного изучения. Став своего рода духовным основанием культуры, из которого потом появились отдельные сферы знания, сама мудрость осталась особенным прообразом знания в его единстве с жизнью. Отсюда вышла ее духовная многогранность, категориальная многозначность и научная неоформленность.

Должное для мудрости является сущим, а сущее для нее есть должное, в этом и заключена ее жизненность и значимость. В восточной культуре это

можно увидеть в большей степени. Она, возражая европейскому рационализму, оставила направленность на духовное постижение настоящего. Апологеты мудрости Востока предполагают, что рассудочное отношение к жизни мало содействует духовному совершенствованию человека. Оно дает лишь частичные сведения, благодаря которым познание мудрости невозможно, так как ее сущность познается посредством веры, трансцендирующих методов, интуиции, духовного опыта и т.д. Для постижения мудрости необходимо такое знание, которое будет понятно сердцу, воплощено в своей жизни, возвращено в своем Духовном Пути. В силу этого, мудрость необходимо разглядывать не просто как одну из подвидов любой этнической культуры, но как сущностное воплощение истины. Ее исследование в духовно-целостном и онтологическом определении выявляет истоки и смысл гармоничного развития личности, духовное преображение которой возможно только благодаря процессу житнетворчества, который принимает форму личностного представления мудрости в бытии.

При рассмотрении образа мудреца-философа можно обнаружить большое количество вопросов, которые остаются нерешенными. Философ, совершая подвиг при восхождении к трансцендентному идеалу мудрости, сочетает в себе усилия интеллектуального плана с духовными и физическими практиками. В индийской философии проблема рассмотрения образа мудреца как способа личностного воплощения идеи в бытии становится исключительно значимой. В философии Индии образ мудреца является уникальным этическим, историко-философским, гносеологическим и аксиологическим феноменом цельности мудрости как абсолютной трансцендентальной цели и ценности, мудреца как познающего субъекта, и праксиса как синтеза его интеллектуальных, духовных и физических практик. Осмысление этого делает более актуальным не только индийский, но и весь человеческий опыт мудрости, который вобрал в себя самые лучшие образцы человеколюбия, вечные духовные ценности. Изучая образ мудреца-философа в индийской философии, на многие современные

антропологические проблемы можно посмотреть иным взглядом. А так как проблема эта актуальна и недостаточно изучена, значит, исследование необходимо вывести на более глубокий уровень изучения.

Степень разработанности проблемы. Исходя из анализа степени разработанности этого вопроса, можно утверждать, что существует огромный ряд литературных источников, которые раскрывают воздействие мудрости на материальные и духовные ценности прошлого. Это работы иностранных и отечественных ученых в области истории, истории культуры и философов. В исторической культуре Запада значение мудрости можно обнаружить в целом ряде трактатов, которые акцентировали внимание на методе теоретического постижения истины, основанном на абстрактных логических построениях познания как пути к открытию мудрости. Такое понимание мудрости в философии через умозрение раскрывается только нашим внутренним зрением – эйдосом. У Платона «Евтидем» и «Послезаконие», у Аристотеля «Метафизика», у Кузанского Н. «Охота за мудростью», у Декарта «Начала философии», у Лейбница «О мудрости». В современной западной философии можно выделить труды Маритена Ж., Манегетти А., Эванс-Вентца У.Э. Духовные истоки мудрости пытаются определить в трудах Бёме Я., Сведенборга Э., Ницше Ф., Хайдеггера М., Марселя Г., Рассела Б., Витгенштейна Л., Ясперса К., Поппера и др.

Глубокий эзотерический смысл мудрость обнаруживает в восточном преломлении. В священных книгах древности она приоткрывается тайною гранью знания: китайском Каноне Перемен (Ицзин), Гуань-Инь-Цзы, Ведах, Упанишадах, Сутрах (особенно в «Сутре о бесчисленных значениях. Всеобъемлющая мудрость.»), Тибетской Книге мертвых, а также в трудах таких мудрецов, как Лао-цзы, Чжуан-цзы, Конфуций, Патанджали, Нагарджуна, Шанкара.

В истории отечественной культуры можно выделить работы, посвященные исследованию проблемы мудрости, из трудов русских религиозных философов: Соловьева В., Флоренского П., Булгакова С.,

Новгородцева П.И., Зеньковского В., Бердяева Н.А., Трубецкого, Франка С.А., Вышеславцева Б.П.

Однако, несмотря на неоднократные попытки отразить проблему мудрости в философских исследованиях, практически нет фундаментальных базовых работ, посвященных изучению фигуры мудрого человека (причем это касается не только западно-европейской, но и индийской философии); следовательно, тема, обозначенная в нашей работе, остается «пробелом», требующим заполнения.

Цель исследования – выявить характерные черты и установить специфику образа мудреца в древнеиндийской философии.

Огромный объем материала и широта индийской философской традиции определяют раскрытие цели исследования путем решения следующих задач:

- проанализировать понятие «мудрость» и его определение в культуре и философии;
- определить образ мудреца в философской ветви настика;
- реконструировать образ мудреца в философской ветви астика.

Объектом исследования является образ мудреца в истории философии.

Предмет исследования – образ мудреца в древнеиндийской философии.

Методологическая основа исследования. Идея образа мудреца как трансцендентной нормы, которая, помимо интеллектуальной и теоретической деятельности, определяет весь образ жизни философа, включая духовные и физические практики, является важнейшей методологической предпосылкой исследования, которая распространяется на европейские, философские и культурные традиции Востока.

В исследовании использовались следующие методы:

- метод дескриптивной экспликации, который включает в себя анализ основных философских текстов индийской философии и выявление

основных концепций и идей, относящихся к образу мудреца в каждой из даршан философской традиции Индии;

- исторический метод, основанный на принципе историзма, который включает изучение образа мудреца с учетом исторического, социального, экономического, политического и идеологического контекста, в котором он 'производится и разрабатывается;
- системный метод, включающий изучение образа мудреца как неотъемлемой части философской доктрины школы;
- компаративный метод, который заключается в сравнении разных решений, предложенных разными философскими течениями для одной и той же проблемы.

Кроме того, в работе использовались герменевтический метод и общие логические методы исследования (анализ, синтез, индукция и дедукция и др.)

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Мудрость рассматривается в философии и культуре как особый способ существования, как состояние человека, который существует, действует и смотрит на мир совершенно иначе, чем другие люди. Мудреца характеризует не только совершенный дискурс, но и совершенство жизненных решений, экзистенциальных предпочтений и духовных упражнений.

2. Мудрец в традиции ортодоксальных философских школ - это человек, который полностью просветлен и приобрел полное и истинное знание о реальности (Брахмане). Признание авторитета Вед всеми даршанами астики означает, что духовные переживания и практики играют большую роль для мудрого, нежели рациональные формы познания. Единственным местом в мире в традиции астика, где божественная реальность может быть раскрыта, является мудрец.

3. Традиция неортодоксальных школ содержит примеры имманентного и трансцендентного подходов к достижению состояния мудрости. Примером имманентного подхода к мудрости является дхарма, трансцендентного –

кевала. Эти типы мудрости могут органически сочетаться в форме бодхисаттвы.

4. Хотя философские системы астика и настика различаются в соответствии с критериями признания авторитета Ведических Писаний, общими чертами образов мудреца в этих школах является практическое преодоление обычного уровня этики и достижение состояния единства с абсолютной реальностью.

Научная новизна исследования: состоит в том, что, в ходе исследования, во-первых, выявлены специфика интерпретации мудрости в западно-европейской и индийской философии; во-вторых, выявлены отличия в интерпретации мудреца в ортодоксальных и неортодоксальных течениях индийской философской мысли; в-третьих, проведен межконцептуальный анализ выявленных интерпретаций мудреца.

ГЛАВА 1. ЭКСПЛИКАЦИЯ СМЫСЛОВ ПОНЯТИЯ «МУДРОСТЬ» В ЗАПАДНО-ЕВРОПЕЙСКОЙ И ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ.

1.1 Дефиниции понятия «мудрость» и осмысление фигуры мудреца в западно-европейской философии и культуре.

Чтобы иметь четкое представление о том, что обсуждается в этой главе, необходимо конкретно определить содержание нашего исследования. Самое главное - выявление того, что такое мудрость.

Этимологически слово «философия» означает «любовь мудрости». Из явных характеристик мудрости можно выделить следующие:

- 1) Мудрость не ограничивается всесторонними знаниями о мире, обществе и человеке. Наблюдения в области природы позволяют естественным наукам глубоко оценивать ее объекты, но эти выводы нельзя назвать мудрыми. Однако знание является одним из важнейших условий мудрости. Поскольку мудрость в первую очередь влияет на человека и его окружение, ее следы можно найти не только в естествознании, но и в гуманитарных науках
- 2) Мудрость имеет прямую связь с человеческой деятельностью. Человеческая деятельность порождается потребностями, направленными на то, чтобы идентифицировать и изменить внешний мир и развить духовные ценности, на которой основаны жизнь и поведение человека.
- 3) Мудрость основана на здравомыслии, но идет намного дальше и встретить ее можно гораздо реже.
- 4) Жизненный опыт и известное отдаление от тех событий, о которых приходится судить, необходимы мудрости. Г.В.Ф. Гегель об этом говорил, когда писал, что «сова Минервы вылетает по ночам», имея в виду невозможность осмысления человеком настоящего момента.
- 5) Мудрость – это интуитивное видение, наиболее затрагивающее саму сущность возможно еще не устоявшихся как этических, так и любых иных

человеческих ценностей существования и умение соединить их с постоянно изменяющимися событиями жизни.

В данный момент времени в отечественных энциклопедиях и словарях XX и XXI вв. можно проследить четыре направления понимания мудрости:

№ п/п	Характеристика направления	Определение направления
1.	Данное направление достаточно узкое, поскольку позволяет выявить лишь некоторые критерии субъекта мудрости	Мудрость – свойство мудрого; премудрость, соединение истины и блага, высшая правда, слияние любви и истины, высшего состояния умственного и нравственного совершенства.
2.	Для этого направления характерно аксиологическое понимание мудрости, которое определяет мудрость как высшую ценность жизни.	Мудрость – высшая духовная потенция человека, синтезирующая все виды познания и активного отношения к миру. В мудрости присутствуют активность мифа, эмоциональность и многовариативность художественного образа, точность научного, рассудочного знания, антиномичность и цельность разума. Мудрость включает в себе идеал. Мудрость – это самокритика разума,

		движение вперед. [198, с. 344]
3.	Это направление определяет мудрость в качестве ее практического воплощения в жизни	Н. Гартман считает, что мудрость – это проникновение чувства ценности в жизнь, в любое чувствование вещей, во всякое действие и реагирование вплоть до спонтанного «оценивания», сопровождающего каждое переживание; постижение всего действительно этического бытия с точки зрения этого бытия, всегда лежащая в основе сознания его связь с ценностью.
4.	Данное направление подчеркнута определяет мудрость как высшее знание и как «идеальное преобразование действительности и жизненное воплощение идеальности»	Мудрость – целостное, духовно-практическое высшее знание, ориентированное на постижение смысла бытия.

В классических этических и философских традициях большинство определений мудрости подчеркивает именно момент высшего знания в его общем выражении. В древние времена мудрость считалась одной из четырех главных добродетелей (а также мужество, справедливость и умеренность). Лейбниц считает, что мудрость представляет собой «знание высшего блага». Лев Толстой определяет мудрость как знание вечной истины, которое можно применить к жизни. Психическая трансформация субъекта знания на пути реалистического, экстатического восхождения субъективного духа к Абсолюту являлась одним из наиболее важных существенных значений

мудрости. Это определение мудрости указывает на более высокое духовное состояние человека и затем ассоциируется с различными сверхъестественными проявлениями (предвидение, ясновидение и т. д.) разума в нескольких направлениях (трансперсональная психология, онтопсихология и др.).

Мы можем использовать изучение мудрости в соответствующей культурной эпохе европейских философских традиций, поскольку оно может осветить образ мудреца в индийской традиции мысли. В древней Греции мудрость считалась способом бытия. В отличие от остальных людей, существование мудреца было иным. Он представлял собой своего рода сверхчеловека. По мнению П. Адо, античная философия как стремление к мудрости обязательно предполагает особые практики. Эти практики – это не только умение вести конкретные речи и рассуждать особым способом, но и умение особым образом быть, действовать, смотреть на мир. Значит, если философия - это не только рассуждение, но и жизненное решение, экзистенциальное предпочтение и активное действие, то это именно потому, что она представляет собой стремление к мудрости. Но концепция мудрости содержит также и идею совершенного знания. Но это знание не ограничивается информацией о реальности, это образ жизни сам по себе, соответствующий высочайшей активности, доступной человеку. Это неотделимо от совершенства и духовного достоинства.

Фигура мудреца – это трансцендентная норма, которая определяет образ жизни философа. При описании этого критерия в различных культурных и философских школах, вместе с противоречиями можно обнаружить глубинное сходство и универсальность. Мудрый человек остается неизменным самому себе и непоколебимым, то есть, счастливым в любой ситуации. В одном и том же расположении духа находится Сократ у Платона в «Пире». Он непоколебим и в тот момент, когда ему приходится терпеть голод и холод, и в тот момент, когда у него все в изобилии, одинаково воздерживаясь от многого и, в той же мере наслаждаясь благами.

Один из учеников Сократа Аристипп умел наслаждаться тем, что есть, и не страдал от отсутствия какого-либо материального благополучия. Изменение внешних обстоятельств никак не влияло на внутреннее состояние духа Пиррона и на принимаемые им решения. Для мудреца-стоика характерно согласие с самим собой. Мудрость для него постоянное желание и нежелание одного и того же.

Мудрец не зависит от всего внешнего и от любых обстоятельств, потому что обретает счастье в самом себе. Сократ, по утверждению Ксенофонта в «Воспоминаниях», являлся самодостаточным, поэтому не нагружал себя излишествами разного рода. Такого же мнения придерживался и Платон. Он считал, что это отличительная черта мудреца. Сократ в диалогах Платона говорит, что мудрый человек более могущественен, чем кто-либо другой, потому что он живет достойной жизнью и, в отличие от других, ему не нужно много людей. А вот у Аристотеля мудрый человек в большей степени созерцает мир. Он считает, что для жизни почти не нужно внешнее влияние. В жизни есть счастье и полная независимость. Философы-киники считают, что идеал – это зависеть только от самого себя, являться господином только самому себе, а потребности свои свести до самого минимума. Эпикурейцы для того, чтобы освободиться от власти нужды, ограничивают и укрощают свои желания. У стоиков для счастья добродетель достаточна сама по себе.

Для Пиррона и скептиков причина того, что мудрец всегда остается самодостаточным, идентичным самому себе, заключается в том, что ничто извне не может ему помешать. Все внешние вещи для него ни хорошие, ни плохие, и он отказывается, по различным причинам, их осуждать, объявляя их безразличными. Пиррону все безразлично. Он считает, что нам не дано ведать, к хорошей или плохой категории они относятся. Мы не можем их различать. Но при этом безразличие мудрого человека не может являться отсутствием интереса ко всему окружающему. Это безразличие стоит

расценивать, как то, что его внимание и интерес направлены совершенно в противоположную сторону от внимания и забот других людей.

Все, что от нас не зависит, безразлично для стоиков. Они считают, что от нас самих зависит только моральное благо. Мудрец стоиков начинает ко всем, ранее безразличным для него вещам, относиться с одинаковой любовью, благоговением, воспринимает все вещи прекрасными, направляет на них безграничный интерес в тот момент, когда для него открывается, что эти вещи зависят от воли всеобъемлющей Природы, а не от его собственной воли. Он соглашается с каждой частью и всем мирозданием в целом, с каждым событием, происходящим в нем, несмотря на то, что эти части или события могут приносить чувства отвращения и горечи. Аристотель относительно Природы говорил, что нужно избавляться от детского отвращения к любому созданию Природы. Такое безразличие мудреца свидетельствует о коренном изменении мировоззрения.

Душевное равновесие и спокойствие мудреца определяют такие качества, как отсутствие какой-либо жадности, уравновешенность, равнодушие к безразличным вещам. Душевные тревоги могут появиться из различных источников. Например, Платон считал, что тело со своими страстями и желаниями вносит разлад и смятение в душу. Помимо этого, остаются проблемы личной и политической жизни. Ксенократ говорил, что философию создали для того, чтобы успокоить беспокойство, которое вызывают заботы. Созерцая жизнь, Аристотель, далекий от политики и проблем активного существования, дарит человеку покой. По мнению Эпикура, бессмысленные опасения смерти и богов, неистовые желания и участие в политике – все это отнимает спокойствие. А чтобы обрести спокойствие духа, мудрецу нужно умерить свои прихоти, уменьшить свою деятельность, преодолеть страдания. Только тогда он сможет жить на земле среди людей подобно богу. Пиррон считает, что обрести покой можно, отказавшись от оценивания вещей. Успокоение для скептиков, словно

темное отражение, следует за отказом суждения о вещах. Стоики полагали, что мудрец может сочетать эффективность действия и спокойствие духа. Ведь даже если он и не уверен в успехе, он всегда активен, смирен с судьбой и думает только о чистоте намерения.

Мудрец – это сердце свободы, сильной и непобедимой, которая замечательно показана в известных строках Горация:

Кто прав и к цели твердо идет, того
Ни граждан гнев, что рушить закон велят,
Ни взор жестокого тирана
Век не откинут с пути; ни ветер,
Властитель грозный Адрия бурных вод,
Ни Громовержец дланью могучей, - нет:
Лишь если мир, распавшись, рухнет,
Чуждого страха сразят обломки. [93, с. 93]

Образ мудрого открывает нам то двойственное движение, которое мы выявили в практике мудрости. Мудрый воспринимает себя как мыслящего, умеющего властвовать над собственными суждениями, координируя их или отстраняясь от них, предоставляя себе полную свободу духа и независимость от всех внешних вещей. Но такая свобода отличается от произвола, она властна и недосыгаема.

Итак, в философском жизненном выборе фигура мудреца играет огромную роль. Для философа это не является образцом, который отражен в живом человеке, это скорее всего идеал, описанный философским дискурсом. Стоики считают, что мудрецов очень мало, а, возможно, и вообще их не существует. Философы других античных школ придерживаются того же самого мнения. Лишь эпикурейцы считают совершенно мудрым Эпикура и почитают его.

Только Сократ был признан всеми школами единственным мудрецом. Он всех озадачивал и смущал своими речами и совершенно не ведал, что он мудрец. Но все же встречаются философы, которые считают мудрым какого-

нибудь из своих учителей или известных людей из прошлого. Например, Порфирий, описывая жизнь своего наставника, упоминает Плотина именно в том же ключе.

Стоики в своем учении уделяли большое внимание обсуждению «тезисов» о парадоксах мудрых. Они не только доказали, что мудрые являются единственными надежными людьми, безупречными, бесстрастными, счастливыми, свободными, красивыми и по-настоящему богатыми, а также единственными политиками, законодателями, командирами, поэтами и правителями, которые этого заслуживают. Это означало, что благодаря своему совершенному разуму, мудрый человек - единственный, кто может выполнять все функции, упомянутые выше.

«Парадоксы мудрых» как вопросы для школьных упражнений появились, возможно, уже во времена софистов; практику такого рода упражнений можно было наблюдать и в Платоновской Академии. Эти вопросы обсуждались в форме утверждений, т.е. концепций, которые необходимо было доказать. Так, например, Плутарх, повествуя о спартанском царе Евдамиде, рассказал, как однажды он зашел в Академию и услышал речи Ксенократа, мудреца, который был занят поиском добродетели. Старец утверждал, что хорошим полководцем может быть только мудрец. Евдамид посчитал его речь достаточно прекрасной, но возразил, что верить мудрому не следует, так как он никогда не принимал участия в боевых сражениях. Евдамид указывал на то, что такие рассуждения довольно опасны, когда теоретически мудрость обсуждают, а на деле практиковать не пытаются.

Одним из наиболее значимых парадоксов стоиков является утверждение о том, что мудрецом становятся путем мгновенного превращения, а не постепенного. Во всех учениях мудрость как целостность и единство не является ни большей, ни меньшей. Поэтому сам переход к мудрости от не-мудрости является не ступенчатым движением, а моментальным преобразованием.

П. Адо считает, что такой парадокс заставляет нас думать о другом парадоксе, присутствующем во всех философских школах: если мудрый являет особый от обычного смертного человека способ бытия, тогда можно ли считать, что образ мудреца близок к высшему образу – образу Бога или богов?

Подобную мысль можно наблюдать у Эпикура. У него мудрец живет среди людей как Бог. Именно у Эпикура в поиске жизненного пути появилась необходимость объяснить с помощью философского дискурса происхождение вселенной с материалистической точки зрения для того, чтобы убедить разум в том, что богам нет дела до мира. Такое понятие преследовало еще одну цель, в которой божественность была представлена идеалом мудрости, так как для Эпикура сущностью божественного являлось состояние спокойствия, радости, наслаждения, полное отсутствие каких-либо забот. Боги для него являлись вечными мудрецами. Мудрецы же смертными богами. Боги были благосклонны к мудрецам. Мудрый радовался присутствию богов. Он преклонялся перед высшей природой и высшим уделом, он мечтал стать ближе к их природе, старался быть причастным ей, созерцая природу божества. Эпикур называл мудрых друзьями богов, а богов – друзьями мудрых. Боги не станут вникать в дела человека. Мудрец не будет просить богов о каком-либо благом действии. Но мудрец примет за счастье созерцать их спокойствие и совершенство, испытает радость вместе с ними.

Аристотель считал, что мудрец посвящал себя развитию интеллекта и духовной жизни. У него образ мудрого также являлся божественным. Он полагал, что предназначение человека таково, что его процессы мышления прерывисты и достаточно слабы, временны и непостоянны, часто ошибочны и приводят к заблуждению. Но, когда в силу своего воображения подобные границы преодолены, можно мысленно воспроизвести себе ум, у которого мышление – совершенное и безостановочное, вечное. Возможно, оно само себя представляло бы в вечном умственном процессе, наслаждаясь тем

блаженством, которое для простого смертного доступно лишь в достаточно редкие мгновения. Именно таким видит Аристотель Бога, как Перводвигателя, как конечную причину универсума. Следовательно, мудрец иногда испытывает то, что Бог чувствует всегда. В такие мгновения он живет жизнью, которая выше человеческого предназначения и одновременно дает ответ самому важному в человеке, - жизнью духа.

У Платона связь между идеей Бога и мудреца не настолько явна, по-видимому потому, что у него Бога идея открывается в невероятно многообразной, иерархической форме. Для него «Божественное» - многосторонняя реалья, в которую включены сущности различных ступеней, Благо, Идеи, божественный Ум, эпический Демиург, Зиждитель мира, и мировая душа. Но основополагающим принципом у Платона было то, что он считал, что отождествление с Богом по мере сил есть отступление от зла и, значит, приближение к мудрости. А уподобиться Богу – это стать разумно добрым, честным, праведным и разумно благородным. Следовательно, божественность является этическим, моральным и разумным идеалом совершенства человека. У Платона Бог и Боги наделены такими духовными качествами, которыми обладает мудрец. От Бога далека ложь, Он всеведущ, обладает различными благами; Ему несвойственна зависть, он творит только добро.

Плотин связывает Бога и мудреца двумя пределами. Божественный Ум тождественен самому себе, самомыслящий, и самовоздействующий. Он имеет четыре добродетели, которые неотделимы от его сущности: благое мышление, справедливость, воздержанность и могущество. Эти добродетели, соединяясь в природе божества, образуют трансцендентный образ совершенно мудрого. Жизнь Бога мудра в высшей степени. Она неизменна, недоступна для заблуждения. А вот душа, по Плотину, поднимается до сверхестественного чувствования. Такое случается довольно редко, но когда она поднимается выше Ума, она приобретает абсолютную независимость, ни

в чем не нуждается, становится самотождественна. Во всем этом узнаются черты мудреца.

Благодаря тому, что в философских идеях Платона, Плотина, Эпикура и Аристотеля образы Бога и мудреца сходны, Бог является здесь не столько творческой, сколько магнетической силой. Бог – идеал, которому стремятся подражать люди. Бог – ценность, которая является для них целью.

У стоиков мудрец, как и всеобщий Разум, который аллегорически олицетворяем Зевсом, испытывает такое же блаженство. По мнению Сенеки, у человека и богов разум один и тот же. Но у богов разум совершенный, а люди способны его совершенствовать. Мудрец сможет достичь совершенства разума путем отождествления его с божественным Разумом, соответственно, свою волю отождествляя с божественной волей.

Жизнь сообщества мудрецов, согласно стоикам, может быть описана следующим образом. В мире мудрецов не существует законов, поскольку разум велит мудрому, как следует поступать. В их мире нет судов, так как мудрец не может совершать провинностей. В их мире отсутствуют храмы, потому что боги не испытывают в них нужды, да и достаточно нелепо выглядит почитание произведений человеческих рук. Также в этом мире не существует денег, законов о браке, законов о погребении умерших.

Б. Грутуйсен в своих очерках по философской антропологии обозначил отличительную черту античного мудреца. Это особенное отношение к космосу, ведь мудрец своеобразно осознает мир. Только мудрый человек своим умом обнимает все мироздание, всегда помнит о мире, действует и мыслит соразмерно с космосом. Мудрец – это часть мира. Он не может позволить себе отвернуться от мира, отделиться от единого космического целого. Подобное представление о мире и такой тип мудреца образуют единое целое. Очевидно, что сознание мудрого человека связано с расширением мира и его желанием найти свое место в целом, которое охватывает его и позволяет ему распространяться в бесконечном пространстве и времени.

Сенека интересно связывает созерцание мира и созерцание мудрости. Он говорит о том, что у мудреца, помимо созерцания универсума, слишком много времени забирает созерцание мудрости. Он изумленно глядит на нее, как будто рассматривает вселенную и видит ее впервые.

Здесь налицо два вида духовной практики: первая – это созерцание мира, о которой мы упоминали ранее, вторая – созерцание облика мудреца. Исходя из контекста, мудрец, которого рассматривает Сенека, является никем иным, как Секстием. Секстий у него открывает царственность блаженной жизни и верит в нее. Сенека делает очень важное замечание о том, что для созерцания мудрости и мира нужно видеть все иным взглядом. Здесь появляется новая точка зрения на время. Мало проживать и воспринимать каждый миг жизни так, будто он является последним моментом. Нужно принимать его так, как будто он первый, изумляясь и поражаясь его наступлению.

Прямая связь между взглядом на мир и взглядом на мудреца объясняется идеей священной, сверхчеловеческой, почти нечеловеческой природы мудрости. Сенека спрашивает о том, можно ли не испытывать преклонения перед таким человеком, которого не пугают опасности, который чужд страстям, который среди трудностей испытывает счастье и достаточно спокоен среди бурь, который глядит на людей сверху вниз, и равными считает богов?

Взирать на мир и взирать на мудрость – это, по существу говоря, философствовать. Это значит изменять свой внутренний мир, иначе смотреть на вещи для того, чтобы разглядеть именно то, на что очень редко обращают внимание, - красоту мира и величие мудрой жизни.

1.2 Специфика интерпретации мудрости в индийской философии.

Одной из основных причин индийского восприятия мудрости, по мнению индийского философа Сарвепалли Радхакришнана, является особая специфика природных условий, формирующих характерные мироощущения,

взгляд на мир и антропологический тип. Индийцы никогда не ощущали мир в виде поля битвы, где человечество боролось за власть и деньги. Природа Индии достаточно щедра, у людей всегда в изобилии была еда, человек не был обречен на тяжелый труд и борьбу за существование. Здесь не было особой необходимости тратить свою энергию на решение жизненных проблем, на освоение природы и подчинении ее сил. Люди рано начинают задумываться о высшей жизни, о том, как можно сделать ее более духовной. Вероятно, такие расслабляющие климатические условия направляли людей к покою и уединению. Большие леса с дорогами, которые были покрыты раскидистыми кронами деревьев, давали огромные возможности для благочестивой души спокойно ходить по ним, погружаясь в удивительные мечты и изливаясь неудержимым потоком радостных песен. Люди, утомленные жизнью, стремились побыть в уединении на природе. Они пытались обрести внутренний покой, зарядить свой дух бодростью и здоровьем, слушанием шума ветра, потоков, листьев и пения птиц. Такие лесные отшельничества (тапованы и ашрамы) позволяли индийцам погружаться в глубокие размышления о загадках жизни. Этому способствовали и жизнь в безопасности, и изобилие природных ресурсов, и свобода от различных беспокойств, отстраненность от житейских забот, отсутствие тирании.

Индийцы смогли избежать участи ненависти к разуму, которую Платон считал самой наихудшей из всех, а наслаждение познанием они считали одним из самых чистых наслаждений, которые доступны человеку.

Доминантой индийского духа, который сформировал всю культуру Индии и определил направление ее мыслей, является его предпочтение спиритуализму. Духовный опыт является основой богатой культурной истории Индии. Это мистицизм, но не потому, что люди обращаются к действиям оккультных сил, а потому, что они проповедуют дисциплину, которая ведет к духовному созерцанию высших начал. Вечное бытие Бога является вездесущим фактором в жизни индийцев.

Индийские мыслители всегда знали, что только познакомиться с истиной недостаточно для того, чтобы сразу устранить несовершенства, хотя незнание считалось основной причиной человеческих горестей, а знание было чем-то существенным, необходимым. Чтобы осознание реальности было устойчивым и эффективным для жизни, необходимо выполнить два требования: сосредоточиться на истинах, которые изучают, и контролировать себя в реальной жизни. Для мудрости должны существовать специальный духовный и физический опыт.

Возникла особая необходимость умения сосредотачиваться и размышлять. Такая необходимость дала возможность развитию досконально разработанному умению, которое в полном объеме реализуется системой йоги. Но применение йоги в смысле умения сосредотачиваться через самоконтроль типично не только для сторонников этой системы. Его можно наблюдать в том или ином виде и в других системах – в буддизме, санкхье, веданте, джайнизме, ньяя, вайшешике.

По мнению индийских философов С.Чаттереджи и Д.Датта, даже самые обоснованные философские истины не могут устранить ложные убеждения, которые стали частью нашей жизни. Из-за их частого использования в повседневной жизни в нас глубоко укоренились наши ошибки. Соответственно, наше мышление, речь и поведение принимают форму этих ошибочных убеждений, и, в свою очередь, они все больше подкрепляются привычками. А вот чтобы заменить ошибочные убеждения правильными, нужно все больше думать о правильных убеждениях и о том, как их можно применить в жизни. И для того, чтобы правильные убеждения поселить в наши умы, нужно пройти достаточно долгий и изнурительный процесс. Этот процесс будет совершенно противоположен тому, который укоренился в нашем подсознании с опорой на неправильные убеждения. Здесь необходимо длительное сосредоточение на изучаемых истинах. Без такого сосредоточения вера в истины не будет устойчива и жизнеспособна, а противоположные убеждения не будут устранены.

Для того, чтобы эффективно сосредоточить себя на изучаемых истинах, важен самоконтроль. Сократ часто говорил, что добродетель – это знание. Его последователи замечали, что нашими поступками руководят разум и слепые живые импульсы в одинаковой степени, поэтому правильное знание не всегда приводит к правильным поступкам. И поступки не могут отвечать велению разума, если нет контроля над этими импульсами. Мудрец всегда подвергает свои поступки самоконтролю. Эту истину признают все философские системы Индии, кроме чарваков и локаятиков. Именно поэтому индийские философы большое значение придают повторным усилиям, которые следуют в правильном направлении (абхьяса). Только на пути аскезы можно достичь истинной мудрости.

При исследовании ведического периода можно наблюдать не только свидетельства того, что мудрость включает в себя следование к духовным благам, но и увидеть ее описание. Интерпретация мудрости в индийской философии специфична. Особенность ее заключается в том, что для полного постижения реалий мысль необходимо дополнить чувством. Очевидно, что помимо мысли, нам нужен еще один элемент в семантической сфере индийской мудрости, который предлагается словом «даршана», используемым для описания системы философии, учения или шастры. Этот термин имеет санскритские корни, означает «дарш» - видеть. Видение может быть разным: либо чувственным восприятием, либо опытом интуиции, либо логическим познанием. Также оно может обозревать факты, проводить логическое исследование или являться прозрением души.

По С. Радхакришнану, «даршана» можно истолковать и как духовное восприятие, весь кругозор, раскрывающийся душевному чувству. Поэтому самая высокая победа в философии достанется только тому, кто сумел в самом себе достичь чистоты души. Подобная чистота зиждется на мудром становлении опыта, который ценен только в том случае, когда в человеке объявляются особые грани скрытой силы, вследствие которых он не просто созерцает, а постигает сложную науку жизни. Опираясь на этот внутренний

источник, философ показывает нам правду жизни, истину, которую чистый разум не может раскрыть.

Для того, чтобы начать искать истину, по С. Радхакришнану, искателю необходимо выполнить особые условия. В своих комментариях на первую сутру веданты Шанкара доказывает, что четыре условия являются существенными для каждого изучающего философию. Знание о различии вечного и преходящего – это первое условие. Здесь предполагается не полное знание, а лишь склонность у ищущего во всем сомневаться, стремление человека к метафизике, которая все видимое не принимает за абсолютно реальное. Человек, который ищет истину, должен обладать исследовательским духом, чтобы извлечь истину из большого числа кажущихся несвязными фактов и развить привычку мыслить, которая не позволила бы уму бесполезно тратить его силы. Умение отказаться от желания получать наслаждение от результата действий и в настоящей и в будущей жизни является вторым условием. В отречение подобного рода входят все, даже самые мелкие, желания, личная мотивация, практические интересы. Для ума, ищущего знания, размышление или исследование – это единственная цель. Правильное использование интеллекта означает понимание того, насколько хороши или дурны вещи. Мудрец – своеобразный естествоиспытатель, он должен следить за развитием вещей, не преувеличивая их доброту и не недооценивая зло. Он должен стоять с внешней стороны жизни и быть ее наблюдателем. Мудрец не должен любить настоящее или будущее, только таким образом он может рисковать всем во имя своего ясного мышления и справедливой точки зрения, может развить объективное представление о вселенной в сочетании с преданностью фактам. Чтобы получить такое настроение, его душевный мир должен измениться, что необходимо для соблюдения третьего условия, при котором мудрый человек почувствует радость и обретет сдержанность, отрешенность, терпение, внутренний мир и веру. Только обученный ум, который полностью контролирует тело, может проводить исследования и размышления всю свою

жизнь, ни на секунду не оставляя объект вне поля зрения и не поддаваясь никаким земным искушениям. Человек, который добивается истины, должен понимать и уметь мужественно принять тот факт, что во имя своей высшей цели он может потерять все. На самом деле он должен соблюдать строгую дисциплину, отказываться от преходящего удовольствия, познать горе и презрение. Четвертым условием будет являться стремление к мокше, или освобождению. Достичь цель или постичь вечное – это единственное стремление для метафизически настроенного человека. Стремление это всепоглощающее. Для этого человеку нужно отречься от всех своих желаний, постоянно упражнять свой ум.

Мудрецы Индии прославились своей силой познания и мощью интеллекта. Индийский народ испытывает к ним глубочайшее уважение и боготворит их. К настоящим философам С. Радхакришнан относит людей с благородной страстью к истине, которые упорно стремятся постичь тайны вселенной и ищут способ их выражения. Мудрецы овладевают жизненным опытом на благо человечества, которое бесконечно им признательно.

В заключение этого параграфа и этой главы следует обратить внимание, что практически недоступный идеал мудреца, который философу не удастся достичь, естественным образом вызывает иронию. Сатирик Лукиан высмеивал тех, кто всю жизнь стремился к такой высокой цели, но так и не смог познать мудрости. Подобное мировоззрение выражено недостаточно развитым здравым смыслом, который не представляет глубины значения определения философа не-мудреца в «Пире» Платона, которое позже помогло Канту в работе «Критика практического разума» выявить настоящий статус философа. Правда, если философы ограничиваются одними спорами об идеале мудреца, то тогда насмешки вполне обоснованы. Но когда человек принимает серьезное решение практиковаться в мудрости, даже если он при этом не достигнет достаточно высоких результатов, он достоин уважения. Витгенштейн считал, что все зависит только от цены,

которую придется самому человеку заплатить, чтобы получить право говорить о своем стремлении к мудрости.

Можно провести поразительную аналогию с описанным выше духовным опытом, который породил идеальный образ античного мудреца, с буддистским описанием мудрого человека. Брейе, цитируя собрание «Сутта-Нипата», показал, что тот, кого можно считать истинным мудрецом, есть победитель самого себя; человек, который все постиг, прозрел, сбросил бремя случайностей бытия и не знает нужды. Он не слышит ни брань, ни похвалу. Он ведет за собой других, но не ведом другими.

Получается, мудрец является абсолютным и эйдетическим образцом совершенной жизни: совершенного знания и совершенного поступков. А так как он вписан в систему вселенной, то должен преодолевать столкновения свободы и необходимости. Мудрость не означает послушание судьбе, а принятие ее подобно самопорядку бытия. Безличность мудреца - это своего рода введение в жизнь более высокого уровня, обусловленное отменой принципов личной жизни, а не бесчувствием и отрицанием жизни. При этом очень важно, что в состоянии мудрости практическая жизнь превалирует над умозрительной. Мудрость не является интеллектуальным созерцанием жизни. Мудрость – это высшая жизнь.

Мудрецы по своей природе отличаются от философов, которые похожи на обычных смертных. Существует определенное существенное различие между мудрыми и людьми, не достигшими мудрости: только не-мудрые более или менее могут быть такими, тогда как мудрецы относительно абсолютного совершенства не допускают наличия степени. Философ еще не мудрец, но он знает свое не-мудрое состояние, он жаждет мудрости, он пытается приблизиться к мудрости, которая в античной и индийской философии является особым трансцендентным состоянием, и может быть достигнуто только внезапным преобразованием. Таким образом, философ может изменяться к лучшему, но всегда только в границах его не-мудрости. Он постепенно борется за мудрость, но никогда не достигает ее.

После античности в западно-европейской философии не будет проводиться такого строгого теоретического различия между философией и мудростью, но в целом мудрость останется идеалом, который вдохновляет философов. Прежде всего, философия будет рассматриваться как упражнение в мудрости и, значит, как образ жизни. Подобная идея будет сохранена на протяжении многих веков. Ее можно встретить, например, у Канта. Она также неявно присутствует у всех философов, которые, с опорой на этимологию слова, формулируют определение философии как любовь к мудрости.

ГЛАВА 2. ОБРАЗ МУДРЕЦА В ФИЛОСОФСКИХ СИСТЕМАХ АСТИКА

2.2 Образы ведического мудреца-риши и мудреца-брахмана в философии Вед и Упанишад

Все философские течения древней Индии можно разбить по критерию разделения ими авторитета вед на два класса: ортодоксальные (астика) и неортодоксальные (настика). К ортодоксальным философским системам, которые разделяют и поддерживают авторитет Вед, принадлежат шесть главных философских школ: санкхья, йога, ньяя, вайшешика, миманса и веданта. Вторая группа философских течений имеет отношение к неортодоксальным школам, которые критикуют идеи Вед и Упанишад. К их числу относятся три важнейших школы: школа материалистов (чарваки и локаяты), буддисты и джайнисты. В нашем исследовании мы постараемся, насколько это возможно, эксплицировать образ мудреца в каждой из этих двух групп соответственно.

Уже к концу ведического периода (VIII-VI в. до н.э.), по С. Радхакришнану, в Упанишадах можно было видеть подразделение мудрости на три вида: «атмавидья», «паравидья», «брахмавидья». «Атмавидья» - это изучение и понимание своего «я». «Паравидья» - это изучение и понимание трансцендентного знания. «Брахмавидья» - изучение и понимание высшей реальности.

Во многих Упанишадах встречаются рассуждения о том, как знатоки Вед пытаются ответить на вопросы: что такое «я»? что есть Брахман? Упанишады уверяют, что «Я» существует во всякой форме жизни, но себя не проявляет; только тот, кто постигает неявные истины чистым и сосредоточенным сознанием – «буддхи», кому доступно сокровенное – способен прозреть «Я». Человек, который мудр и сдержан, который стремится к бессмертию, должен прилагать непрерывные усилия для того, чтобы пересилить свойственные природе побуждения своих чувств, повернутых к внешнему миру, и обращать их во внутрь, на свое «Я»,

несущее в себе всю полноту знания. Это дисциплина души и сознания, благодаря которой можно видеть высшую истину, отказываясь от наслаждений и страданий. Просто думать, полагаться только на интеллект для этого недостаточно. Понимание мудрости у индийских мыслителей связано с высшим провидением, которое стало возможным благодаря внутренней организованности. Мудрец - непоколебим и последователен. Он не будет бороться в быстро меняющемся мире ни за что, потому что знает, что только бессмертие может быть вечным. Для него философия - это наиболее благостное стремление к вечности, которое может достичь вершины в достижении истинного "я" через медитацию (манана) и размышление (нидидхьясана).

С.Радхакришнан в работе «Индийская философия» приводит в пример слова поэта ведийского периода: «Я не знаю, что я собой представляю. Таинственный, ограниченный ум мой теряется.». Такого рода не-знание, выделенное нами в античности и упоминаемое в предыдущей главе, есть ни что иное, как осознанное не-знание. Оно является отличием человека, который встал на путь постижения мудрости. В поисках мудрости искатель выбирает аскетизм и должен соблюдать закон риты. Для того, чтобы освоить разные мистические силы, нужно соблюдать воздержание и строжайший пост. В гимнах Ригведы говорится о состоянии экстаза и мудрецов-аскетов, которые в таком состоянии находились.

По-мнению С. Радхакришнана, Веды являются божественным откровением. Ведийские мудрецы видят в них высшую истину, которая открывается лишь чистому духу. Риши гимнов Вед величает себя провидцем, так как видит духом и интуицией. Он не подвержен страсти, может видеть скрытую от чувств истину. Но риши не создает, а лишь передает увиденную истину. Веда или «шрути» является ритмом беспредельного, который слышит душа. Слова ведийского писания «дришти» и «шрути» говорят о том, что знание в Ведах есть итог прозрения интуиции, а не логического доказательства. Поэт в момент вдохновения, когда его дух поднимается выше

поверхностного логического познания, внемлет истину. По мнению ведийских мыслителей, содержание гимнов есть следствие поэтического вдохновения. Они не собирались считать веды мистическими или таинственными. Своему поэтическому труду создатели вед дают естественное объяснение, сравнивая его с трудом гребца, ткача, плотника. Только человеческое сердце, обладающее чувством, способствовало возникновению гимнов. Однако поэтические сердца выражают божественные истины. По С. Радхакришнану, риши также приписывают создание этих гимнов особому состоянию, которое вызвано сомой, напитком, ритуальным психоактивным средством, что косвенно доказывает наличие экстатических техник, которые практикуются на пути постижения мудрости.

Понятие «рита» в Ригведе являет собой как физический, так и моральный порядок. В Ведах рита представляет и закон – дхарму, и истину – сатью. Риши, следующий рите, соединяет в себе два начала. Совершенная душа ощущает свое единство с душой мира, риши познает риту. В Тайттирия-упанишаде сказано, что риши провозглашает: «я - перворожденный рита (или действительность), предшествующий богам и центру вечного».[196] Риши, знающий риту, является непоколебимым авторитетом, самым великим провидцем и пророком для всех последующих мыслителей.

Мудрец-риши в период Упанишад с вдохновением воспеваает истину, становится брахманом, который является владельцем тайн священного писания. Брахманам, как касте, доверено сохранение Вед. Для того, чтобы это сделать, брахман накладывает на себя очень тяжелые обязательства, он должен быть верен своему призванию. По С. Радхакришнану, брахман уничтожается огнем, как сухая трава, если не изучил священные писания. Брахман, словно яда, должен избегать мирских развлечений. Как ученик (брахмачарин), брахман должен руководить своими влечениями, быть слугой своему учителю, жить милостыней; как глава семьи он должен сторониться обилия материальных ценностей, всегда быть честным, делать добро,

сохранять физическую и душевную чистоту. Брахманы чувствовали, что должны нести с достоинством возложенные на них обязательства. С. Радхакришнан так описывает идеальный образ мудреца-брахмана: «Жрецы-брахманы не были ни нечестивцами, ни глупцами. У них были свои представления о долге и справедливости, которые они пытались поведать другим. Это были честные, прямодушные люди, исполнявшие законы, соблюдавшие обряды, и защищавшие догмы в меру своих способностей. Они понимали свое призвание и служили ему рьяно и благоговейно. Они создавали тщательно разработанные своды законов, отражавшие их огромную любовь к учености и гуманность. Если они и ошибались, то потому, что на них самих оказывала влияние традиция. Это были искренние души» [151, с.59].

К сожалению, в истории философии мало что известно о жизни великих мыслителей, идеи которых были изложены в Упанишадах. Свои мысли они приписывали героям периода Вед и богам, к которым относились с почтением. Они были одержимы распространением истины, поэтому с безразличием относились к своей славе.

В ведический период, по мнению С. Радхакришнана, была сформулирована ашрама дхарма, в которой представлены четыре стадии жизни Мудреца.

Первая стадия – стадия брахмачарина. Брахмачарин – ученик. От него ожидают изучения одной или нескольких Вед.

Вторая стадия называлась грихастхи. Грихастхи – глава семьи. Он должен выполнять не только общественные обязанности, о которых говорится в священном писании, но и обязанности, связанные с жертвоприношением.

Третья стадия – стадия ванапрастхи, или отшельника. Отшельник – глубоко набожный человек, проводящий время в посте и епитимье.

И четвертая стадия – стадия саньясина. Саньясин - аскет без определенного жилища. Он не имеет никаких владений, никакой собственности. Аскет стремится к единению с богом.

Веды состоят из четырех частей: гимны, брахманы, араньяки, упанишады. Все они соответствуют четырем стадиям жизни мудреца периода Упанишад. Он должен был соблюдать не только обряды и ритуалы, но нравственную чистоту.

Исходя из писания Упанишад, все жертвоприношения мудрецом совершаются ради познания самого себя. Вся его жизнь и есть жертвоприношение.

В Упанишадах сказано, что самой настоящей жертвой является человек. Наша жизнь и есть жертвоприношение. Принесение в жертву означает самоотречение, а не празднество. Живи и поступай так, чтобы каждое твое действие, каждая мысль и чувство были приношением богу. Пусть жизнь будет одним таинством, или яджней. Жертвоприношения являются подготовкой к более позднему пути. Но никто не вступит на более высокий путь, не выполнив требований более низкого пути. [195]

Опираясь на писание Упанишад, где сказано, что брахман должен стать как ребенок и отказаться от учености, мудрец покорно усмиряет свою гордыню интеллекта и самосознания. Он подходит к фактам со взглядом невинного младенца. Упанишады призывают мудреца не стремиться к многословию, так как оно является пустословием. Исходя из писаний, Атман постигается не ученостью, не мудростью и не изучением книг, а мистическим созерцанием в моменты озарения. Такое познание является прямым или непосредственным проникновением. Душа находит себя в мистическом опыте в присутствии высшего. Осознавая, созерцая первичную реальность и наслаждаясь ею, душа растворяется в ней. В этом есть высшее завершение человеческих усилий. Все волевые идеалы человеческого духа, устремления, интеллектуальные запросы и эмоциональные желания осуществлены. В этом заключается конец личной жизни мудреца. Мудрец

контролирует страсти и влечения животного я, воздержание и честолубие эгоизма, потому что они ущемляют жизненную энергию рамками я более низкого уровня и сокращают духовную жизнь. Для того, чтобы осознать высшее или вырасти духовно, нужно преодолеть эти помехи и влияния. Жить и бескорыстно служить миру – это суть жизни мудреца.

В упанишадах тапас трактуется как средство духовного осознания. Тапас, или «духовный жар», означает развитие духовных сил, избавление души от кабального повиновения телу, требовательное рассуждение или пробуждение [151, с 98].

Не всегда праведный человек оставляет мир и уходит в монастырь. Благочестивый человек – это тот, кто живет среди людей и любит внешний мир не ради объектов как таковых, а ради того бесконечного и универсального, что в них содержится и скрывается. Бог для такого человека обладает безусловной ценностью, а объекты мира – произвольной. Они являются проводниками целого или в какой-то степени путями к богу. Осознать истинное «я» помогает всякий выполненный долг, связанный с деятельностью в обществе, всякая принесенная жертва личного характера. Шанкара говорит о том, что богатство для мудрого человека не есть зло, а вот для человека, который духовно не возродился, богатство – это то, что уничтожает человеческую жизнь. Все материальные вещи мира, не являющиеся божественными, бросают вызов духовному миру человека. Душе постоянно приходится бороться с их отсутствием подчиненности и преобразовывать их в воплощение божественного. Она осуществляет всю деятельность в этом духе отрешенности. «Отрешиться – это значит освободиться от всех уз, которые привязывают душу к земле, стать независимым от всего подлунного, не опираться ни на что временное. Это значит, не обращать никакого внимания на то, что другие люди скажут или подумают о нас, или сделают; идти на работу также, как солдаты идут на сражение, не заботясь о последствиях, расценивать хорошую репутацию, честь, имя, удобные обстоятельства, комфорт, людские привязанности как

ничто, если религиозное обстоятельство потребует пожертвовать ими». [151, с. 99]

Для духовной борьбы Упанишады настоятельно требуют физической готовности. Часто мудрецы для этого очищают себя, соблюдают пост, воздерживаются от излишеств и разного рода влечений, уединяются и т.д. По С. Радхакришнану, тело должно стать здоровым, речь приятной на слух, а уши – слышащими по-настоящему. Тело здесь не является обузой и путами для человеческой души. Одновременно очищение организма, освобождение от чувственного и развитие духовного является стремлением постичь мудрость. В «Чхандогья-упанишаде» говорится о том, что миром Брахмана обладает тот, кто находит его благодаря брахмачарье. Брахмачарья – это подчинение установленному порядку, практика, которой должен придерживаться ученик в доме учителя, гуру.

Мыслители Индии принимают за истину подчиненность души телу. Они считают необходимым условием чистоты духа чистоту в пище. Самопроизвольность должна быть в контроле над влечениями и страстями. Если нет такой возможности, то нужно через силу укрощать их. Можно провести различие между тапасом, или вынужденным противодействием влечениям, и ньясой, или духовным отречением. Тапас – это для варнапрастхи. Варнапрастхи третья стадия жизни для брахмана. Ньяса – для саньясина. Саньясин – этап жизни, характеризующийся отказом от материального существования и концентрацией на духовном. С этим связаны практики в умении сосредотачиваться, созерцать и т.п. «Мудрому следует погружать речь в разум, а разум в буддхи». [151, с.100] Средством очищения ума являются такие умения, как сосредоточение и размышление. Для того, чтобы стать единым с богом, мудрец направляет свой взор внутрь и думает только о нем без намерения получить какую-либо благосклонность. Но это не значит, что мудрец уходит от действительности. Такое поведение является средством, благодаря которому он видит конечную истину. Четыре основные ступени (ашрама) жизни проходит мудрец, постепенно освобождаясь от всех

привязанностей к земным благам и заслуживает своего духовного пристанища. Только аскет может жить идеальной жизнью через формирование физической и нравственной стойкости. Главным руководством его жизни должны стать бедность и чистота. Его долг ходить в желтой одежде, удалять волосы на голове и просить подаяние на улицах. Все это есть средства для достижения душой смирения. Душа может благодаря соблюдаемым молитвам и постам достичь вечного блаженства. Величие аскета заключается в его смирении и святости. Это, главным образом, сохранение чистоты от влечений и гнева, страстей и вожделений. Нельзя назвать настоящим аскетом того, кто с целью избежать социальных оков покидает дом или общество. Также не является подлинным аскетом тот, кто в связи с жизненными проблемами стал саньясином. Истинный саньясин спасает за весь человеческий род благодаря способности контролировать свои эмоции, мысли, поведение и духовному видению. Жизненный труд дается нам для того, чтобы избавить нас от эгоизма, а социальные учреждения помогают нашему духовному росту. Мудрецы-саньясины объединены в духовное братство для проповеди по образу любви и служения. У них нет никакого имущества, отсутствуют какие-либо касты и национальности. Они на земле являются посланниками бога, которые указывают на красоту святости, на великую силу отсутствия гордости, на умение радоваться бедности и на свободу служения.

В Упанишадах средством спасения является познание. Тот, кто познает Атман, одерживает победу над всеми состояниями душевной скорби. Тот, кто познает Брахман – становится сам Брахманом. [151, с.102] Такая способность является чувством духа. Для того, чтобы сконцентрировать себя на Высшем, тот, кто ищет мудрости, должен быть спокоен и свободен от всех мирских проблем. Он должен быть предан богу, а его сердце должно быть чистым. Упанишады свидетельствуют о людях, от которых, прежде, чем им стать последователями риши – мудрецов, настоятельно просили пройти испытание морали и духа. Например, в «Чхандогья-упанишаде» Сатьякама

Джабала отправляют в местность, заросшую диким лесом, следить за скотом во время выгона для того, чтобы он научился размышлять в уединении и стать ближе к природе.

Для ищущего мудрости ее достижение - это пребывание в вечном блаженстве. В теле мудреца злое и подлое погибает и исчезает. А само тело наполняется великолепием божественного. Воля мудреца – есть воля бога, соответственно и жизнь мудреца – это жизнь бога. Мудрец не делает все, что ему заблагорассудится. Он, в соединении с целым, становится целым сам.

Проявление какой-либо энергии и сама сила энергии происходит из того, что дает начало всему, что находится в боге. Нет никакой разницы в сравнении бога и мудреца. Все, что ни делают ведические мудрецы, является абсолютным беспрекословным послушанием духа, а не подчинением внешним влияниям. Мы видим откровенное высказывание альтруистического духа, который не требует награды за свое поведение. Условные признаки, внешний долг и законы этики теряют для них всякий смысл. Мудрецы являются искупителями грехов человечества. Они пересилили противоречия, возникшие в жизненных интересах, целях и взглядах и достигли состояния полного спокойствия, безмятежности в мыслях и чувствах. Им знакома цель жизни.

В момент неуверенности истинности чего-нибудь и жизненных преград, упанишады советуют людям вести себя так, как вели бы себя мудрецы, которые познали Брахмана и посвятили себя долгу. Этих людей поистине можно назвать великими. Они занимаются каждодневной работой, рассеивая по миру высшую доброту. Упанишады говорят о возможности вступления всех людей на путь мудрости и возвышения до высшей точки своего состояния прекрасного, но для осуществления этого нужно приложить много старания.

2.2. Образы мудреца в философских системах «ньяя» и «вайшешика».

Для философа-наайика мудрость представляется как высшее благо. С. Радхакришнан в работе «Индийская философия» ссылается на комментарии индийского философа Ватсьяяны в "Ньяя Бхашья" на «Ньяя-сутру», который говорит, что высшее добро достигается только тогда, когда приобретается правильное понимание истинной природы:

- 1) того, что подлежит отбрасыванию (то есть страдания вместе с его причиной в форме авидьи с ее результатами),
- 2) того, что кладет конец страданию, другими словами – джняны (познания),
- 3) средств, с помощью которых достигается прекращение страдания, то есть философских трактатов,
- 4) цели, к которой следует стремиться, то есть высшего добра.

Мудрец системы ньяя свое внимание акцентирует на прамане, как на средстве познания и теории определения. Наайики полагают, что человек, постоянно упражняясь в размышлениях, сможет получить зрение, находящееся за пределами чувственного восприятия и познания. Он сможет воспринимать все объекты независимо от расстояния, времени и видимости. Самый высший вид умения предугадывать исход будущего – это интуитивная способность постигать истину «непосредственным созерцанием». Для простого человека такая способность является чудом. Но для мудреца-пророка – это естественно. Обладание простотой чувственного восприятия свойственно для человека на низшем уровне. Высший уровень доступен человеку, обладающему йогической способностью постижения истины через интуицию, или йогадждхарму. Простота чувственного восприятия приходит перед тем, как начинается борьба за познание самого себя. Йогадждхарма приходит, когда великая борьба за самопознание кончается. Идеальные знания, приобретенные в процессе жизни, охватывающие природу реальности, какой она и является, есть абсолютный образец истины. Истина может быть открыта только тем, кто измерил глубину этих знаний. Мудрость пророков, или аршаджняна, у наайиков

признана высшим знанием. Наяйики предлагают нам установить степень нашего опыта по успехам и усилиям людей, мудрецов, которые больше нас проникли в природу реальности. Истина есть усилие и успех мудрого ума. Она выражает собой раскрытие человеческому интеллекту такого мира, который ему неизвестен, но этот мир ожидает своего открытия посредством приобретения более полного опыта.

Так как наяйик полагает, что занятие мудреца, преодолевшего свои недостатки, не является путем к новому рождению, он предлагает гасить в себе чувство своей индивидуальности. Спасенные в этой жизни мудрецы совершенствуют себя до того времени, пока живут. Причем деятельность не связывает их. Свобода от любого ощущения своей индивидуальности и есть высшее благо.

Наяйики говорят, что истинное знание не может быть получено только за счет интеллекта, оно касается всего образа жизни и действия человека. Они полагают, что мнимое знание и образ жизни человека, проникнутый эгоизмом, сопровождают друг друга. Мудрость, отсутствие стремления к личной выгоде и забвение самого себя, своих личных интересов ради блага, любви к истине, или безусловная любовь, между собой взаимосвязаны. Книги не могут являться приобретением мудрости. Ее можно приобрести только через совершенствование внутреннего и внешнего соответствия истине и размышление. К этому присоединяется и йогическая практика. Наяйик Уддйотакара направляет всех, кто пошел по пути обретения мудрости, изучать философскую мысль, священное писание и размышлять.

На наш взгляд, несмотря на логическую специфику данной философской школы, образ мудреца в ней представлен довольно явно. В нем отражены элементы и духовной, и практической деятельности. Также присутствует специфичный образ жизни и действий человека (практики совершенствования в познании абсолюта). Подобные характеристики мы наблюдаем и в образах мудрецов других школ.

Исходя из учения вайшешиков, духовное достоинство, ниршреяса, является результатом внутренней пронизательности (таттванджана). Самой высокой степенью удовольствия, опираясь на учение Прашастапада, можно назвать радость мудрости. Радость мудрости в школе вайшешиков, по мнению С. Радхакришнана, не зависит ни от воспоминаний об объекте, ни от желаний, ни от размышления. Она определяется их знанием, удовлетворенностью мысли и специфичным качеством их достоинств.

Мудрец-вайшешик, по С.Радхакришнан, обладает безусловными видами внутреннего, душевного долга, такими, как:

- 1) вера (шраддха);
- 2) ненасилие (ахимса), или готовность принять и осуществить свое решение никогда не допускать нанесение вреда всему живому;
- 3) готовность содействовать благополучию всех живых существ (бхутанитатва);
- 4) правдивость(сатьявачана);
- 5) цельность (астея);
- 6) половая чистота (брахмачарья);
- 7) чистота мысли (анупадха-бхавашуддхи);
- 8) отказ от гнева (кродхарарджана)
- 9) личная чистоплотность, поддерживаемая омовением (абхишечана),
- 10) применение очищающих веществ (шичидравьясевана),
- 11) преданность божеству (вишишстадеватабхакти),
- 12) пост (упаваса),
- 13) непренебрежение нравственными обязанностями (апрамада).

Шридхара полагает, что достичь стадию святого мудреца можно, минуя стадию главы дома. По мнению вайшешиков, саньясином может являться тот, кто дает торжественное обещание всеобщей благотворительности, не обязательно при этом отрекаясь от мира. Прашастапада считает, что соблюдение внутренних, духовных обязанностей поможет достичь совершенства на духовном уровне только тогда, когда это

действие будет происходить только из чистых побуждений, без всякого желания достичь каких-либо внешних, материальных целей. Мудрость настоятельно просит подавить свое ложное «я». Поэтому мудрецу-вайшешику нужна внутренняя потребность в высокой нравственности, а не просто подчинение правилам на механическом уровне. Средством самоконтроля для этого может быть йога.

Кроме того, мудрец в понимании вайшешиков – это созидательный центр, который сотрудничает с другими в создании познаваемого им мира, а не просто аскет или отшельник с пассивным отношением к реальности.

2.3. Образ мудреца-йоги в философских системах «санкхья» и «йога».

В астике самым ярким образом мудреца является образ, представленный философскими школами санкхьи и йоги. Эти две философские даршаны представляют собой общее единство, где санкхья разрабатывает метафизическое учение, а йога является практикой достижения совершенства. Поэтому образ мудреца мы эксплицируем из этих двух школ.

По преданию, основателем системы санкхьи считается великий мудрец Капила, который пользуется большим признанием, достойный почтительного отношения и подражания. Он оживляет свидетельства священного писания и передает их другим.

С Радхакришнан полагает, что целью санкхьи является свобода духа от тела и материи, а идеалом – обретение личной свободы. Познание, не просто теоретическое, а являющееся конечным итогом применения высокой нравственности и йоги, помогает осуществиться свободе. Зависимость от тела приводит к мнимому познанию (випарьяя). Для мудреца побочным средством спасения является деятельность, чуждая корыстным интересам. Сама по себе к свободе подобная деятельность не ведет. Вайрагья, или отречение от страданий и наслаждений материального мира, которое идет

следом за появлением различающего познания, отличается от предшествующего познания. Через него проходит растворение в пракрити. Но души, растворившись через отречение от страданий и наслаждений в пракрити, снова появляются в виде Ишвары, или верховного повелителя, так как их ошибки не забирает познание.

Опираясь на сутры школы санкхьи, мудрец сможет достичь различающего познания только тогда, когда подчинит свои эмоциональные переживания уму и будет контролировать свою умственную деятельность. Когда он упорядочит свои чувства, а его ум достигнет полного спокойствия, его буддхи, или интеллектуально-волевое начало, станет прозрачным, отразит чистый свет пуруши. Даже если буддхи по своей природе является саттвикой, он, по причине пережитого душевного беспокойства и настойчивого желания (васанас), постепенно перестает обладать своей естественной прозрачностью. Пятна на читте, или индивидуальном сознании, которые вызваны внешними объектами, удаляются с помощью дхьяны, или размышлений. Когда читта возрождает свой первообразный вид и освобождается от страстных желаний, эти объекты перестают способствовать возникновению таких чувств, как гнев, злость, ненависть. Мудрец достигает спокойного состояния сознания и такого состояния, при котором сохраняется ясность мысли и волевая выдержка. Это тот момент, когда объекты не возбуждают интересы нашего эго, а постигают свою естественную природу. Так как этой абсолютной отчуждённостью от окружающего не могут обладать обычные люди, то мудрец пытается развить беспристрастный взгляд, используя физические и духовные практики йоги.

Для мудреца санкхьи и йоги философская теория гун имеет большое значение. Так как страдание есть свойство раджаса, или гуны страсти или деятельности, то процесс совершенствования человека заключен в совершающемся не сразу увеличении части саттвы, или гуны сущности, благости, и уменьшении тамаса, или гуны невежества. В каждом индивидууме в разных частях есть все три гуны. Так, люди, занятые

политикой, воины, люди с сильной волей имеют раджас, развитый на высоком уровне. А вот у пророков, мудрецов и святых на высоком уровне развита саттва. Согласно санхье, мудрец может не быть брахманом, но он должен освободить себя.

Мудрец-йогин для достижения другого пути развития нашего сознания должен следовать строгому и точному выполнению правил поведения. Философия йоги говорит, что для того, чтобы притормозить умственную деятельность, нужно выполнять определенные упражнения. А упражнения должны состоять из усилий, которые направлены на формирование устойчивости мысли через очищение, подавление в себе каких-либо влечений. Тот, кто освободился от тяги к видимым и проявившимся объектам, обладает варагьей, или невозмутимостью, властвуя над собой. Йогин, который достиг варагьи, равнодушно и без всякого интереса относится к таким вещам, как земные и небесные радости. Свое тело он использует в качестве инструмента для проявления духовной жизни. При этом материальная основа не отвергается, а признается инструментом духа.

Согласно «Йога-сутрам» Патанджали, для того, чтобы устранить всяческие препятствия на своем пути, мудрец-йогин практикует восьмеричный метод, включающий в себя яму (воздержание), нияму (соблюдение правил), асану (положение), пранаяму (регулирование дыхания), пратьяхару (удаление чувств), дхарану (фиксированное внимание), дхьяну (созерцание) и самадхи (сосредоточенность). Этическая подготовка (яма и нияма), положение тела (асана), регулирование дыхания (пранаяма) и отделение чувств от их естественных функций (пратьяхара) являются вспомогательными для йогины, но не самими ее внутренними элементами. А вот внутренними или непосредственными средствами являются сосредоточие, созерцание и фиксированное внимание. Йога говорит, что для достижения истины необходимо постоянно удалять сознание и от внешних действий, и от внутренних процессов. Для проявления стойкости ума (читты) надо его концентрировать в определенной точке (дхарана). Дхьяна, или

созерцание, достигает высшего уровня в самадхе, или сосредоточенности. В нем чувство узнаваемости утрачивается; тело с рассудком для внешних воздействий умирает, остается воспринимаемым только сам объект созерцания. Когда дхарана и дхьяна направлены на один объект, говорят, что мы имеем саньяму. [152, с 178]. Мудрец становится обладателем необъяснимых естественным образом способностей тогда, когда саньяма направлена на внешние или внутренние объекты. К ним относится способность видеть предметы в закрытой комнате, становиться невидимым или читать мысли. Но йогин может не достичь освобождения, если подвергнется соблазнам этих сил. Для того, чтобы продвигаться дальше, нужно сопротивляться этому. Предшествует достижению освобождения состояние самадхи, поскольку йога настаивает, что достижение цели должно проходить только через это состояние. В нем нарушается связь с внешним миром, пуруша отделяется от читты.

Йогин, достигший душевного спокойствия, безмятежности в мыслях и в чувствах, становится обладателем свойства человека проникать в истину вещей через интуицию. Свобода или абсолютная самостоятельность в йоге называется кайвалья. Это бесконечная жизнь пуруши, который свободен от пракрити.

Мудрец-йогин в итоге стремится достичь осознание истиной природы я, которую делают темной большое количество несовершенств. Преодолеть их можно только через напряжение физической, умственной и душевной силы. Йога намного сильнее, чем другие системы, выделяет тот факт, что философия не имеет такой возможности спасти нас. Для этого необходимы не изошренные исследования, контроль воли над нами. Внутреннее налаженное состояние эмоций и страстей должны быть подчинены нами. Йогин, являясь истинным философом, становится лекарем души, помогая нам избавиться от стальных браслетов желаний.

Во многих священных писаниях Индии можно повстречать рассказы о мудрецах, которые через усиленный тапас становились обладателями

сверхъестественных способностей, главной целью которых была самадхи (последняя ступень восьмеричного пути). Даже если эта ступень и не достигнута, каждая из предыдущих ступеней имеет определенную ценность, которая приносит свою собственную награду. Умение контролировать свое тело через принятие им особого положения воспитывает равнодушие к резким изменениям от палящего зноя до зимней стужи. Йогин, сосредотачиваясь на чем-то, пытается добиться стопроцентного интуитивного знания. Средством достижения этого знания является саньяма, или сосредоточение. Через нее он получает возможность познать самую глубину сущности вещей и может достичь величайшего света мудрости, или праджнялока. Вследствие целенаправленного процесса формирования бескорыстных личных взаимоотношений, сочувствия к несчастью другого человека, чувства внутреннего удовольствия интуитивные возможности увеличиваются. Йогин, в результате сосредоточенности, может обладать самыми высокими способностями чувств или гиперстезией. Это дает возможность ему видеть или слышать на расстоянии. Он может достичь и познания прошлых жизней. Совершенно возможна и передача мысли от одного индивида другому на расстоянии. Через саньяму на трехкратном преобразовании мудрец может узнавать события прошлого, настоящего и будущего. Также йогин может стать невидимым. Через сосредоточение на двойной карме, как на истощенных потенциях, так и на тех, которые будут еще долго существовать, он может узнать время своей смерти. Используя подходящие саньямы, он может узнать тонкое, незаметное и лишненное ясности мировое пространство, всю систему мироздания, строение тела. Индийский философ Патанджали считал, что человек, который смог различить пурушу и практити, получил право и возможность управлять всеми состояниями бытия и быть всеведущим.

2.4. Образ мудреца в адвайта-веданте Шанкары.

Опираясь на учение адвайта-веданты, только тот станет истинным брахманом и сможет познать Брахман, кто достигнет мудрости. Образ жизни, которому он следует, описан Шанкарой:

Тот, о ком никто не знает, высокого он или низкого происхождения,
О ком никто не знает, ученый ли он или неученый,
О ком никто не знает, совершал ли он добрые или злые дела,
Тот именно и есть настоящий брахман.
Преданный тайному долгу, строго выполняя его,
Он проводит всю жизнь свою скрытно,
Как если бы он был и слеп, и глух, и лишен чувств;
Так истинный мудрец проходит через этот мир.[152, с 313]

Подобная жизнь наполнена радостью и святостью, умением контролировать эмоции, осознанно прощать обиды и ошибки людей. Карма мудреца не может быть кармой в обычном смысле. С одной стороны, люди, достигшие освобождения практически не предпринимают попыток активно поддерживать свою жизнь, но, с другой стороны, есть и такие, которые живут обычной мирской жизнью. Подобная деятельность не опирается на индивидуалистическое стремление, а следовательно, она не втягивает индивида в непрерывное движение, повторяющее свои круги рождений и смертей. Души, освобождаясь, спасая себя собственными усилиями, преподносят собственный пример всему миру.

Освобожденная душа мудреца свободна от себялюбивого желания, не имеет интереса в определенном конечном итоге своих действий. Для нее чужды плохие, скверные действия. Исходя из теории адвайта-веданты, человек, соответствующий правилам морали, не заинтересован в личном счастье. Мудрец не интересуется им только потому, что просветлен.

Парокшаджняну, или логическое знание, по мнению Шанкары, нам дают книги, учителя. Но истинной мудростью будет обладать только тот, кто достигнет своего единения с богом. Шанкара говорит, что опосредованное логическое знание не может нам дать свободу. В «Брихадараньяке-

упанишаде» сказано, что нужно постепенно возвышаться от положения простого обучения, или пандитьям, до детской простоты, или бальяб. От детской простоты – до состояния беззвучного муни. От молчаливого муни – до состояния истинного брахмана, у которого душа не желает обладать чем-либо, кроме истины и свободы.

Необходимым предварительным условием мудрости является очищение сердца, или читташуджи. Очищение сердца происходит через деятельность, чуждую корыстным интересам и практикой упражнений духа. Жизнь в ее высшем сосредоточении сил и внимании и есть истинная мудрость. Абстрактный разум не особо восхищает Шанкару. По его мнению, высшим разумом будет понимающий разум и любящее сердце, одного интеллекта здесь мало.

Шанкара говорит, что только джняна возвышает нас над нашей ограниченностью и временностью земного бытия вообще и над возможностью нарушения законов духовной жизни. Шанкара акцентирует внимание не на уходе от мира, а на отказе от индивидуального «я». Уйти от себя гораздо сложнее, нежели от мира. Шанкара наставляет нас освободиться от нашего эго через практику одиночества и уединения. А человек, освобожденный от собственного эго, может решать мировые проблемы. Он не будет рассуждать с позиции обывателя, который испытывает настойчивое желание попасть в мир или убежать от него. Это будет человек, который спасет мир. Мудрец, который достиг совершенства, живет и умирает ради человечества, а не ради себя. Шанкара сравнивает мудреца с каплей воды, которая лежит на листке лотоса, не смешиваясь с цветком. Этим сравнением он призывает нас быть в мире, но не находиться в его собственности. Предназначение мудрости в том, чтобы в тот момент, когда очи мудреца распахнуты, быть отстраненным от мира, не испытывая к нему гнева, обиды и отвращения.

Подводя итоги данного параграфа и заключительные итоги данной главы, нам бы хотелось сделать следующие выводы.

Философия астика понимает, что исключительное право мудреца как человека, который уже живет духовной жизнью – это свобода от правил нравственности. Такой человек сумел раскрыть в себе волю Брахмана, ему не нужно действовать эгоцентрированно. Любая его активность есть проявление божественной воли, которая действует через него, а самого человека использует как орудие. Поэтому для индивида, который просветлен, который сумел обрести истинное и полное знание, проблемы этического характера не существуют. Они есть у того, кто не достиг свободы от колеса сансары.

Особенностью, которая отличает все образы мудрецов в астике, является уподобление мудрости как пути к освобождению с мудростью как переходом в реальность Абсолюта. На самой вершине совершенства человек, покидая сансару, сливается с Атманом или Брахманом. Самосовершенствование – это путь восхождения и достижения высшей цели человека-йогина, который пытается освободиться от оков кармы. Возвышение человека – это путь углубляющегося познания мира, самопознания, последовательного отстранения от поверхностных слоев бытия по направлению к Брахману. Этот непрерывный процесс перемещения к источнику своей души – Атману, приходящий к всеобщему Великому Атману, который растворяет в себе души каждого. В своем истинном бытии Великий Атман совпадает с Брахманом.

Все шесть даршан астики, которые признают авторитет вед, считают, что жизнь мудреца формирует не столько разум, сколько духовный опыт и физические и духовные практики. Главная задача мудреца – найти путь к освобождению, понять строение мира и человека, определить значимость каждого из пластов существования. И хотя разные ортодоксальные философские направления используют для выражения своих идей разный категориальный аппарат, тем не менее, образы мудреца, представленные в них, имеют одинаковые черты, характеризующие мудреца как человека, вышедшего за пределы рациональных форм дискурса и достигшего

сверхчувственного интуитивного видения реальности в результате практического преобразования себя за счет специальных духовных упражнений.

ГЛАВА 3. ОБРАЗ МУДРЕЦА В ФИЛОСОФИИ НАСТИКА.

3.1. Образы мудреца-ниргрантхи и мудреца-кевалина в философской системе джайнизма.

Джайнисты являются последователями Джинны-Победителя (звание, которое присвоено Махавире Вардхамане, последнему пророку джайнизма). Данная философская система имеет этический характер, но что и указывает само наименование джайнизма. Образ Джинны - правило для его последователей.

Махавира Вардхамана говорил, что основными условиями на пути к преодолению сансары должны стать нестяжательство, честность, целомудрие. Для того, чтобы превратиться в Джину, нужно одержать победу над своими страстями через соблюдение безжалостной аскезы.

Основной идеей джайнизма являлось то, что любая душа в своей чистой форме (джива) ведаёт все, проникает всюду, может все. Но она ограничена в действиях и возможностях тем телом, в котором находится. Следовательно, джайнистами было признано два бытия дживы. Первое тип бытия характеризуется несовершенным чувственным и рациональным познанием. Второй тип бытия – совершенным знанием, которое находится на интуитивном уровне, доступно только тому, кто освобожден от уз материи – мудрецу. Переход бытия из несовершенного в совершенное состояние возможен только при этическом воспитании личности. Соблюдение жестких норм морали обязательно для джайнов. Отсюда они выделяют различия между обычным и идеальным состоянием, светской и религиозной этикой. Особенностью джайнистов является точная разработка правил и поведения аскетов, строгое соблюдение их. В этот список входит и ахимса, или исключение причинения даже самого малого вреда всему живому.

Значит, для достижения освобождения, мудрец должен избрать тяжелый и правильный путь. Каноном жизни мудреца являются «три жемчужины»: правильная вера, правильное познание, правильное поведение.

Основа всего, без чего не могут существовать последующие две жемчужины – это вера. Вера является дверью в бесконечный мир мудрости. При этом совершенная вера может являться только следствием совершенного знания. А совершенное знание есть начало пути к мокше, или освобождению. Знание джайн получает от учителя, который, в свою очередь, берет его из безошибочно понятых текстов священного писания.

Следовательно, мудрость в джайнистской философии носит этический смысл. Знание должно включать в себя понимание и самоотречение. Тот, кто грешит и не считает необходимой нравственную жизнь – слеп и не имеет возможности видеть свет истинного учения. Его душа заполнена кармой. В «Ачаранге-сутре» сказано, что спит тот, кто не мудр, мудрец всегда бодр. Мудрец – это знающий герой, это тот, кто свободен от этого мира, кто безразличен к мирским страстям. Он – завоеватель мира, так как сумел одержать победу над самим собой. Тот, кто не обладает правильным знанием, кто допускает приток чужой объективной реальности вне человеческого сознания в душу, кто связан с ложной верой, отказывается от самоотречения, беззаботен, полон страстей, вызываемых в душе умом, телом, речью – не мудр. Мудр лишь тот, кто победил себя, кто сумел познать истину учения Джины.

Итогом дурной кармы является связанность. Правильное поведение приостанавливает и прекращает ее влияние. Третьей «жемчужине» джайнизма посвящена большая часть канонического труда «Ачаранги-сутры». Умение воздержаться от дурного, жить в справедливости – это есть правильное поведение. А для этого нужно:

- 1) дать пять великих обетов;
- 2) размышлять о самых важных истинах, которые дают знание о мире и о самом себе;
- 3) достигать поставленной цели в полном самообладании, в душевной чистоте, в абсолютном отсутствии скупости, корыстолюбия, в совершенном поведении.

Умение укротить мысли, движение тела, речь; неторопливость, несуетность в ходьбе, разговоре, получении подаяния – все это свойственно мудрецу. Для джайнизма тапас (или «жар», «выжигание») - аскетизм, самое сильное средство уничтожения влияния кармы и прошлых действий, поступков. Аскеза представляет собой пламя, где мудрец-ниргрантха уничтожает свои человеческие грехи, испепеляет в своей душе все, что притягивает его к земной жизни.

Тапас бывает внутренний и внешний. Внешний тапас держит связь непосредственно с телом, а внутренний контролирует жизнь ума. Аскеза, связанная с телом, заключается в строжайшем посте ограничения в пище и выражается в разных самоотверженных поступках ради веры. Аскеза ума охватывает правильную веру, глубокое уважение к гуру, или учителям, к текстам священного писания джайнов и изучение их. Мудрецу-ниргрантхе запрещено отступать от закона ахимсы даже мысленно. Грех всегда затуманивает душу, делая больше прилив кармы. Грех также останется грехом, даже если он был совершен в мыслях. На наш взгляд, все это – особая практика, которая с необходимостью входит в образ философствования в джайнизме.

Как только джайнистский мудрец принимает пять великих обетов, ахимсу и тапас, он отказывается от мира, от своего прошлого, от здешней реальной, земной жизни. Мудрец-ниргрантха, следуя за тиртханкарами, или «создателями брода», проходит бесконечный поток рождений и смертей и приходит к «берегу» – своей конечной цели – достигает нирваны, или освобождения. Освобождение являет собой изгнание материи из души. То, из чего состоит карма, затемняет душу. Для того, чтобы достичь освобождения, нужно прежде задержать приток тонкой материи, а после истребить всю материю в душе. Благодаря такому акту истребления материи в душе, джайн становится независимым от внешнего мира и освобождается от всех уз и цепей. Он достигает ни от чего не зависимого состояния.

Мудрость – освобождение от сансары. Кевала, или совершенное знание, подчиняет себе всю неизменную сущность вещей и их разновидности. Это не имеет границ в пространстве и времени, это всеведение. Подобное познание, независимое от чувств, которое невозможно описать, но можно ощутить, возможно для кевалин, или очистившихся и освободившихся Душ. Кевалина является высшей целью, высшей степенью мудрости ниргрантхи. Тому ниргрантху, кто сумел достичь высшей степени совершенства, кто достиг нирваны, прошел 12 летний период подготовки, который состоял из длинных постов и голоданий, позволено умереть через отказ от еды. Для обычного человека – это страшная, мучительная и долгая смерть. Но для каждого мудреца она совсем не обязательна. Для того, чтобы пойти на этот самоотверженный поступок, мудрец должен получить разрешение от своего гуру, или учителя. Мудрецу предоставлено право выбрать самостоятельно свой путь.

«Ачаранга-сутра» говорит, что тот джива, который освободился от связей с внешним, от чуждых мыслей с помощью своей внутренней природы восприятия и понимания воспринимаемого, а также познания своей собственной вечной природы как таковой, ведет себя как абсолютно самоопределенный.

Состояние совершенной мудрости описывается как состояние свободы от действий и желания, как состояние высшего и абсолютного покоя, не знающего ни изменений, ни конца, не подверженного страстям. Освобожденная душа кевальи описывается в позитивном ключе. Она наделена безграничным сознанием, чистым пониманием, абсолютной свободой и вечным блаженством. Она воспринимает и познает, так как эти процессы являются функциями души, а не чувств. Кевалья есть освобожденная джива. Эти освобожденные души за счет своей тождественности получают наслаждение от взаимопроникающего существования. Субстанция освобожденных душ имеет особую мощь. Благодаря этой силе бесконечность душ живет без обоюдного исключения.

Для жизни двадцати четырех джайнистких тиртханкаров подобный идеал свободы проявился в наиболее совершенной степени.

Мудрецу для получения возможности избежать силы кармы, нужно приложить сверхобычные усилия. Здесь нет никакого вмешательства бога. Герои-отшельники являются частью вселенной. И почитаются они именно предписанием самой вселенной, а не прихотью своенравного бога. Так как размышления помогают мудрецу получить силу для выполнения обетов, то они доставляют ему наслаждение. Из одиннадцати стадий жизни главы семьи и четырнадцати стадий эволюции души может быть выведен суровый характер обязательного подчинения установленному порядку. Подобный строгий идеал аскетизма в Индии был характерен для многим великих святых.

Для достижения своей конечной цели ниргрантху, идущему по пути Махавиры, нужно безостановочно идти, твердо верить, избегать слабостей. Яркий свет истины и освобождения станут для него тем светом свободы, ради которого он отрекся от земной жизни, где много горя и страданий. Образ джайнского мудреца-ниргрантхи и Джины говорит нам, что мудрость, независимость и счастье человека в его руках. Спасти свою душу он может только сам.

3.2. Образ мудреца в философии раннего буддизма.

В буддизме жизнь человека представляется в виде странствия по чужой стране. Тот, кто обладает истинным знанием, не старается это странствие растягивать надолго. Будда говорит, что человеческой жизни свойственно противоречие, что и является началом пути его спасения. Главным мотивом учения Будды является избавление человека от страдания. Цель мудрой жизни – уходить от всего дурного, вредного. Спастись мы можем, только разрушив авидью в себе. Высшей целью является нирвана. Все положительные способы поведения, которые приводят к ней или к остановке

новых рождений – правильны. Все противоположные способы есть зло. Все оценки земных человеческих ценностей должны быть изменены.

В буддистской Индии идеальный человек – это мудрец-аскет. Перед ним склоняется и крестьянин, и государь. Он ходит с просьбой о милостыни от одного дома к другому, в полном молчании. Есть в Индии буддистские бхикшу, или нищие. Они живут милостыней. Бхикшу дали обет бедности и посвятили свою жизнь распространению проповеди Будды. Будда всех людей делит на два класса: упасаки, или мирские люди и шраманы, или аскеты. Мирские люди привязаны к миру в земной жизни. Шраманы стали свободны от мира.

По С. Радхакришнану, на развитие нравственной личности человека в буддизме действует принцип нравственной причинности. Для того, чтобы отказаться от теории Атмана, нужно иметь определенную причину. Воля – это особый дар, который является отличительной чертой человека. Благодаря воле человек являет собой нравственное существо. Учение о карме, или нравственной причинности, говорит, что все в этом мире существует благодаря желанию. Будда и Кант имеют одинаковы взгляд на то, что единственная вещь в мире, которая имеет абсолютную ценность – это добрая воля, которая подчинена добру. Все люди могут стремиться к добру ради добра самого. Если воля ослабевает, и действие останавливается – прекращается индивидуальность. Как только органы чувств перестают получать наслаждение от предметов – останавливается действие. Такое наслаждение завершается, человек соглашается с преходящестью своей жизни. Задача мудреца – разломить сложное я, не дать ему снова образоваться. Идеалом буддийского мудреца является спасение в блаженстве нирваны от новых рождений.

В буддийской проповеди о приведении в движение колеса закона сказано: «Есть две крайности, которым тот, кто отправился в путь, не должен следовать, - с одной стороны, привычная приверженность к страстям и удовольствиям, получаемым от чувственных вещей, и, с другой стороны,

привычная приверженность к самоумерщвлению, которое болезненно, неблагородно и бесполезно. Есть средний путь, открытый Татхагатой, - путь, открывающий глаза и наделяющий разумом, ведущий к миру, к прозрению высшей мудрости, к нирване. Это истинно благородный восьмеричный путь. Это значит: правильные взгляды, правильные стремления, правильная речь, правильное поведение, правильный образ жизни, правильное стремление, правильная направленность мысли и правильный экстаз». [151, с 193]

Такой восьмеричный путь и есть путь буддийского мудреца.

На первом месте расположены правильные взгляды. Все наши действия отражают наши мысли. Неправильные мысли приводят к неправильным действиям. Мы цепляемся за индивидуальность, поскольку не можем представить себе, что все части я превратятся в прах, когда умрем. Для того, чтобы неправильные уничтожить мысли – нужно получить правильные знания. Воля и интеллект в буддийской психологии шагают вместе.

Правильное видение является результатом правильного стремления. В первой книге «Виная-питаки» палийского канона «Сутта-вибханга», написанной в виде комментариев к собранию правил и норм для монашеского сообщества, сказано: «Это стремление к отречению; надежда на жизнь в любви со всем; стремление к подлинной человечности». [151, с 193] Отказавшись от мысли об отстраненности, тот, кто ищет – трудится ради целого. Согласно Махаяне, ищущий спасения должен нести ношу всех живых.

Все стремления должны стать действиями, которые должны выражаться в правильной речи, правильной деятельности, правильной жизни. Правильная речь – это воздержание от неправды, злых и грубых слов, болтовни.

Правильным действием можно назвать действия, которые направлены на соблюдение дхармы. Для Будды неприемлемы такие действия, как жертвоприношения, обряды, молитвы, ритуалы, заклинания. Он отдает предпочтение поклонению человеку, утвердившемуся в дхарме. Ашока,

великий покровитель буддизма, говорит: «Не суеверные обряды, но доброта к слугам и подчиненным, уважение к тем, кто заслуживает уважения, самообладание, соединенное с добротой в обращении с живыми существами, - эти и подобные добродетельные деяния поистине и есть обряды, которые должны выполняться повсюду» [151, с 193].

Будда открыто не отвергал обрядность, но вкладывал в ее формы содержание нравственности, тем самым подрывая ее авторитет. Он считал, что воздержание, хождение без одежды, бритье наголо, приношения жрецам, жертвы богам – все эти обряды не смогут очистить человека, который зависим от заблуждений. Он противился крайнему аскетизму, осуждал его противоестественные формы, в этом проявляя свою рассудительность. Он полагал, что нужно делать акцент на чистоте мотивов и отсутствии гордости, готовности подчиняться в жизни высшему знанию. Особое значение среди парамит, или совершенств, которые помогают достичь нирваны, играет шила, или нравственность. Шила и дана, или милосердие, различны, как пассивная и активная высокая нравственность, нивритти и правритти, или путь духовного развития и путь чувственных наслаждений. Шила относится к соблюдению таких правил, как отказ от жесткого обращения; дана заставляет мудреца активно приносить себя в жертву и помогать нуждающимся. Подобная жизнь предназначена для блага и пользы всего живого.

К правильной жизни, свободной от неправды, жульничества, интриг ведет правильное действие. Это не только правильное поведение, это и внутреннее очищение. Важно убрать в сторону причины печали через субъективное очищение. Через это проходят и правильное усилие, правильное спокойствие и правильное мышление.

Правильное усилие заключено во властвовании над страстями, что вредит появлению дурных способностей. С помощью сосредоточения ума и отрешенности дурное будет подавлено, а хорошее усилится. Будда рекомендует следовать пяти методам для того, чтобы избавиться от нежелательной дурной мысли, которая преследует ум:

- 1) сделать остановку на хорошей мысли;
- 2) принять и оценить тот факт, что дурная мысль своим последующим превращением в действие несет опасность последствий;
- 3) направить внимание от дурной мысли в другом направлении;
- 4) сделать анализ причины и устранить то побуждение, которое стало результатом этих причин;
- 5) для отвлечения ума применить телесное напряжение.

Ашубхабхавана, или размышление о зле, помогает нам приобрести крайне неприятное чувство ко всему дурному.

Опираясь на буддийский канон мудреца, нельзя отделить правильное усилие от мышления. Дабы уйти от умственной изменчивости, нам необходимо преобразовать наш ум вместе с его отвлечениями, отсутствием концентрации и принципиальной линии поведения. Как и в стоицизме, эмоции в буддизме рассматриваются как недостатки или нарушение духовного здоровья, и если им и потакать, то они перерастают в длительные заболевания души. Эмоции являются разрушителями здоровых стремлений. Нравственному улучшению в процессе развития грозит опасностью даже гордость духа.

Тот, кто осознает свою чистоту, получая от этого удовольствие, становится нечистым. Умирать он будет с нечистой мыслью. А тот, кто осознает, что нечист и старается стать чистым – умрет с чистой мыслью. Дхарма находится во власти ума, а просветление властвует над практикой дхармы.

Категория праджни, или высшей деятельности человеческого духа, занимает особое значение в буддийском толковании мудрости. По С. Радхакришанану, в палийском каноне «Висуддхимагге» праджню пытаются показать в виде одной из скандх. С виджняной праджню связывают в «Сутта-питаке». А к санскарам ее причисляют в «Абхидхарме». Во времена Буддхагхоши санджня, виджняна и праджня выражали собой сложные и обычные формы интуиции человека. Подобное толкование было самым

разумным. Учение о скандхах основано на фактах, оно акцентирует внимание на познании, которое есть у индивида в момент рассмотрения себя в виде отдельного существа. Праджня вытесняет эмпирическое познание, когда природа индивидуума преобразуется в единство с целым. У того, кто не испытал возрождение, развивается виджняна, а у возрожденных возникает праджня. Есть также неизменное развитие, направленное от чувственного познания к подлинной интуиции. Второй из этих элементов расширяет, развивает первый – оба зависят друг от друга. Праджня завершается в бодхи, или просветлении.

Духовная культура буддизма пытается не подавить чувства, а воспитать в том русле, чтобы благодаря им человек смог увидеть истину. В «Индриябхавана-сутте» один из учеников Парашарьи рассказал Будде, как его учитель воспитывает чувства. Он сказал, что их тренируют до тех пор, пока они перестают выполнять свою работу – уши слышать, а глаза – видеть. Подобная тренировка проходит с той целью, чтобы они могли отличать все формы чувственного сознания и дать им достойную оценку. Духовная интуиция усиливает и развивает интеллектуальную виджняну и чувственное восприятие. Будда принимает реальность абсолюта, который мы чувствуем в состоянии праджни.

«Спокойным, чистым, сверкающим выглядишь ты, Сарипутта. Откуда ты идешь?» - «Я был один, Ананда, в мысленном экстазе... пока я не поднялся над восприятием внешнего мира в бесконечную сферу познания, и она, в свою очередь, не растаяла, превратившись в ничто... Пришло прозрение, и я различил небесным зрением путь мира, стремления людей и их появление на свет-прошлое, настоящее и будущее. И все это возникло во мне и пришло без единой мысли о превращении в эго или превращении во что-либо к нему относящееся». [151, с. 195]

За праджней, или интуицией, следует дхьяна, или размышление, которая приводит к самадхи, или спокойствию. В буддизме дхьяна являет

собой высшее созерцание и занимает место молитвы. Дхьяна состоит из четырех стадий:

- 1) стадия чистой радости и наслаждения, которые возникают от жизни в одиночестве, которая сопровождается интуицией, созерцанием, размышлением, исследованием, свободой от всяких чувств;
- 2) стадия внутреннего спокойствия, возвышенности, глубокого душевного мира;
- 3) стадия отсутствия всех страстей и пристрастий, здесь атмамоха, или желания я, находятся в полном покое;
- 4) стадия полного спокойствия и обладания, где отсутствуют радости и заботы, так как все, что приносит их, уже изжито.

Дхьяна постоянно старается гармонизировать дух со всем сущим. Она нацелена уничтожить эгоизм и познать истину, растворившись в ней. Мудрец из буддийской сангхи ежедневно практикует созерцание. Способы тренировки ума и сердца взяты им из господствующих верований. Мудрый воспитывает в себе четыре Брахма-вихары, или возвышенные настроения: внутреннее душевное состояние и майтри, или доброту, каруну, или сострадание, мудриту, или радость и упекшу, или беспристрастие. Это последовательные действия добиться того, чтобы чувства участливого отношения к несчастью других, самоотверженной, сердечной привязанности и т.д. охватили все более широкие объединения людей, пока не смогут объять весь человеческий мир и весь мир чувствующих существ. Уменьшить страсть и увести из царства органов чувств мудреца могут сорок объектов размышления и четыре настроения. Только находясь в состоянии полного размышления о высшем, мудрец сможет прийти к познанию истины.

Буддийская дхьяна, равно как и учение йога, большое значение придают физическим и гигиеническим условиям. Подготовкой к просветлению является управление своим телом. Психологические тренировки, которые ведут к духовному прозрению, заменяют тапас. Четыре состояния дхьяны отвлекают от множественности мира явлений. Дхьяна –

это заданная форма практик для повышения созерцательной способности духа без чувственного вмешательства.

Буддизм много работает над остановкой чувственных впечатлений. Общепринятым мнением в Индии является то, что эмпирическое «я» опускается до самого основания, а всеобщее «я» поднимается на самую высокую точку тогда, когда духовные состояния безмятежны, а впечатления, воспринимаемые чувствами, остановлены. Различные метафизические системы по-разному характеризуют идеалы йогической практики. В упанишадах идеалом является соединение с Брахманом или его постижение. В йоге Патанджали идеал – разделение Пуруши и пракрити. В буддизме достигается состояние Бодхисаттвы, или способность осмыслить, постичь смысл пустоты мира.

Для Будды не любой транс был хорошим. Правильной целью транс может стать искоренение желаний. Будда видел, что многие люди, занимаясь йогическими упражнениями, пытались обрести сверхчеловеческие способности и умения. Он эту практику сделал более высокой в духовном, моральном отношении, заявив, что люди смогут обладать этими способностями только через праведную и мудрую жизнь. Его ученики получили запрет на выставление на всеобщее обозрение этих способностей, так как они не дают никаких духовных превосходств и несут в себе только нежелательные последствия, которые проявляются у мудреца на пути к истине.

По С. Радхакришнану, Великий восьмеричный путь иногда делится на четыре стадии. Каждая стадия отмечается разрывом пут, которые привязывают искателя мудрости к земле. Преград всего десять. Первой из этих преград является авидья (незнание), или личное «я» как начало любого эгоизма. Как только мы поймем, что постоянного «я» не существует, существует лишь собрание скандх, мы можем пойти по пути чувства глубокого сострадания и терпимости к своему несовершенству и отрицать возможность достоверности познания объективной действительности. Здесь

необходимо принятие мер. Вторая преграда - скептицизм, скрывающий пороки и праздность. Вера в то, что очистительные обряды и церемонии действительны – это заблуждение. Также не помогут освобождению от невежества, ненависти и похоти ритуалы. По словам буддистов, тот, кто сумел освободиться от иллюзии верования в эго, от недоверия Будде и его учению, от веры в ритуальные обряды, оказался на первой ступени благородного пути. Об этом состоянии Дхаммапада говорит:

«Лучше господства над землей, лучше вознесения в небеса, лучше власти над всеми мирами – вознаграждение за первый шаг на пути к святости». [151, с 196]

Кама, или чувственность и Пратигха, или недоброжелательность – это еще две преграды, которые должен преодолеть постигающий мудрость. После их преодоления он вступает на вторую ступень благородного пути. Он еще остается саакридагамином, или тем, кто еще раз рождается в мире людей. Он наделен недостатками, и они пока не скрылись. В тот момент, когда эти две преграды будут преодолены, человек становится анагаменом, или частично просвещенным человеком. Анагамен полностью от всех заблуждений не свободен, но к прежнему образу жизни возврата ему нет. Ему остается теперь преодолеть лишь рагу, или жажду материальных или нематериальных ценностей в этом или потустороннем мирах, ману, или гордость, ауддхатью, или лицемерие, и незнание истинной природы вещей. Как только эти цепи будут разорваны, человек подойдет к своей цели, будет архатом, или достойным, и постигнет полное счастье нирваны. Основания его страдания уничтожены, все грязное с него смыто. Впредь он не подвергнется рождению. Состояние архата, или состояние блаженной святости, кончается нирваной - целью буддизма. Упадхишеша-нирвана, или состояние, когда угасают человеческие страсти, есть архатвапхала, или наслаждение святостью. Архат является все еще человеком. Он перестает существовать только после физической смерти. Он пропадает из существующих вещей и достигает главной цели буддизма, окончательной

нирваны - паринирваны, или выхода из круга перерождений и уничтожения всех физических и умственных скандх.

Буддийский мудрец следует правилам шикши, которые выделяют надобность самоконтроля в пяти разных ветвях – это контроль в обуздании ярости, контроль в устранении материальных желаний, контроль в получении телесных удовольствий, контроль над проявлением душевной трусости, склонности желать людям зла и тяги к больному возбуждению. Итогом подобного добровольного ограничения своих потребностей и интересов станет то, что ты не только сам станешь счастливым, но и сможешь дать счастье другим и сумеешь воспитать в себе высокую нравственность. Если обуздаешь в себе гнев и злость, то сумеешь развить в себе незлобивый и отходчивый нрав, именуемый кротостью. Обуздание стремления к личной наживе, выгоде, жадности приводит к распространению такого качества души, как готовность помочь человеку из сострадания и человеколюбия. Обуздание похоти – к чистоте самоотверженной и сердечной привязанности. Порой считается, что идеальных высоконравственных качеств десять – это чистота милосердия, усердие, употребление правильных средств, сила, милосердие, терпение, размышление, решительность, ум и знание. А порой, правила сводятся к трем основным: нравственность, интуиция и воспитание. В важнейшем внеканоническом памятнике буддизма «Милинде» можно заметить, что хорошее упорство, размышление, поведение, внимательность и мудрость создают мудрую и высоконравственную, проявляющую добродетель жизнь. Отсюда мы можем заключить, что своды обязанностей и правил, которые предназначены мудрецам раннего буддизма и упанишад, схожи в основных чертах.

Буддизм замечает, что все существа жизненно и органически едины. Продуктом объединяющего сознания или возможности достичь глубины знания, состояния отсутствия беспокойства и чувства внутреннего удовольствия является мудрость, или нирвана. Состояние, когда сознание превращается во всеобщее сознание, а внутреннее расположение и чувства

распространяются на все сущее, можно назвать мудростью. «Ученик проникает духом четверть мира, его мысли полны любви; потом он проникает во вторую четверть... и таким образом он охватывает весь мир». [151, с 197]

Лишь владение истиной может изменить к лучшему духовную жизнь. Желание его не имеет возможности появиться в уме, который подвержен озарению истинной мудрости. Значит, освобожденную душу иначе можно назвать Буддой, или знающим. В буддизме мудрость расценивается как жизнь в истине, которая обретется только через очищение души от грязи страстей и порывов.

Опираясь на упанишады, Будда говорит, что спасения можно достичь, лишь преодолев эгоизм, представление об эго, желания «я». Для обретения истины необходимы условия:

- 1) шраддха, или вера;
- 2) даршана, или видение; здесь одной веры мало. Если истина приобретется из вторых рук, опираясь на авторитет людей, она не может являться частью нашей жизни.

«Ныне, о монахи, не скажите ли вы, что мы уважаем учителя и из уважения к нему мы верим в то-то и то-то? Вы не должны так говорить. Разве то, что вы хотите сказать, не должно быть истинным как раз тем, что вы сами видели, познали и восприняли?» [151, с 198]

- 3) бхавана, или воспитание, практика. Бхавана представляет собой размышление над истиной. Человеку нужно стать с ней одним целым и суметь жить в ней.

Люди, которые не подготовлены и не прошли испытания и проверки, не имеют возможности войти в высшую жизнь. Но вершиной жизни человека считается особенная мудрость, являющаяся прямым восприятием истины, которая делает невозможным все неправдивые взгляды. Праджня для Будды есть владение высшим благом. Она невозможна без любви и свершения

добрых деяний. Совершенство не может быть мистическим созерцанием без творения добра.

В заключение рассмотрения образа мудреца в раннем буддизме, хочется обратить внимание на то, что буддийскому монаху бхикшу было позволено хорошо одеваться, умеренно питаться, обладать жильем и использовать медицинский уход. Он знал, что силе духа для понимания философской истины телесное мучение не принесет пользы. Будда сделал более высоким в моральном отношении аскетизм, различая настоящий и мнимый аскетизм. Он осуждал некоторые чрезмерно извращенные типы аскетизма. Мнимый аскетизм принижает достоинство человека. Будда через аскетизм не пытается разорвать жизненные оковы, а пытается истребить эгоизм. Главная цель аскета – очистить душу, а не умертвить свое тело.

3.3. Образ мудреца-архата в философии буддизма хинаяны.

По С. Радхакришнану, многие последователи философии буддизма говорили, что, хоть они и не наделены совершенством, все же они могут подражать Будде. Главной целью мудреца хинаяны является достижение нирваны, или остановка работы всякого сознания, так как сознание направлено на какой-нибудь объект и в связи с этим является привязанностью.

Целью мудреца-архата и своеобразной чертой хинаяны стала вера в то, что человек способен достичь освобождения собственными силами через размышление о четырех благородных истинах и их созерцание. Идеал хинаяны может быть точно выражен следующей фразой Ибсена: «На самом деле бывают такие моменты, когда вся история мира кажется мне подобной большому кораблекрушению и единственно важным представлением спасение самого себя». [151, с 270]

Самой высокой степенью состояния святости является архатство. Оно наступает тогда, когда утихают страсти, когда закон кармы, который держит связь с перерождением, больше не работает. Для того, чтобы достичь

нирвану на земле через самоконтроль, совсем не обязательно обращаться к мистическим силам. При достижении цели хиньяны остаются в одиночестве в своих кельях вдали от общества. В «Кхаггависана-сутте» строго под запретом находится жизнь с семьей и среди обычных людей. «У того, кто живет в обществе, возникают привязанности, следствием которых является страдание». [151, с270]

Архаты хиньяны, когда проходят по улицам, должны обязательно закрыть глаза, потому что могут увидеть те красоты, которые могут отвлечь их размышления. Для мудрого семья подобна разрушающему огню.

В мире из дружбы рождается забота,

Из семейной жизни возникает прах рассеяния.

Состояние освобождения от уз дома и дружбы –

Оно, и только оно является целью уединения. [151, с 271]

Висуддхимагга говорит, что для того, чтобы достичь нирваны, нужно посещать в большом количестве сожжение умерших. В этом кроется сожжение многих добродетелей и учение о том, что мир и «я» в реальности не существуют.

Через жизнь, в которой присутствуют деятельность и любовь, мы не достигнем цели. Крайняя сдержанность в проявлении чувств, не подверженность страстям идеала Архата не воодушевляет. Возможно, тогда, когда проявлялась слабость уз общества, такие доводы были убедительны. Но невозможно весь мир подвергнуть монастырской жизни, а тем более, сделать это принудительно. Неприятие жизни не выражает собой все то, что является сущностью человеческой жизни. Настоящий аскет не будет безразлично смотреть на страдание мира. Он сможет даже внутри активной деятельности жизни найти себе уединение. Человек для сохранения истинного себя должен быть сильным духом везде: как в суетном мире, так и в полном покое.

С нашей точки зрения, архат хиньяны, пытающийся достичь собственную высшую ступень мудрости и освобождения, делает это

слишком искусственным образом и не использует для этого все имеющиеся у человека возможности.

3.4. Образ мудреца-бодхисаттвы в философии махаяны.

Если сравнить буддизм махаяны с буддизмом хинаяны, то можно условно сказать, что первый выше последнего на одну ступень, поскольку для махаяны свойственно учение о бодхисаттве.

Бодхисаттва означает буквально: «тот, чья сущность есть совершенное знание». А исторически это значит: «тот, кто находится на пути к достижению совершенного знания, будущий Будда» [151, с 277]. Бодхисаттва - это тот, кто стремится к открытию своей истинной природы, а истинная природа каждого человека абсолютно тождественна природе Будды. Каждый из нас может стать буддой либо в этой, либо в другой жизни. И задача того, кто уже достиг просветления, помочь другим сделать то же самое. Слабые люди в момент горя и несчастья всегда нуждаются в личном руководителе, поэтому те, кто может вступить на путь нирваны, возлагают на себя ответственность вести род человеческий по истинному пути знаний.

Исходя из учения махаяны, искушением Мары является идеал хинаянистов, который полностью погружен в себя и путешествует в одиночестве по пути вечности, практикуя полное невозмутимое счастье в уединении.

В раннем буддизме для того, чтобы дойти до состояния будды, нужно пройти восьмеричный путь. В махаяне этот путь развит в десять бхуми, или ступеней.

1) Первая ступень называется прамудита, или ступень радости. На ней появляются мысли о бодхи. На этой ступени все пранидханы, или важнейшие решения, прокладывают дорогу дальнейшему развитию. К таким решениям относится обет Авалокитешвары. Он подразумевает в себе отказ от собственного спасения до момента полного достижения освобождения от колеса сансары всеми людьми. Проницательность на уровне интуиции

получает свое развитие через возможность очищения сердца и освобождения ума от кажущегося Я.

2) Вторая ступень – ступень вималы, или чистоты. Человек, который испытывает жалость и сочувствие к несчастью других, со временем приходит к пониманию того, что вещи обладают непостоянством. Здесь происходит работа нравственности и получает свое проявление адхичитта, или мудрость.

3) На третьей ступени прабхакари, бодхисаттва для полного уничтожения сильного чувства недовольства, вражды, отвращения, заблуждения предается различным бхаванам и развивает веру, способность чувствовать чужое горе, готовность помочь из сострадания, человеколюбия без стремления к личной выгоде. На этой ступени тот, кто стремится к состоянию будды, выделяет лучистую энергию мягкости и терпимости.

4) Четвертая ступень называется арчишмати, или ступень лучезарности. Бодхисаттва, для полного освобождения от собственного эгоизма, совершает добрые поступки, воспитывает в себе добродетели, которые связаны с бодхи.

5) На пятой ступени судурджая, или ступени непобедимости, бодхисаттва начинает изучать и размышлять над познанием четырех благородных истин в их самом настоящем истинном значении. На этой ступени занимают особое положение самадхи и дхьяна.

6) Шестая ступень абхимукхи, или ступень обращения. Здесь особое место отведено праджне. Полного освобождения еще не достигнуто, но стремление стать буддой и спасти человеческий род осталось. В итоге своего нравственного улучшения и глубоких размышлений, человек обращает свой взор к изучению важных принципов учения взаимозависимого происхождения.

7) Седьмая ступень – дурамгама. На ней человек получает знание для достижения своей цели спасения всего человечества.

8) Восьмая ступень ачала, или непоколебимость. Непоколебимым человек сможет стать после того, как сумеет полностью освободиться от страстей, и его мысли потеряют связь с ними. На этой ступени особое место занимает практика высшей добродетели.

9) Девятая ступень – садхумати, или ступень творящих добро. Покой не приносит удовлетворения Бодхисаттве, он активно проповедует дхарму. Все действия совершаются без какой-либо личной выгоды и без желания. О Будде Гаутаме говорят, что он везде и всегда приносил себя в жертву ради других. Бодхисаттва махаяны так же оказывает помощь всем живым существам и всему миру.

10) Десятая ступень - дхармамегха, или «облако дхармы», на которой бодхисаттва становится татхагатой. Живя по законам дхармы, на этой ступени он есть проявление общей и безграничной любви ко всему живому.

Конечной целью в махаяне является бодхи, или достижение состояния просветленной святости. Хотя махаяна в большей степени склоняется к тому, что бодхисаттва, когда становится буддой, сохраняет свою индивидуальность, ее взгляд на это не совсем ясен. Стать Буддой – это стать единым с бесконечностью. Для махаянистов нирвана не останавливает существование бодхисаттвы. Чтобы спасти других, дарить им свою любовь, великий мудрец остается в сансаре, поэтому, если сравнить мудреца махаяны и мудреца хинаяны, то первого по сравнению с вторым можно назвать более самоотверженным человеком, отказавшегося от нирваны ради спасения других.

Подводя итоги данной главы, можно сказать о том, что мудрость в даршанах настика представляется по-разному. Где-то она расценивается как высшая цель, к которой мы можем только бесконечно стремиться; где-то, для того, чтобы стать мудрым, нужно пробудить что-то внутри себя, что уже содержится в нас, и чего мы еще не осознаем. С нашей точки зрения, подобные подходы к мудрости можно назвать имманентным и

трансцендентным. Традиция настика показывает примеры обоих этих подходов. В раннем буддизме, в учении о четырех благородных истинах и благородном восьмеричном пути больше развивается имманентный подход. Образ мудреца-ниргракхи джайнов показывает пример мудрости, который поднимается к трансцендентному идеалу-кевале, как примеру абсолютной мудрости. Джайнизм считает существование на земле мудреца-кевалины законченным, так как он достиг наивысшей степени мудрости. Архат-мудрец тоже стремится к трансцендентному типу мудрости через достижение нирваны. Гармоничное совмещение двух подобных типов мудрости (имманентного и трансцендентного) можно наблюдать в образе бодхисаттвы. Его мудрость проявляется трижды: сначала – в восхождении к ее вершинам, после – в постижении истины, и величайшая мудрость заключена в том, что бодхисаттва возвращается в мир для спасения других существ. Получается, подобный путь восхождения подобен ступенчатому пути на вершину горы, где каждая ступень включает предыдущую и превосходит ее. Он бесконечен, поскольку путник и являет собой путь бесконечного самопревосхождения.

Переходя к заключительным обобщающим выводам по всем трем главам, прежде всего следует обратить внимание на то, что во всей западноевропейской философии и культуре мудрость рассматривается как способ бытия человека, который существует совершенно иначе, чем другие, и является сверхчеловеком. Если философия - это деятельность, означающая упражнение в мудрости, то это упражнение по необходимости включает в себя не только определенную речь и рассуждение определенным образом, но и определенное поведение, действие, видение мира. Таким образом, если философия - это не только дискурс, но и жизненный выбор, экзистенциальные предпочтения и позитивные движения, это как раз и есть стремление к мудрости.

Концепция мудрости действительно содержит идею совершенного знания.

Однако эти знания не ограничиваются информацией о реальности, это образ

жизни, соответствующий высшей реальности, доступной человеку; это неотделимо от совершенства и духовного достоинства человека. Фигура мудреца - это внеземная норма, трансцендентная, определяющая образ жизни философа.

Следует отметить, что при описании мудрости в различных западно-европейских философских школах, несмотря на все противоречия, можно выявить глубокое сходство, которое выражается в признании важности духовных практикой, необходимых для достижения мудрости. Насколько показало наше исследование, в индийской философии развивается аналогичная концепция мудрости. Мудрый является совершенным абсолютным воплощением норм нравственной жизни: совершенных знаний и совершенных поступков.

Признание авторитета ведических писаний всеми даршанами астики фактически означает, что духовный опыт и практики играют более важную роль, чем дискурс. Кроме этого, философия ортодоксальных школ признает, что прерогатива мудреца как человека, который уже живет духовной жизнью, состоит в том, чтобы избавиться от оков морали. Такой человек, осознав в себе Брахман, не должен действовать каким-либо образом (это означает: действовать эгоистично), поэтому вся его деятельность является проявлением воли Бога, действующего через него, использующего его как инструмент. Для такого полностью просветленного человека, этические проблемы больше не существуют.

Однако моральные принципы представляют собой лишь начальную фазу обучения человека на пути к высшей мудрости, которая находится по ту сторону добра и зла. Помимо моральной конечной точки восхождения к высшей мудрости, понятно, что путь к истинному освобождению лежит через устранение индивидуального самосознания и, соответственно, через устранение иллюзии индивидуальности человека; и именно это видение рассматривается как признак истинного знания.

Другая важная особенность, которая отличает все образы мудрых в астике, - это сопоставление мудрости как пути к освобождению с мудростью как переходом к абсолютной реальности. На самом высоком уровне совершенства человек оставляет сансару и оказывается в слое существования, ближайшем к Брахману. Самосовершенствование - это идеальный способ подняться по «лестнице всех существ» и освободиться от оков кармы, способ углубить познание мира, самопознание, преодолеть расстояние от поверхностных слоев бытия до Брахмана.

Подводя итоги данной главы, можно сказать о том, что мудрость в даршанах настика представляется по-разному. Где-то она расценивается как высшая цель, к которой мы можем только бесконечно стремиться; где-то, для того, чтобы стать мудрым, нужно пробудить что-то внутри себя, что уже содержится в нас, и чего мы еще не осознаем. С нашей точки зрения, подобные подходы к мудрости можно назвать имманентным и трансцендентным. Традиция настика показывает примеры обоих этих подходов. В раннем буддизме, в учении о четырех благородных истинах и благородном восьмеричном пути больше развивается имманентный подход. Образ мудреца-ниргракхи джайнов показывает пример мудрости, который поднимается к трансцендентному идеалу-кевале, как примеру абсолютной мудрости. Джайнизм считает существование на земле мудреца-кевалины законченным, так как он достиг наивысшей степени мудрости. Архат-мудрец тоже стремится к трансцендентному типу мудрости через достижение нирваны. Гармоничное совмещение двух подобных типов мудрости (имманентного и трансцендентного) можно наблюдать в образе бодхисаттвы. Его мудрость проявляется трижды: сначала – в восхождении к ее вершинам, после – в постижении истины, и величайшая мудрость заключена в том, что бодхисаттва возвращается в мир для спасения других существ. Получается, подобный путь восхождения подобен ступенчатому пути на вершину горы, где каждая ступень включает предыдущую и превосходит ее. Он бесконечен, поскольку путник и являет собой путь бесконечного самопревосхождения.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В индийской философии можно наблюдать ряд интеллектуальных попыток человека понять природу мира и человека, где за множеством феноменов, которые, на первый взгляд, не имеют никакой связи друг с другом, субъекту открывается единая божественная реальность. Сама индийская философия и является поиском этой реальности и путем к высшей мудрости.

Во всех рассмотренных нами даршанах мудрец – воплощение совершенства. Его можно сравнить с лотосом, который не запачкан той грязью, в которой произрастает. Все системы признают обязательной освобожденную от эгоистических побуждений любовь ко всему сущему и деятельность без стремления к личной выгоде. Они настаивают на разрушении авидьи, или незнания, и очищении сердца, придерживаясь разных правил и разных учений о стадиях жизни мудреца.

В индийской философии мудрецу необходимо понять устройство мира и человека. Ему нужно обнаружить ценность каждого из пластов существования и найти путь к освобождению. Лежащие в основе этого истины, которые открывает философия, носят и гносеологический, и онтологический, и ценностный статус. Имена Вашмштхи и Вишмавитры, Яджнявалкьи и Гарги, Будды и Махавиры, Гаутамы и Канады, Капилы и Патанджали, Бадарааяны и Джаймини, Шанкары и Рамануджи – это не только исторические темы, это образы Великих Мудрецов, которые служат миру безгранично как во времени, так и в пространстве. Благодаря этим именам, индийская философия является становится непревзойденной сокровищницей интуитивного опыта и интеллектуального размышления. Мысль становится религией, когда полностью себя продумывает, вследствие того, что живет и проверяется высшим испытанием – жизнью .

Философия Индии представляет нам образы самых великих мыслителей, живших именно так, как они мыслили и учили. Это выдающиеся образцы единства духа, мысли и жизни в особенном праксисе;

выдающиеся образцы жизни как философского героического самоотверженного поступка. Мы слышим призыв жить философией, выбрать мужество быть ей самой, поскольку слабые духом и сердцем не имеют возможности познать истину и раскрыть в себе вечность.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Аблеев, С.Р. Йога: мистическая философия и духовная практика освобождения в классической индийской йоге / С.Р. Аблеев. - М.: Амрита-Русь, 2004. - 251 с.
2. Абульханова-Славская, К. А. Диалектика человеческой жизни / К. А. Абульханова-Славская. - М.: Мысль, 1977. - 224 с.
3. Адо, П. Что такое античная философия? / П. Адо. – М.: Изд-во гуманитар. лит., 1999. – 318 с.
4. Альбедиль, М.Ф. Индия: беспредельная мудрость / М.Ф. Альбедиль. - СПб.: Алетейя, 2003. - 414 с.
5. Альбедиль, М.Ф. Индуизм / М.Ф. Альбедиль. - СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000. - 256 с.
6. Альбедиль, М. Ф. Зеркало традиций: Человек в духовных традициях Востока / М. Ф. Альбедиль. - СПб.: Азбука-классика: Петербург. Востоковедение, 2003. - 284 с.
7. Альбедиль, М.Ф. Протоиндийская цивилизация: Очерки культуры / М.Ф. Альбедиль. - М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 1994. - 275 с.
8. Ананьев, Б. Г. О проблемах современного человекознания / Б. Г. Ананьев. - СПб.: Питер, 2001. - 272 с.
9. Ананьев, Б. Г. Человек как предмет познания / Б. Г. Ананьев. - Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1969. - 339 с.
10. Андросов, В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм / В.П. Андросов. - М.: Вост. лит., 2000. - 508 с.
11. Аникеев, Н.П. О материалистических традициях в индийской философии / Н.П. Аникеев. - М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1965. - 260 с.
12. Анисов, А.М. Типы существования / А.М. Анисов // Вопросы философии. – 2001. – № 7. – С. 100-112.

13. Антонова, К. А. История Индии: крат, очерк / К. А. Антонова, Г. М. Бонгард-Левин, Г. Г. Котовский. - М.: Мысль, 1979. - 608 с.
14. Аршинов, Д.М. Трансцендентное в рациональном и мистическом познании: дис. канд. философ. наук / Д.М. Аршинов. - Саратов: Саратов. гос. ун-т им. Н. Г. Чернышевского, 2001. - 175 с.
15. Атмабодха / Антология мировой философии: Древний Восток. Мн.: Харвест, М.: ООО «Издательство АСТ», 2001. – С.575-583.
16. Балагушкин, Е.Г. Аналитическая теория мистики и мистицизма / Е.Г. Балагушкин // Мистицизм: теория и история. - М.: ИФРАН, 2008.- С. 14-72.
17. Барулин, В.С. Основы социально-философской антропологии / В.С. Барулин. – М.: ИКЦ «Академкнига», 2002. – 455 с.
18. Баскин, М.П. Философия и жизнь / М.П. Баскин. – М.: Знамя, 1961.– 40с.
19. Берлин, И. Назначение философии / И. Берлин // Вопросы философии.–1999. – №5. – С. 91-98.
20. Бескова, И.А. Альтернативный дискурс / И.А. Бескова // Противоречие и дискурс. - М.: ИФРАН, 2005. - С. 25-45.
21. Бескова, И. А. Аргументация мистиков (опыт когнитивного исследования) / И.А. Бескова // Мысль и искусство аргументации. - М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 323-357.
22. Большая книга восточной мудрости. – М.: Эксмо, 2012. – 800 с.
23. Бонгард-Левин, Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия / Г.М. Бонгард-Левин. - М.: Наука, 1980. - 333 с.
24. Бонгард-Левин, Г.М. Индия в древности / Г.М. Бонгард-Левин, Г.Ф. Ильин. - СПб.: Алетейя, 2001. - 813 с.
25. Бонгард-Левин, Г.М. Индия и античный мир / Г.М. Бонгард-Левин, М.Д. Бухарин, А.А. Вигасин. - М.: Изд. фирма «Вост.лит.» РАН, 2002. - 359 с.

26. Бонгард-Левин, Г.М. От Скифии до Индии / Г.М. Бонгард-Левин, Э.А. Грантовский. - М.: Мысль, 1974. - 126 с.
27. Борзов, В.Н. Специфика практически-духовного функционирования философии: автореф. дис. ... канд. филос. наук / В.Н. Борзов. – Свердловск, 1983. –18 с.
28. Бродов, В.В. Индийская философия нового времени / В.В. Бродов. – М.: Изд-во Моск. Ун-та, 1967. – 284 с.
29. Бродов, В.В. Истоки философской мысли Индии / В.В. Бродов. – М.: Изд-во Моск. Ун-та, 1990. – 224 с.
30. Бросова, Н.З. Судьба метафизики и судьба человека / Н.З. Бросова // Вопросы философии. – 2005. – № 11.– С. 54-65.
31. Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока. -Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. 216 с.
32. Буддизм. Четыре благородных истины: сб. / сост. Я Боцман. – Харьков: Фолио, 1999. – 989 с.
33. Буддийский взгляд на мир / В.И. Рудой, Е.П. Островская и др. - СПб.: Андреев и сыновья, 1994. - 461 с.
34. Буддийский мир: Альманах / Гл. ред. Б. Дондоков. - М.: Раритет. - 206 с.
35. Бхагаван, Шри Раджниш. За пределами просветления / Раджниш Шри Бхагаван. – М.: Либрис, 1994. – 608 с.
36. Бэшем, Артур Чудо, которым была Индия : пер. с англ. / А. Бэшем ; предисл. Г. М. Бонгард-Левин, А. А. Вигасин. 2-е изд. - М. : Издательство иностранной литературы., 2000. - 613 с.
37. Вальверде, Карлос. Философская антропология / Карлос Вальверде. – М.: «Христианская Россия». Серия: АМАТЕКА, 2001. – 412 с.
38. Веданта Сутра (Брахма Сутры): Пер. с санскр. Рагоза Д.М. - СПб.: Изд-во ОВК, 1995. - 206 с.

39. Взаимодействие культур Востока и Запада: сб. ст. - М.: Наука, 1987. - 200 с.
40. Вивекананда, С. Значение веданты для жизни индийцев / С. Вивекананда // Степанянц М.Т. Восточная философия. Избранные тексты. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 1997. - С. 233-249.
41. Вивекананда, С. Миссия Будды; Миру; Буддизм как завершение индуизма; О Будде / С. Вивекананда. - СПб.: Об-во Рамакришны, 1992. - 21 с.
42. Видьяпати. Испытание человека. Пуруша-Парикша / Видьяпати. - М.: Наука, 1999. - 255 с.
43. Вильданова, Г.Б. Мудрость и истина: гносеологический анализ: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01 / Г.Б. Вильданов. – Уфа, 1999. – 176 с.
44. Восток-Запад: Исследования. Переводы. Публикации. - М.: Наука, 1985. - Вып. 2. - 272 с.
45. Восток-Запад: Исследования. Переводы. Публикации. - М.: Наука, 1989. - Вып. 4. - 301 с.
46. Востриков, А.И. Тибетская историческая литература / А.И. Востриков. – СПб: Петербургское Востоковедение, 2007. – 336 с.
47. Гаджикурбанов, А.Г. Философская антропология Хельмута Плеснера / А.Г. Гаджикурбанов // Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – С. 315-346.
48. Гайденко, П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века / П.П. Гайденко. – М.: Республика, 1997. – 495 с.
49. Гарнцев, М.А. П. Адо и его подход к античной философии / М.А. Гарнцев // Адо П. Что такое античная философия? / П. Адо. – М.: Изд-во гуманитар. лит., 1999. – С. 5-15.
50. Гачев, Г. Образы Индии (опыт экзистенциальной культурологии) / Г. Гачев. - М.: Наука, 1993. - 389 с.

51. Генон, Р. Восток и Запад / Р. Генон ; пер. с фр. Т. Б. Любимовой. - М. : Беловодье, 2005. - 234 с.
52. Генон, Р. Размышления об индуизме / Р. Генон. - М.: Олита, 2003. - 116с.
53. Генон, Р. Традиционные формы и космические циклы; Кризис современного мира / Р. Генон; пер. с фр. Т. Б. Любимовой. - М.: Беловодье, 2004. - 304 с.
54. Генон, Р. Царство количества и знаменья времени; Очерки об индуизме / Р. Генон ; пер. с фр. Т. Б. Любимовой. - М.: Беловодье, 2003. - 480 с.
55. Говинда, А. Путь белых облаков / А. Говинда. – М.: Сфера, 1997. - 437с.
56. Григорьева, Т.П. Логика Срединного Пути / Т.П. Григорьева // Вопросы философии. – 2004. – № 12. – С. 19-28.
57. Гуревич, П.С. Философская антропология. Очерк истории / Гуревич П.С., Степин В.С. // Философские исследования. – 1994. – № 1. – С. 114-129.
58. Гусева, Н. Р. Индия в зеркале веков: Религия, быт, культура / Н. Р. Гусева. - М.: Вече, 2002. - 448 с.
59. Гусева, Н. Р. Индуизм: История формирования. Культовая практика / Н. Р. Гусева. - М.: Наука, 1977.
60. Гусева, Н. Р. Многоликая Индия / Н. Р. Гусева. - М. : Мол. гвардия, 1971. - 255 с.
61. Гхош, А. Основы индийской культуры / А. Гхош. - СПб.: Изд. фирма «Роза мира», 1998. - 417 с.
62. Гхош, А. Откровения древней мудрости. Веды, Упанишады, Бхагавад-гита / А. Гхош. - СПб.: Адити, 2001. – 618 с.
63. Гхош, А. Перерождение и карма / А. Гхош. – М.: ФАИР., 1995. - 141 с.

64. Гхош, А. Человеческий цикл / А. Гхош. - СПб.: Изд. фирма «Роза мира», 1999. - 301 с.
65. Дандекар, Р.Н. От вед к индуизму: Эволюционирующая мифология / Р.Н. Дандекар. -М.: Вост. лит., 2002. - 286 с.
66. Дао: гармония мира. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харьков: Изд-во Фолио, 2000. – 864 с.
67. Древнеиндийская философия. Начальный период / пер. с санскр. В.В. Бродов. – М: Мысль, 1972. – 405 с.
68. Древние цивилизации. - М.: Мысль, 1989.- 479 с.
69. Древность: Арии, Славяне. - М.: Палея, 1996. - 178 с.
70. Дубров, А.П. Парапсихология и современное естествознание / А.П. Дубров, В.Н. Пушкин. - М.: Эксмо, 1990. - 230 с.
71. Дхаммапада // Буддизм. Четыре благородных истины: сб. / сост. Я Боцман. – Харьков: Фолио, 1999. – С.23-90.
72. Елизаренкова, Т. Я. Язык и стиль ведийских риши / Т. Я. Елизаренкова. - М. : Наука, 1994.-315 с.
73. Ермакова, Т.В. Классические буддийские практики / Т.В. Ермакова, Е.П. Островская - СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. - 304 с.
74. Ермакова, Т.В. Классический буддизм / Т.В. Ермакова, Е.П. Островская - СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999. - 288 с.
75. Железнова, Н.А. Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма / Н.А. Железнова. – М.: Вост. Лит, 2005. – 343 с.
76. Жоль, К.К. О творческом наследии Ф.И. Щербатского / К.К. Жоль // Философские науки. – 1985. - № 2. – С. 123-131.
77. Зеленов, Л. А. Антропономия (общая теория человека) / Л. А. Зеленов. - Н. Новгород: НАСИ, 1991. - 172 с.
78. Ивин, А.А.Социальная эпистимология.Человеческое познание в социальном измерении. Монография/ А.А.Ивин: ООО «Прспект», 2017

79. Избранные тексты. Индийская философия // Степанянц М.Т. Восточная философия. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 1997. - С. 113-249.
80. Иконникова, С.Н. Восток и Запад. Проблемы межкультурного взаимодействия и понимания / С. Н. Иконникова // Культура в современном мире: Состояние и тенденции развития. - М., 1989. - Вып. 2 — С. 14-23.
81. Индийская философия и мировая культура: сборник. К XVII Всемир. филос. конгр., 27.8.1983 г., Монреаль / ред.-сост. В. Мезенцева. - М. : ИФ, 1983.- 118 с.
82. Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц; Институт философии РАН – М.: Вост. лит.; Академический Проект; Гаудеамус, 2009. – 950с.
83. Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: словарь / под общ. ред. М. Ф. Альбедиль и А. М. Дубянского. - М.: Республика, 1996. - 576 с.
84. Индуизм: традиции и современность: сборник. - М.: Наука, 1985. - 281с.
85. Исаева, Н.В. Слово, творящее мир (от ранней веданты к кашмирскому шиваизму) / Н.В. Исаева. - М.: Ладомир, 1996. - 271 с.
86. Исаева, Н.В. Шанкара и индийская философия / Н.В. Исаева. - М.: Наука, 1991.- 199 с.
87. Кабир, Х. Индийская культура : пер. с англ. / Х. Кабир. - М.: Изд-во вост. лит., 1963.- 168 с.
88. Каган, М. С. О структуре современного антропологического знания / М. С. Каган // Очерки социальной антропологии / отв. ред. В. В. Шаронов. - СПб., 1995.- С. 30-40.
89. Канаева, Н.А. Культурный синтез Сарвепалли Радхакришнана / Н.А. Канаева // Живая традиция. К 75-летию Индийского философского конгресса. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000. – С.13-25.

90. Касаткин, В. Ф. Ведическая культура как исторический тип : дис. . канд. филос. наук / В.Ф. Касаткин. - Ростов н/Д, 1999. - 139 с.
91. Касты в Индии. - М.: Наука, 1965. - 193 с.
92. Категории буддийской культуры / Ред.-сост. Е.П. Островская. - СПб., Петербургское Востоковедение, 2000. - 316 с.
93. Квинт Гораций Флакк. Полное собрание сочинений/ Перевод под ред. Ф.А Петровского.- М.-Л., АCADEMIA, 1936.- 500с.
94. Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Пер. с санскрита, введ., коммент. и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1992. – 260 с.
95. Ключова, М.Л. Этика как апология жизни (от рационализма к экзистенциализму) / М.Л. Ключова // Вопросы философии. – 2005. – № 10. – С. 55-68.
96. Кнотт, К. Индуизм / К. Кнотт. - М.: Изд-во «Весь мир», 2001. - 192 с.
97. Конева, Л.А. Философия о сомнении и сомнение в истории философии / Л.А. Конева // Методологические проблемы науки и культуры. – Куйбышев, 1980. – С. 81-91.
98. Конзе, Э. Буддизм: сущность и развитие. Пер. с англ. Беляева И. / Э. Конзе. - СПб.: Наука, 2003. - 287 с.
99. Конрад, Н.И. Запад и Восток / Н. И. Конрад. - М. : Глав. ред. вост. лит, 1972. - 426 с.
100. Костюченко, В.С. Классическая веданта и неоведантизм / В.С. Костюченко. - М.: Мысль, 1983. - 272 с.
101. Кравец, А.С. Смыслы и ценности / А.С. Кравец // Вестник Московского университета. Серия 7, Философия. – 2007. – № 6. – С. 3-27.
102. Краснодембская, Н.Г. Будда, боги, люди и демоны / Н.Г. Краснодембская. - СПб.: Петербургское Востоковедение, 2003. - 320 с.

103. Кришнамурти, Дж. Традиция и революция: пер. с англ. / Дж. Кришнамурти. - СПб.: Изд-во Чернышева, 1994. - 320 с.
104. Кудрявцев, М. К. Кастовая система в Индии / М. К. Кудрявцев. - М. : Наука, 1992.- 264 с.
105. Кудрявцев, М. К. Община и каста в Хиндустане (Из жизни индийской деревни) / М. К. Кудрявцев. - М., 1971.-283 с.
106. Кузнецов, Б.И. Ранний буддизм и философия индуизма по тибетским источникам / Б.И. Кузнецов. - СПб.: Евразия, 2002. - 224 с.
107. Кузьмин, А.А. Рефлексивная рациональность в познании и бытии человека: дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.01 / А.А. Кузьмин. – М., 1999. – 307 с.
108. Кузьмина, Е. Е. Откуда пришли индоарии / Е. Е. Кузьмина. - М. : ВИНТИ РАН, 1994.- 464 с.
109. Кундакунда. Нияма-сара / Кундакунда // Железнова Н.А. Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. – М.: Вост. Лит, 2005. – С. 252-267.
110. Кундакунда. Панчастикая-сара / Кундакунда // Железнова Н.А. Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. – М.: Вост. Лит, 2005. – С. 237-251.
111. Кундакунда. Правачана-сара / Кундакунда // Железнова Н.А. Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. – М.: Вост. Лит, 2005. – С. 214-236.
112. Кундакунда. Самая-сара / Кундакунда // Железнова Н.А. Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. – М.: Вост. Лит, 2005. – С. 268-299.
113. Культура Древней Индии. - М.: Наука, 1975. - 429 с.
114. Культура и искусство Индии и стран Дальнего Востока. - Л. : Аврора, 1975. -135 с.
115. Культуры в диалоге / отв. ред. А. С. Гагарин. - Екатеринбург: Изд-во Урал. унта, 1992.- 376 с.

116. Кутырева, В.А. Любовь к мудрости на пороге нового века / В.А. Кутырева // Вестник Московского университета. Серия 7, Философия. – 1998. – № 3. – С. 3-16.
117. Куценков, А. А. Эволюция индийской касты / А. А. Куценков. - М.: Наука, 1983. - 233 с.
118. Лебедев, С.А. Предмет и природа философского знания / С.А. Лебедев // Вестник Московского университета. Серия 7, Философия. – 2002. – № 5. – С. 21-52.
119. Лестер, Р. Буддизм. Путь к нирване / Р. Лестер // Религиозные традиции мира. В двух томах. Том 2. - М.: КРОН-ПРЕСС, 1996. - С. 264-373.
120. Лосев, А. Ф. Человек / А. Ф. Лосев // Философские науки. - 1988. - № 10. -С. 66-77.
121. Лосский, Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция / Н.О. Лосский. - М.: Республика, 1995. - 400 с.
122. Лукьянов, А.Е. Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия) / А.Е. Лукьянов. - М.: ИНСАН, РМФК, 1992. - 208 с.
123. Лысенко, В.Г. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма / В.Г. Лысенко, А.А. Терентьев, В.К. Шохин. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994. - 383 с.
124. Мамонова, М. А. Запад и Восток: традиции и новации рациональности мышления / М. А. Мамонова. - М.: Изд-во Моск. гос. ун-та, 1991. - 120 с.
125. Медведев, Е. М. К вопросу о социально-экономическом строе древней Индии / Е. М. Медведев // Народы Азии и Африки. - 1966. - № 6. - С. 65-77.
126. Медведев, Е.М. Очерки истории Индии до XIII века / Е.М. Медведев. - М.: Наука, 1990. - 330 с.

127. Медведев, Е. М. Феодалные отношения в древней и средневековой Индии / Е. М. Медведев // Народы Азии и Африки. - 1970. - № 3. - С.71-79.
128. Мендель, Е. Будда: жизнь и мысли Великого Учителя / Е. Мендель. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2013. – 253 с.
129. Мень, А. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни / А. Мень. - М.: Мирос, 1994. - 184 с.
130. Миркина, З. Великие религии мира / З. Миркина, Г. Померанц. - М. : РИПОЛ, 1995.- 416 с.
131. Мифы древней Индии. - М.: Наука, 1975. - 238 с.
132. Михель, Д.В. Природа метафизического мышления: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01 / Д.В. Михель. – Саратов, 1994. – 207 с.
133. Мюллер, М. Шесть систем индийской философии: пер. с англ. / М. Мюллер. – М.: Искусство, 1995. – 447 с.
134. Найп, Д. Индуизм. Эксперименты в области сакрального / Д. Найп // Религиозные традиции мира. В двух томах. Том 2. / Пер. с англ. М.: КРОН-ПРЕСС, 1996. - С. 120-253.
135. Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-философское исследование, пер. с санскрита и коммент. В.К. Шохина. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 504 с.
136. Общественная мысль Индии: проблемы человека и общества. - М.: Вост. лит., 1992.- 287 с.
137. Общественная мысль Индии. Прошлое и настоящее. - М.: Наука, 1989. - 241 с.
138. Общественно-политическая и философская мысль Индии: сб. ст. / Отв. ред.: Э.Н. Комаров и А.Д. Литман. - М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1962. - 263 с.
139. Огурцов, А.П. Фундаментальный труд по индийской философии / А.П. Огурцов // Вопросы философии. – 2010. – № 6. – С. 167-174.

140. Ольденбург, С.Ф. Культура Индии / С.Ф. Ольденбург. - М.: Наука, 1991. - 277 с.
141. Осборн, Р. Восточная философия / Р. Осборн, Б. Ван Лоон. - Ростов н/Д : Феникс, 1997.- 173 с.
142. Ошо. Будда: Пустота сердца / Ошо. - М.: Изд-во ЦДК «Единство», 1993. - 158 с.
143. Ошо. Высшая доктрина (Кена упанишада) / Ошо. – М., 1998. – 304 с.
144. Ошо. Медитация: первая и последняя свобода: пер. с англ. / Ошо. – СПб.: Чернышев, 1994. – 397 с.
145. Ошо. Начало начал: [пять бесед, провед. 25-27 февр. 1969г.] Пульс абсолюта: беседы об Ишавасы-Упанишадах: перевод / Ошо. – М.: Изд.-полигр. агентство «Три Л», 1993. – 411 с.
146. Пандей, Р. Б. Древнеиндийские домашние обряды (обычаи): пер. с англ. / Р. Б. Пандей. 2-е изд. - М.: Высш. шк., 1990. - 317 с.
147. Пишель, Р. Будда. Его жизнь и учение / Р. Пишель. – Ростов н/Д: Феникс, 2004. – 176 с.
148. Плеснер, Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / Х. Плеснер. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 368 с.
149. Повести, сказки, притчи Древней Индии : пер. с пали и санскр. / сост., предисл. и примеч. А. Я. Сыркина. М.: Наука, 1964. - 229 с.
150. Пятигорский, А.М. Материалы по истории индийской философии / А.М. Пятигорский. - М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1962. - 250 с.
151. Радхакришнан, С. Индийская философия. Т.1: пер с англ. / С. Радхакришнан. – М.: «Миф», 1993. – 624 с.
152. Радхакришнан, С. Индийская философия. Т.2: пер с англ. / С. Радхакришнан. – М.: «Миф», 1993. – 732 с.

153. Рачков, П.А. Конец и бесконечность философии (концепции, их истоки и историко-смысловое значение) / П.А. Рачков // Вестник Московского университета. Серия 7, Философия. – 2001. – № 6. – С. 3-28.
154. Рерих, Ю.Н. Буддизм и культурное единство Азии / Ю.Н. Рерих. - М.: Международный Центр Рерихов, 2002. - 128 с.
155. Ринчендуб (Будон). История буддизма. Пер. с тибетск. Е.Е. Обермиллера / Ринчендуб (Будон). - СПб.: Евразия, 1999. - 336 с.
156. Розенберг, О.О. Труды по буддизму / О.О. Розенберг. - М.: Наука, 1991. - 294 с.
157. Розин В.М. Мистические и эзотерические учения и практики / В.М. Розин // Общественные науки и современность. - 1997. - № 4. -С. 44-51.
158. Рой, М. История индийской философии: Пер. с бенгальского / М. Рой. - М.: Изд-во иностр. лит., 1958. - 548 с.
159. Романенко, Ю.М. Онтология и метафизика как типы философского знания: автореф. дис. ... д-ра. филос. наук / Ю.М. Романенко. – СПб., 2000. – 37 с.
160. Рубинштейн, С. Л. Бытие и сознание. Человек и мир / С. Л. Рубинштейн. - СПб.: Питер, 2003. - 380 с.
161. Руднев, В. А. По историческим и культовым местам Индии / В. А. Руднев. - Л.: Наука, 1971.-160 с.
162. Рудой, В. И. Истоки идеологии индо-буддийской традиции / В.И. Рудой // Буддизм в переводах. Вып. 2. СПб.: Андреев и сыновья, 1993, с. 339 – 356.
163. Рудой, В.И. Классическая буддийская религиозно-философская мысль: Автореф. дис. на соиск. учен. степ, д-ра филос. наук: 09.00.03 / В.И. Рудой. - ЛГУ. Л., 1990.-28 с.
164. Рудой, В.И. Основы буддийского мировоззрения / В.И. Рудой, Е.П. Островская, А.Б. Островский и др. - М.: Наука, 1994. - 365 с.

165. Савруцкая, Е. П. Образ жизни и исторические формы общения / Е. П. Савруцкая. - Казань: Изд-во Казанского ун-та, 1989. - 262 с.
166. Самозванцев, А.М. Индия: религии, верования, обряды (древность и средневековье) / А.М. Самозванцев. - М.: Ин-т востоковедения, 2003. - 240 с.
167. Самозванцев А. М. Книга мудрецов Яджнавалкьи / А. М. Самозванцев. - М. : Вост. лит., 1994. - 376 с.
168. Сангхаракшита. Буддизм Основы пути / Сангхаракшита. - СПб.: Лань, 1998. - 168 с.
169. Сарва-даршана-самграха / Антология мировой философии: Древний Восток. Мн.: Харвест, М.: ООО «Издательство АСТ», 2001. – С.583-591.
170. Свасьян, К.А. Prooemium / К.А. Свасьян // Вопросы философии. – 2010. – № 2. – С. 3–12.
171. Синха, Н. К. История Индии / Н. К. Синха, К. И. Банерджи. - М.: Изд-во иностр. лит., 1954. - 440 с.
172. Собољникова, Е.Н. Специфика рационального в мистическом опыте: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01 / Е.Н. Собољникова. – Омск, 2000. – 147 с.
173. Солодка, Е.А. Конкретность философии: практический аспект: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01 / Е.А. Солодка. – Харьков, 1992. – 187 с.
174. Столович, Л.Н. Мудрость и знание / Л.Н. Столович // Вопросы философии. – 2003. – № 11. – С. 151-159.
175. Суворов, О.В. Разум и феномен «Я» / О.В. Суворов // Вопросы философии. – 2000. – № 4. – С. 130-137.
176. Социальная философия и философская антропология: тр. и исслед. - М.: ИФРАН, 1995.- 242 с.
177. Сравнительное изучение цивилизаций: хрестоматия / сост. Б. С. Ерасов. - М.: Аспект пресс, 1999. - 556 с.

178. Степанчук Ю.А. Основные понятия мистицизма: опыт философского исследования: дис.канд. философ. наук / Ю.А. Степанчук. - Москва: РУДН, 2003. - 155 с.
179. Степанянц, М.Т. Восточная философия. Вводный курс и избранные тексты / М.Т. Степанянц. - М.: «Восточная литература», 1997, - 503 стр.
180. Степанянц, М.Т. Логос на ладони. Заметки о духовной жизни индийцев / М.Т. Степанянц. - М.: Наука, 1971. - 142 с.
181. Судзуки, Д.Т. Мистицизм христианский и буддийский / Д.Т. Судзуки. - К.: София, 1996. - 288 с.
182. Сутры философии санкхьи. Изд. подгот. В.К. Шохин. – М.: Ладомир, 1997. – 364 с.
183. Сыркин, А.Я. Некоторые проблемы изучения упанишад / А.Я. Сыркин. - М.: Наука, 1971. - 290 с.
184. Сыродеева, А.А. Возможности малого / А.А. Сыродеева. – М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2012. – 136 с.
185. Тимошук, А. С. Ведийская культура: сущность и метаморфозы / А. С. Тимошук. – Владимир: Владим. юрид. ип-т., 2002. - 147 с.
186. Тимошук, А. С. Эстетика ведийской культуры / А. С. Тимошук. . – Владимир: Владим. юрид. ип-т., 2003.- 112 с.
187. Титлин, Л.И. Проблема существования субъекта (атмана – «самости», «души») как предмет полемики между буддистами и брахманистами: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / Л.И. Титлин. – Москва, 2012. – 26 с.
188. Ткачева, А. А. Детективы духа. Индийский мистицизм: что в нем есть и что в нем ищут / А. А. Ткачева. - М.: Знание, 1990. - 64 с.
189. Томас, П. Легенды, мифы и эпос Древней Индии / П.Томас. - СПб.: Евразия, 2000.- 352 с.
190. Томас, Э. Будда: истории и легенды / Э. Томас. - М.: Центрполиграф, 2003. - 348 с.

191. Томпсон, М. Восточная философия / М. Томпсон. - М.: ФАИР-ПРЕСС, 2000. - 384 с.
192. Торчинов, Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций / Е.А. Торчинов. – Спб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 304 с.
193. Торчинов, Е.А. Религии мира. Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния / Е.А. Торчинов. - Спб.: Петербургское Востоковедение, 2000. - 384 с.
194. Умасвати. Таттвартха-адхигама-сутра / Умасвати // Железнова Н.А. Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. – М.: Вост. Лит, 2005. – С. 300-308.
195. Упанишады в 3-х кн. Книга 1 / Перевод с санскрита, предисловие и комментарии А.Я. Сыркина. – М.: Наука, НИЦ «Ладомир», 1991. – 240с.
196. Упанишады в 3-х кн. Книга 2 / Перевод с санскрита, предисловие и комментарии А.Я. Сыркина. – М.: Наука, НИЦ «Ладомир», 1991. – 336с.
197. Упанишады в 3-х кн. Книга 3 / Перевод с санскрита, предисловие и комментарии А.Я. Сыркина. – М.: Наука, НИЦ «Ладомир», 1991. – 256с.
198. Фёрштайн, Г. Энциклопедия йоги / Г. Фёрштайн. - М.: ФАИР-Пресс, 2002. - 768 с.
199. Фриауф, В.А. Знание и реальность: типы онтологий и типы дискурса: дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.01 / В.А. Фриауф. – Саратов, 1993. – 345 с.
- 198 Фролов, И.Т. Философский словарь/ Под ред. Фролова И.Т. – М.: Республика, 2001.- 719с.
- 199 Хайек, Ф.А. фон. Претензии знания / Ф.А. фон Хайек // Вопросы философии. – 2003. – № 1. – С. 168-176.

- 200 Хоружий, С.С. Человек и его три дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта / С.С Хоружий // Вопросы философии. – 2003. – № 1. – С. 38-62.
- 201 Чаттерджи, С. Индийская философия / С. Чаттерджи, Д. Датта. – М.: Селена, 1994. - 416 с.
- 202 Чаттерджи, С. Сокровенная мудрость Индии / С. Чаттерджи. - М.: Сфера, 2001. - 221 с.
- 203 Чаттопадхья, Д. От санхьи до веданты. Индийская философия: даршаны, категории, история / Д. Чаттопадхья. - М.: Сфера, 2003. - 320 с.
- 204 Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир эпоха Просвещения / Редкол.: И. Т. Фролов и др.; сост. П. С. Гуревич. - М.: Политиздат, 1991. - 422 с.
- 205 Шанкара. Атма-Бодха, Вивека-Чудомани, Таттва-Бодха / Шанкара. - М.: Майя, 1992. - 187 с.
- 206 Шарль Маламуд. Испечь мир. Ритуал и мысль в древней Индии / Маламуд Шарль. - М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2005. – 573 с.
- 207 Шарма, Р. Ш. Древнеиндийское общество: пер. с англ. / Р. Ш. Шарма ; под ред. Г. М. Бонгард-Левина ; послесл. А. А. Вигасина. - М.: Прогресс, 1987.- 626 с.
- 208 Швейцер, А. Мировоззрение индийских мыслителей: мистика и этика: пер. с нем. / А. Швейцер. – М.: Алетейя, 2002. – 287 с.
- 209 Шейнман-Топштейн, С. Я. Платон и ведийская философия / С. Я. Шейнман-Топштейн. - М.: Наука, 1978. - 199 с.
- 210 Шелер, М. Положение человека в космосе / М. Шелер // Проблемы человека в западной философии. - М.: Прогресс, 1998. – С. 31-95.
- 211 Шопенгауэр, А. Собр. соч. в 5 т. Т. 1 / А. Шопенгауэр. – М.: «Московский клуб», 395 с.

- 212 Шохин, В. К. Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический период / В. К. Шохин. - М.: Наука, 1994. - 355 с.
- 213 Шохин, В.К. Индийская философия. Шраманский период (середина I тысячелетия до н.э.): Учеб. пособие / В.К. Шохин. – Спб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. – 423 с.
- 214 Шохин, В.К. Как из «индийской философии» сделать индийскую философию? / В.К. Шохин // Живая традиция. К 75-летию Индийского философского конгресса. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000. – С.114-134.
- 215 Шохин, В.К. Первые философы Индии. Учебное пособие / В.К. Шохин. – М.: Ладомир, 1997. – 302 с.
- 216 Шохин, В.К. Школы индийской философии: Период формирования (IV в. до н.э. – II в. н.э.) / В.К. Шохин. – М.: Восточная литература, 2004. – 415 с.
- 217 Щербатской, Ф.И. Концепция буддийской нирваны / Ф.И. Щербатской. Избранные труды по буддизму. – М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1988. – С. 199-262.
- 218 Щербатской, Ф.И. Центральная концепция буддизма и значение термина «дхарма» / Ф.И. Щербатской. Избранные труды по буддизму. – М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1988. – С. 112-198.
- 219 Элиаде, М. Йога. Свобода и бессмертие / М. Элиаде. - К.: София, 2000. - 400 с.
- 220 Эррикер, К. Буддизм / К. Эррикер. - М.: ФАИР-ПРЕСС, 1999. - 304 с.
- 221 Это человек: Антология / Сост., вступ. ст. П.С. Гуревича. – М.: Высш. шк., 1995. – 320 с.
- 222 Юдин, Б. Г. О человеке, его природе и его будущем / Б. Г. Юдин // Вопросы философии. - 2004. - № 2. - С. 16-28.

223 Юнг, К. Г. Различие между восточным и западным мышлением /
Карл Густав Юнг // Сознание и бессознательное : пер. с англ. : сборник.
- СПб., 1997. - С. 500-522.