

ПРЕДПОСЫЛКИ ИНДИВИДУАЛИЗМА (СТАТЬЯ ВТОРАЯ)

О.А. ДОНСКИХ

Новосибирский государственный университет
Новосибирский государственный технический университет
olegdonskikh@yandex.ru

OLEG DONSKIKH

Novosibirsk State University; Novosibirsk State Technical University (Russia)

THE EMERGENCE OF INDIVIDUALITY. PART TWO

ABSTRACT. This article discusses the question of how the personal element, which became the starting point of the movement toward individual thinking, manifested itself in the culture of ancient Israel and the culture of ancient India. The article attempts to describe the features of these cultures, which unlike the ancient Egyptian and Sumero-Akkadian, allowed to pass this way to the end. The process of formation of monotheism from the pre-state period to the great prophets is traced. It is noted that socio-political life, which determined with such force the status of man in a number of other Near Eastern cultures, in Israelite culture was subordinated to religious life, which otherwise determined the consciousness of man's status. In doing so, henotheism is gradually overcome. In the consciousness of the Israelite people the idea of complete dependence on God, who reveals himself through the prophets and establishes the requirement of a personal relationship to him, is established. At the same time, God, acting as a guarantor of justice, is revealed through the problem of theodicy, which can be posed only by a free personality. The movement of thought in ancient India turns out to be the opposite of what we see in ancient Israel: while the latter is affirmed through a long but persistent movement towards monotheism, Indian Brahmanism accepts the great diversity of divine reality and through the affirmation of its unity only multiplies the number of its components. The decisive period for the emergence of individual consciousness was the period of the Upanishads. At this time, the deepened comprehension of the texts of the Vedas leads to the fact that a philosophical knowledge is built over religious knowledge. The specificity of Indian consciousness is determined by the long period of its oral existence, when the sounding speech in ritual or in the process of meditation acquires the key importance in the realization of the unity of the world. Individual consciousness is manifested in the process of concentration, directed towards understanding rather than mere reproduction of ritual mantras. The practice of asceticism played a role here. Just like in some other cultures in India real authorship emerges in the Axial period as an important sign of awareness of individual creativity.

KEYWORDS: Ancient Israel, Ancient India, monotheism, Brahmanism, Upanishads, mantras, meditation, asceticism, authorship.

* Работа выполнена при поддержке РФФИ (The research is funded by the Russian Scientific Foundation) № 22-18-00025. <https://rscf.ru/project/22-18-00025/>.

Слушайте слово Господне, сыны Израилевы;

*ибо суд у Господа с жителями сей земли, потому
что нет ни истины, ни милосердия,
ни Богопознания на земле.*

Ос.4:1

*Ибо Я милости хочу, а не жертвы,
и Боговедения более, нежели всесожжений.*

Ос. 6:6

Индусы пришли к монизму существенно отличным от других стран путем. Монотеизм был достигнут в Египте посредством механического отождествления различных местных богов, в Палестине – запрещением других богов и жестокими гонениями на тех, кто им поклонялся, с целью возвеличения национального бога – Иеговы. В Индии пришли к монизму, хотя и не к монотеизму, по более философскому пути, проникнув сквозь покров множественности к лежащему в ее основе единству.

П. Дойссен

В предшествующей статье (ΣΧΟΛΗ 17.2, 703–735) мы исследовали предпосылки появления индивидуального сознания в египетской и шумеро-аккадской мысли в осевое время. Было показано, что как в Месопотамии, как и в древнем Египте культура (в первую очередь литература) достигла такого уровня, который позволял ей выражать любые идеи, занимая при этом разные рефлексивные позиции. Но самовыражение индивида было ограничено двумя аспектами: 1) сознанием абсолютной зависимости от богов, которые могли, если хотели, но не были обязаны открывать человеку его судьбу, и 2) жесткой связью каждого человека с его общественным положением. В то же время в Греции, Израиле, Индии, Иране и Китае индивидуальное сознание появляется, и отдельные мыслители уже не связаны в своем сознании ни с высшими силами, ни с социальным статусом. В данной статье мы обратимся к духовному опыту Израиля, Индии и Ирана и посмотрим, как получилось, что в этих культурах возникает названный феномен.

Литература Древнего Израиля в до-осевое время

Начнем с Израиля. С самого начала следует отметить, что тексты, которые мы сейчас знаем как «Ветхий Завет», складываются в 5–2 веках до н.э. в среде писцов, составлявших грамотную элиту. «Мы можем определить их среду как среду писцовой элиты, и именно она является ключом к истокам Библии. Более узко ее можно обозначить как цех писцов Второго храма, действовавший

в период между 500 и 200 гг. до н.э. Распространение книг, которые должны были составить Библию, связано с этим же институтом» (Karel van der Toorn 2007, 2.). Однако эти тексты появляются существенно раньше, по крайней мере на 4–5 веков, во времена расцвета израильского государства. В свою очередь, тексты рубежа второго и первого тысячелетий до н.э. содержат ссылки на более ранние письменные источники. К ним относятся поэтические тексты (по-видимому, победные песни) не дошедшей до нас «Книги праведного», на которые есть несколько ссылок в классических текстах Ветхого Завета, «Книга браней Господних» упомянутая в «Числах», а также песня Деборы, включенная в Книгу Судей. Ряд ссылок в Ветхом Завете свидетельствует о том, что существовали исторические книги, повествовавшие в летописной форме об истории Израиля и Иудеи (Vriezen, Van der Woude 2005, 3–8). То, что в письменном виде в Древнем Израиле циркулировали легенды о пророках, также не вызывает серьезных сомнений. В частности, повествования об Илие и Елисее, сохранившиеся в 3–4 Царств, по крайней мере частично заимствованы из такой литературы (Vriezen, Van der Woude 2005, 7). Так что можно достаточно уверенно говорить о письменной традиции, существовавшей примерно с середины второго тысячелетия до н.э. до появления государственности, о чем также свидетельствует появление письменных текстов на древне-ханаанском¹. А это, в свою очередь, говорит о том, что появляется группа чиновников-писцов достаточно высокого ранга, отвечавших за создание и сохранение разнообразных текстов – от экономических и исторических до литературных. Так что «литература Древнего Израиля была гораздо более обширной, чем та, которая сохранилась в еврейской Библии. Более того, само предположение, что литература, переданная в Библии, создавалась и пополнялась в основном иудейскими авторами, а также иерусалимскими учеными, жрецами и мудрецами, также может быть подвержена серьезному сомнению. Помимо Иерусалимского храма, период царей дает еще два таких центра древнеизраильской литературы, как государственные святилища в Северном царстве (Вефиль и Дан), где, без сомнения, на протяжении нескольких столетий создавалась литература. Если учесть, что литература создавалась еще и при царском дворе, а также в других местах, то можно представить себе истинные масштабы литературных сокровищ Древнего Израиля и то, что многое из этого не дошло до нас» (Vriezen, Van der Woude 2005, 7-8). Для нас важен факт наличия разнообразных текстов, демонстрирующих

¹ Образцы надписей на этом языке, в своем развитии приведших к появлению алфавитного письма, относятся к 1550–1450 гг. до н.э. (Rollston 2010, 12–13).

возможность смотреть на мир с разных позиций, т.е. осуществлять определенные виды рефлексии. Это было характерно также как для Месопотамии, так и для Египта.

Вопрос, на который мы пытаемся ответить в настоящей статье: что отличает литературу Древнего Израиля в аспекте возможного появления индивидуального сознания? Здесь мы неизбежно должны начать с монотеизма как наиболее яркого выражения специфики сознания израильского народа. Когда он появляется и как он меняет отношения между народом и Богом и, соответственно, как возникает место для отношений между Богом и отдельной личностью? Самая известная и точная формулировка монотеизма появляется у Второисаии (Ис 44, 45), а это – 6-й век до н.э. Наиболее ранние эпиграфические надписи и отдельные фрагменты ветхозаветных текстов, относящиеся ко времени до первого храма, показывают, что религия Израильского народа на своих ранних стадиях не была монотеистической. Исследования показывают, что «уникальный монотеизм Израиля, окончательно сформировавшийся после вавилонского плена, был спроецирован на жизнь Моисея и народа Израиля в качестве принятой нормы. Этот теологический взгляд был заимствован иудаизмом, христианством и исламом из раннего иудаизма периода Второго Храма» (Dijkstra 2001, 81). Монотеизм появляется на более поздней стадии развития, уже в эпоху Второго храма, а до этого есть свидетельства о том, что Яхве выступает как один из ряда богов, как глава пантеона богов, как бог своего народа (Rollston 2010, 71–72). Т.е. речь идет о генотеизме, который характеризует религию израильского народа на протяжении многих веков вплоть, видимо, до второго века до н.э. (Sérandour 2004, 33–45). Если принять такой взгляд, то строгий монотеизм возникает позже, чем устанавливаются индивидуальные отношения между Богом и отдельным человеком. Следовательно, причину такого отношения нужно искать в чем-то другом.

Мартин Нот пишет, что «в Давидов и особенно в Соломонов период в духовной жизни Израиля пробудились новые силы. Мы наблюдаем это прежде всего в сфере литературы... Только со времен Давида и Соломона нам известны письменные произведения, которые можно считать литературой в собственном смысле этого слова, так как они созданы в виду определенной, обдуманной композиции авторов-литераторов, в частности, речь идет об исторических трудах, о представлениях на основе череды событий» (Нот 2014, 247). Именно в этот период, и это для нас особенно важно, меняется отношение к Богу, что проявляется в характере и содержании текстов – Бог не вмешивается непосредственно в ход событий, а действуют люди, которых Бог ведет к определенной им и желаемой для людей цели. А изображается в данной

литературе не ход событий как таковой, а «понимание намерения Бога в происхождении» (Нот 2014, 249). М. Нот пишет о том, что момент, который принципиально отличает израильское отношение к институту царской власти от этого отношения в месопотамских империях и в Египте, – его историческое становление, а не от века существующий порядок. Поэтому, в частности, принадлежность к роду Давида приобретает особое значение. Нафан словами Господа говорит про Давида: «Но милости моей не отниму от него, как я отнял от Саула, которого я отверг пред лицом твоим» (2 Цар 7:15).

В результате социально-политическая жизнь, которая определяла с такой силой статус человека, принадлежавшего к месопотамской и египетской культурам, оказалась подчиненной жизни религиозной, т.е. зависимость от отношения к Богу превозмогала социальное положение. «Решающий шаг Израиля состоял в том, что справедливость была перемещена из социальной и политической в теологическую сферу и подчинена непосредственной воле Бога» (Ассман 2022, 104). Ян Ассман пишет: «Во время государственной фазы формула [«Яхве есть царь»] получает значение репрезентации. Царство Яхве проявляется в царстве земном. В периоды анти и субгосударственных фаз формула получает значение идентитарной теократии. Царство Яхве не допускает никакого земного царя подле себя» (Ассман 2022, 115–116). И тогда, именно в период государственности, когда отношения Бога и Израиля принимают политическую форму посредством заключения завета, возникает почва для гнева Божьего. Этот гнев является специфически политическим аффектом. ... Это – гнев судьи, вмешивающегося, чтобы спасти, и гнев правителя, настигающего отступившегося вассала. Идолопоклонство и угнетение вызывают этот гнев Божий, и оба они являются нарушениями завета, заключенного с Богом. Идолопоклонство значит измену в пользу иных господ и нарушение договорного характера завета, угнетение значит отречение от освобождающего закона и отступление от божественного законодательства» (Ассман 2022, 128-129).

Произошло то, что Ассман называет «сакрализацией этики», когда «справедливые мысли и поступки способствуют не только успехам и сплочению общества, но и Божьей близости» (Ассман 2022, 108). К этому времени, начиная со второй половины 9 века, уже формируется представление об Израиле как о родственной группе, о едином народе. «Концептуализация Израиля как родственной группы, проживающей к северу и югу от Иерусалима, – это та концепция, которую приписывали населению региона книжники, обслуживавшие правящую династию в Иерусалиме с ее постоянной потребностью в формировании политически и социально единой структуры под централизо-

ванным управлением» (Omer 2020, 82–83). Это происходит в несколько этапов: «(Этап 1) Традиции, лежащие в основе повествования о Сауле-Давиде, возможно, берут свое начало в конце 10 века, когда эти два одноименных персонажа, предположительно, были главами соперничавших между собой городов Гибеон/Гибей и Иерусалим. (Этап 2) Впервые эта совокупность традиций могла обрести четкие очертания в эпоху ранней монархии, в частности, при Асе Иудейском в начале 9 века. С этого времени данная тема стала частью династической самоконцепции Иуды (и Вениамина). (Этап 3) Вероятно, этот материал был записан после прекращения существования Северного царства в конце 8 века. Даже если предположить, что он был написан раньше, все равно можно предположить, что цезура 722 г. до н.э. оставила свои следы в материале. (Этап 4). С этого времени повествование о Сауле-Давиде стало основой для нескольких видов переработок: оно было расширено в «Повествовании о преемственности», включено в «Второзаконие» и частично переписано в «Хрониках» (Wolfgang 2020, 107).

Вызов Богопознания

Отношения с Богом переживаются в личной сфере, и это демонстрируется семейными метафорами – Бог выступает как муж и как отец израильского народа, говоря «обручу тебя Мне навек, и обручу тебя Мне в правде и суде, в благости и милосердии (Осия 2:19) и «Я любил его и из Египта вызвал сына Моего» (Осия 11:1). При этом первая метафора впервые встречается именно у Осии, и это (особенно если учесть содержание текста, когда Бог требует, чтобы пророк женился на блуднице) в значительной степени усиливает личный момент в отношениях Бога и представителей Его народа. Ради спасения своего народа Бог готов разрушить даже созданное этим народом государство – «Бог уничтожает в первую очередь не Израиль как таковой (который сам себя уничтожает), а созданные им институты и обычаи, ставшие орудием неверности и несправедности» (Ward 1969, 406). Таким образом, *личное отношение к Богу превосходит любые социальные позиции*, и это коренным образом отличается от того, что мы имеем в египетской культуре с ее ориентацией на социальный статус. В то же время Осия обращается не к отдельным людям, но именно к народу в целом². Но услышать это и осознать должен каждый индивидуально.

У Амоса звучит тот же мотив, что и у Осии: главное – это следовать божественной правде, и тогда народ будет спасен. Единственная опора надежды – это Бог. «Ищите добра, а не зла, чтобы вам остаться в живых, – и тогда Господь

² См. напр., Emerson 1984, 134, 155.

Бог Саваоф будет с вами, как вы говорите. Возненавидьте зло и возлюбите добро, и восстановите у ворот правосудие; может быть, Господь Бог Саваоф помилует остаток Иосифов. ... Пусть, как вода, течет суд, и правда – как сильный поток! (Амос 5: 14 – 15, 24)³. Та же тема «правды» (в значении «справедливого суда Божия»⁴) занимает значительное место в пророчествах великих пророков, в частности Исаяи – «Тот, кто ходит в правде и говорит истину; кто презирает корысть от притеснения, удерживает руки свои от взяток, затыкает уши свои, чтобы не слышать о кровопролитии, и закрывает глаза свои, чтобы не видеть зла; тот будет обитать на высотах; убежище его – неприступные скалы; хлеб будет дан ему; вода у него не иссякнет (Ис 33: 15, 16). Это обращение к отдельному человеку предполагает ответственность как человека по отношению к Богу, так и Бога по отношению к человеку. И это отличает данные тексты от более ранней ситуации, когда при заключении Завета ответственное отношение устанавливалось между Богом и народом.

У Амоса появляется еще один момент, который в конечном итоге приводит к преодолению генотеизма и формированию веры в единого Бога – универсализм Яхве. «Не таковы ли, как сыны Ефиоплян, и вы для Меня, сыны Израилевы? – говорит Господь. Не Я ли вывел Израиля из земли Египетской и Филистимлян – из Кафтора, и Арамлян – из Кира?» (Амос 9:7). Коллинз пишет, что «здесь Амос как бы стирает всякое различие между историей Израиля и историей других народов. Должны ли мы сделать вывод о том, что никакого различия никогда не было, или просто о том, что это различие больше не актуально? Я полагаю, что последний вывод более прост. Яхве действовал в истории нескольких народов, но Амос вряд ли мог утверждать, что он «знал» их в смысле открывал им Себя» (Collins 1974, 126). Можно согласиться с Коллинзом: Амос в первую очередь подчеркивает ту мысль, что избрание не дает Израилю некоего безусловного статуса, гарантирующего спасение. Спасение – это дар, который дается лишь в ответ на безусловное послушание. В любом случае, нельзя не отметить момент, что наряду с обращением к индивиду как части определенного народа появляется и универсализм, который в конечном итоге приводит к представлению о человечестве. «Если традиция утверждала, что Бог избрал Израиль в качестве инструмента для

³ По поводу принадлежности всего текста книги Амосу существует серьезная полемика, однако все авторы сходятся во мнении, что Амосу принадлежит идея о том, что лишь вера в Яхве может спасти народ и что отношение к Яхве должно строиться на правде и справедливости (см. Thompson 1992, 71–76).

⁴ В этом значении словосочетание «правда Божия» используется и в псалмах (см. Бирюлина 2007).

реализации своего божественного замысла о мире, то, по-видимому, он отказался от своего первоначального плана в 8–71 вв. до н.э. Если же традиция просто утверждала, что Бог поставил перед Израилем выбор и накажет или благословит его в соответствии с его выбором, то мы действительно можем утверждать, что традиция не была нарушена» (Collins 1974, 127). Итак, в сознании израильского народа утверждается мысль о полной зависимости от Бога, который открывает себя через пророков и устанавливает требование личного отношения к нему, и это отношение гарантирует спасение. Здесь исчезает тот абсолютный произвол, который характерен для отношений египтян и представителей аккадской культуры и их личных богов. Думается, что это ощущение зависимости от своего Бога усилилась во время пленения, поскольку в новой ситуации социальная структура оказалась заведомо чуждой. Так, «ассирийское и вавилонское вторжения в Израиль и Иудею привели к столь серьезной ломке социальной организации этих сообществ, что это привело к усилению чувства индивидуализма» (Hernández 2022, 18). Не случайно, что именно в период вавилонского плена выдвигается идея индивидуальной ответственности (Иез. 18:7, 16; Ис. 58: 6,10). В то же время комментаторы в основном согласны с тем, что «Ис. 56–66 предполагает наличие глубоко конфликтной ситуации, нуждающейся именно во внутриобщинном исцелении» (Gray 2006, 86). Тем самым, как и в других древних обществах, обращение к индивиду в любом случае предполагает первичность общины.

Индивидуальная ответственность и проблема теодицеи

Теперь мы можем перейти к анализу второй причины, по которой египетская и аккадская культуры не приходят к индивидуальному сознанию – полной зависимости от прихоти богов, в том числе личных, – то отношения между Богом и любым представителем избранного народа были иными. Бог ставит эти отношения в зависимость от степени богопознания, т.е. *человек может благодаря своему стремлению к познанию правды Бога о мире и о человеке повлиять на свою судьбу*. Эти идеи уже в полной мере выражены в книге Исаяи и в книге Иова. Долгое время существовало мнение, которое устанавливало зависимость Иова от Исаяи, однако ряд авторов предполагают что либо эти тексты складывались независимо друг от друга, либо Исаяя опирается на книгу Иова (Pfeiffer 1927). В любом случае, как было замечено выше, только взаимответственность Бога и человека демонстрирует проявление индивидуального сознания. Подобное можно встретить и у другого великого пророка – у Иеремии, когда он говорит: «Наказывай меня, Господи, но по правде, не во гневе Твоем, чтобы не умалить меня» (Иер 10:24). Эти слова можно вполне поставить эпиграфом к книге Иова.

В восточной литературе, в частности, в так называемой «литературе мудрости» включая египетскую, аккадскую и израильскую, обсуждается исключительно важный мотив общественной несправедливости, которая проявляется в страданиях невинных и благоденствии неправедных. Этот мотив выводит нас на проблему теодицеи, сформулированную и исследованную Лейбницем в рамках христианского сознания, но имеющую принципиальное значение и для древних цивилизаций.

В постановке проблемы теодицеи обсуждаются три ключевые понятия – справедливость, зло и свобода, которые пересекаются, когда речь идет о Боге и человеке в отношении ко злу. В формулировке Лейбница это выглядит так: «Все связанные с этим затруднения можно разделить на два класса. Одни возникают из человеческой свободы, которая представляется несовместимой с природой Бога; и тем не менее свобода мыслится необходимой, чтобы человек мог быть признан виновным и наказуемым. Другие касаются действий Бога, которые, по видимости, слишком способствуют злу, хотя человек свободен и со своей стороны тоже принимает в этом участие. А подобное управление представляется противоположным благости, святости и справедливости Бога, ...» (Лейбниц 2020, 71). Тем самым очевидно, что лишь свободный человек, т.е. субъект морального действия, может поставить вопрос о вине Бога, но в этом случае он так или иначе ставит себя в определенном отношении на уровень Бога по признаку свободы мысли⁵.

Говоря о рождении индивидуальности, нельзя не отметить исключительную важность самого факта появления возможности диалога между Богом и человеком, который наиболее ярко выражен в книге Иова при обсуждении

⁵ Разные варианты определения теодицеи дает, например, со ссылкой на Роналда М. Грина Карл Йохан Илман в своем очерке «Теодицея книги Иова» с оговоркой, что хотя обычно теодицея обсуждается в связи с монотеистическими представлениями, но это не является обязательным условием для теодицеи: «(1) Теодицея свободной воли, которая считает способность человека свободно принимать решения выбирая между добром и злом в соответствии со всеми принципиальными критериями; (2) просветительская теодицея, согласно которой страдания играют воспитательную роль в жизни людей; (3) эсхатологическая (или возмездная) теодицея, откладывающая воздаяние до эсхатона; (4) теодицея отсрочки: тайна страдания, которая отказывается от объяснений в пользу заявления о том, что справедливость Бога в чем-то отличается от справедливости человека; и (5) теодицея общения, которая еще больше откладывает вынесение решения, но утешается общением между верующими и представлением о том, что Бог страдает вместе с людьми» (Илман 2003, 302). Для нас же в первую очередь важны аспекты теодицеи, связанные с понятием свободы личности как условия индивидуализма.

проблемы божественной справедливости. И, кроме того, здесь в полной мере звучит мотив теодицеи, который придает ситуации новый смысл. Парадокс этой ситуации состоит в том, что сознание какой бы то ни было сопоставимости, соразмерности человека и Бога при осознании Бога как единого творца и правителя неба и земли немедленно означает осознание абсолютной несоразмерности человека и Бога. (Пфейффер показывает, что в книге Иова можно наблюдать смещение от Бога силы к Богу милости и справедливости, тогда как у Исаяи эти две стороны божественной сущности слиты в образе единого Бога (Pfeiffer 1927, 206)). Проблема справедливости, как им связанная с ней проблема зла была поставлена еще в книгах мудрости в египетской и аккадской литературе, однако в случае с Иовом мы наблюдаем серьезный сдвиг в понимании этой проблемы.

В египетской литературной традиции Антонио Лоприено обнаруживает четыре наиболее характерных позиции в отношениях человека и бога: «В первом случае бог-создатель, «Владыка всего», утверждает, что он не несет никакой ответственности за существование зла, которое объясняется исключительно человеческими ошибками. Мудрец Ипувер в своих сетованиях косвенно соглашается с этой теорией, но тем не менее обвиняет «бога» в том, что он пренебрегает своими обязанностями распорядителя человечества, якобы позволяя злу оставаться безнаказанным, а самим «богам» – участвовать в этом. Синухе, литературный герой бегства за границу, которое в современном ему египетском мировоззрении равносильно преступлению, возлагает ответственность за злодеяния на непостижимый замысел бога, в котором он видит себя в некотором роде predetermined жертвой. Наконец, предполагаемый отец (и наставник) царя Мерикара отстаивает оптимистический взгляд на взаимоотношения между богом и его творениями и утверждает не только то, что зло – какого бы происхождения оно ни было – неизменно наказывается, но и утверждает, что человеку дана «магия» ... для защиты от его опасных проявлений, подразумевая, по крайней мере, что в его распоряжении есть все необходимое для устранения беспорядка, вызванного вмешательством зла в мир» (Loprieno 2003, 30). Таким образом, общая тенденция осознания отношений между богом (богами) и человеком состоит в том, что «постепенно смещается фокус теодицеи с космических и политических аспектов дихотомии между добром и злом, которая в конечном счете коренится в самом акте божественного творения, к проблемам индивидуального опыта зла, измеряемого на фоне надлежащего религиозного поведения» (Loprieno 2003, 56). Тем не менее, общее понимание отношений не выходит на уровень диалога, поскольку любое решение проблемы определяется исключительно самим богом, дающим человеку магию для защиты от зла.

То же наблюдается и в аккадской литературе: речь идет «об обоснованности модели возмездия и подразумеваемого ею представления о божественном. Согласно распространенной в наше время концепции, сосуществование моральной целостности и страдания исключает божественное провидение или вообще существование Бога; по мнению древних, незаслуженное страдание ставило под сомнение обоснованность предпосылок, лежащих в основе доктрины возмездия.» (Karel van der Toorn 2003, 59). В наиболее древнем тексте 17 века до н.э. «Человек и его бог» человек не сомневается в божественной справедливости и, вопрошая бога, лишь сетует на то, что не знает, за что ему послано страдание. Если же обратиться к «Вавилонской теодицее», то можно согласиться с Карлом ван дер Торном, что уже само диалогическое ее построение позволяет более свободно осуществлять критическую рефлексию. В конечном итоге акцент делается на «неведении человеком планов и целей богов. Теодицея представляет дело так, что незнание является следствием божественной трансцендентности. Небеса и подземный мир, обычные места обитания богов, недоступны для человека, но они также непостижимы его уму. Боги, с этой точки зрения, удалены от человека не только физически, но и интеллектуально» (Karel van der Toorn 2003, 73). Новым в этой теодицее автор считает мотив сущностной непредсказуемости богов, тогда как в более ранние времена боги мыслились как подобные людям. Заканчивается она просьбой о милости: «Боги, что бросили меня, да подадут [мне] помощь. Богиня, что [бежала], да возымеет милость. Пастырь, солнце людей, как бог, упасет [человеков!]» (Вавилонская теодицея). Причем весьма вероятно, что под «пастырем» понимается царь, и тогда теодицея приобретает дополнительный социальный контекст. Таким образом, мы видим индивидуальное вопрошание о справедливости и рефлексию над общественным устройством, допускающим ситуацию страдания праведных и торжества неправедных. Эта ситуация осознана и сформулирована, но здесь еще нет выхода на достоинство человека, способного оспорить творимую по отношению к нему несправедливость.

Важно отметить, что в любом случае, даже в случае обвинения бога в неправде или наличия магии, в египетской или аккадской мысли человек не является активным субъектом в отношениях с богами и не может отстаивать свою позицию. Он может лишь принимать ее и пытаться объяснить ее для себя.

В библейской традиции проблема зла обсуждается весьма широко еще до книги Иова. Очень ярко это представлено в «псалмах мудрости»: «И вот, эти нечестивые благоденствуют в веке сем, умножают богатство. [И я сказал:] так

не напрасно ли я очищал сердце мое и омывал в невинности руки мои, и подвергал себя ранам всякий день и обличениям всякое утро? (Пс 72: 12–14). И, тем не менее, поэт делает вывод о том, что нечестивые не обретут славу Божию, и необходимо приближать себя к Богу – «Ибо вот, удаляющие себя от Тебя гибнут; Ты истребляешь всякого отступающего от Тебя. А мне благо приближаться к Богу! На Господа Бога я возложил упование мое, чтобы возвещать все дела Твои (Пс. 72: 27–28). Но на уровень Иова авторы псалмов все же не выходят, и «самое глубокое выражение экзистенциального измерения страдания в Псалтири все же не нашло своего выражения» (Lindström 2003, 302). Итак, в «Книге Иова» появляется то, что относится к экзистенциальному измерению в отношениях Бога и человека. Здесь нужно заметить, что в тексте представлены два разных образа великого страдальца – образ Пролога и Эпилога, и образ человека, который возвысился над сугубо рациональным пониманием Бога у остальных. «Первый» Иов – это «праведник, человек, который подвергается суровым испытаниям, но, несмотря ни на что, не произносит ни одного слова критики в адрес Бога» (Шман 2003, 313). Именно за это он и вознагражден. «Второй Иов в диалоге с друзьями задает ряд вопросов о справедливости управления миром и об отношении Бога к его творению, которые выводят его на другой уровень рефлексии над собой и миром, управляемым Богом-творцом. «Иов из Пролога/Эпилога и Иов из диалога совершенно по-разному относятся к Богу. Один выражает мнение, что Бог имеет право делать со своим творением все, что ему заблагорассудится, другой подвергает Бога резкой критике именно за то, что Бог делает со своим творением все, что ему угодно. Та гармония, которая существует между Иовом и Богом в прологе и эпилоге, в диалоге исчезает» (Шман 2003, 314). Разница между Иовом и его собеседниками в том, что, по их мнению, действия Бога человеку понять невозможно, они находятся за пределами добра и зла. Иов же считает, что подобное непонимание недостойно ни человека, ни его создателя. «Первый» Иов вполне сходен с праведными страдальцами египетских и аккадских книг мудрости, тогда как «второй» приобретает новое качество, которое можно обозначить как *человеческое достоинство*. Это означает 1) сознание внутренней свободы и 2) право на ее защиту от произвола, даже если этот произвол исходит от Бога. Таким образом, здесь устанавливается экзистенциальная связь между человеком и Богом, где человек становится субъектом, а не объектом взаимодействия.

Таким образом, здесь уже можно говорить об индивидуализме, который позже находит свое выражение в христианстве и, может быть, наиболее рез-

кое выражение которого можно найти в «Путешествии пилигрима в грядущий мир»⁶ Дж. Буньяна, где герой, удрученный проблемой спасения, ощутив экзистенциальное одиночество, бросает все, убегает из семьи, лишь бы обеспечить себе будущую жизнь.

В связи с фигурой Иова нужно иметь в виду еще один принципиально важный момент: если в предшествующей традиции в особые отношения с Богом вступали герои и пророки, которые получали особую власть от Бога для определенных Богом целей, то в случае с Иовом ситуация другая – он лишь отстаивает свое благочестие. Он не наделен никакой особой сверхъестественной силой, не считая собственной силы духа. Поэтому его отношения с Богом не опираются на избранность, как это было, например, в случае с Моисеем. Силу спорить с Богом Иов находит только в себе. Именно это он ощущает как свое достоинство, как право быть личностью.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что в сознании израильского народа произошел важный сдвиг, когда принадлежность к государству, фиксированное общественное положение потеряли свою значимость. Соответственно, более важное значение приобрели отношения с Богом (национальным (монолатрия) или абсолютно единственным не имеет в данном случае принципиального значения). Это в известном смысле приблизило людей к Богу и при дальнейшем развитии в период пленения и строительства Второго храма привело к рождению индивидуального сознания, проявляющегося в сознании человеческого достоинства.

Этапы религиозной мысли в Древней Индии

В известном смысле движение мысли в Древней Индии оказывается противоположным тому, что мы видим в Древнем Израиле: если второй утверждается через длительное, но упорное движение к монотеизму, то индийский брахманизм принимает огромное многообразие божественной реальности и через утверждение ее единства только умножает количество ее составляющих. Колоссальная сложность восприятия ведических текстов состоит не в последнюю очередь в том, что образы-понятия перетекают одно в другое, в единстве просвечивает множество, а во множестве отсвечивает единство. И это существенно другая логика развития религиозно-общественной мысли.

⁶ В русском переводе «Путешествие пилигрима в небесную страну». Начало книги А.С. Пушкин представил в известном стихотворении 1835 года «Странник» – «Однажды странствуя среди долины дикой...»

Наш анализ ориентируется на изменение характера отношений человека с высшими силами, определяемых его положением в обществе и государстве. Если это положение позволяет человеку отстаивать свое личное достоинство и осознавать важнейшие концепты, которые формируют его личные отношения с божественным началом (как это произошло с иудеями), то можно говорить о возникновении индивидуализма. Посмотрим, как это происходило в Индии.

В истории общества и, соответственно, религиозной мысли Древней Индии фиксируется несколько этапов. Культура Индской (Хараппской) цивилизации, существовавшей с середины третьего тысячелетия до н.э. переживает упадок в первой половине второго тысячелетия до н.э., на что указывает уход жителей из городских поселений в сельскую местность. (В данной статье нет смысла вдаваться в споры по поводу происхождения ведийских текстов, ставших важнейшим центром религиозной жизни индийских обществ, начиная с середины второго тысячелетия до н.э.⁷) Мы примем, что наиболее правдоподобное предположение делает Уолтер С. Фэрсервис: «Ранний период указывает на то, что черты, которые регулярно приписываются ранней ведической культуре, вероятно, уже были под рукой и действительно были разработаны в Западной Индии до прибытия арийцев, описанных в Ригведе. Таким образом, археологические исследования позволяют предположить, что создание ранней ведической культуры на самом деле было интеграцией между хараппским культурным стилем и пришельцами, которые поклонялись Индре, но нашли в Западной Индии *ritu*, которая объединила скотоводство с земледелием, что позволило построить ведическое государство» (Fairervis 1997, 67).

В любом случае нельзя отрицать тот факт, что религиозные представления, содержащиеся в Ригведе, говорят о том, что их создатели вели кочевую жизнь. Они считали, что вселенная подчиняется определенному порядку. Р.Н. Дандекар утверждает: «Арии осознали – и это осознание стало эпохальным в развитии человеческой мысли, – что вселенная или природа со всей ее огромностью не есть нечто неуправляемое и беспорядочное, а подчиняется

⁷ Эти споры подробно и тщательно анализируются в книге Эдвина Брайента (Bryant 2001), который приводит в своей книге аргументы как сторонников теории арийского происхождения религии, представленной в Ведах, так и аргументы сторонников идеи, что Веда были созданы в рамках цивилизации долины Инда. Решающим аргументом в пользу той или иной позиции могла бы стать расшифровка хараппских текстов (либо это индоевропейский язык, либо нет), но пока это сделать не удается.

какому-то определенному закону. Другими словами, вселенная не хаос, а космос. Представления о таком космическом законе (*рита* вед и *аша* Авесты) и охранителе этого закона (космический маг Асура Варуна и соответственно Ахура Мазда) – арийские по происхождению – составляют значительную часть основного содержания той мифологии, которую унаследовали и древневедийские, и древнеиранские арии» (Дандекар 2002, 31). Эти представления, являющиеся содержанием ведических гимнов, с началом оседлости перестают быть принадлежностью общины и становятся принадлежностью определенных родов ведийских поэтов. Эти позже обожествленные поэты-риши осуществили первую рефлексию, упорядочив форму и содержание ведических текстов.

После «битвы десяти царей», состоявшейся в 14 веке до н.э. начинается формирование ведийского культа жертвоприношений, «который постепенно вытеснил идеи космической религии, религии героя и проч. ... древние культовые обряды были преобразованы в своего рода систему жреческой власти» (Дандекар 2002, 37). Складывается литературный свод, который включает, кроме Ригведы и Атхарваведы еще и Самаведу и Яджурведу и брахманы (вместе составляющих самхиты). Это третий период в истории ведийской литературы, который в известном смысле является второй рефлексией по отношению к самхитам.

Особенностью, которая существенно затрудняет анализ этапов движения индийской мысли, является анти-историзм индийской интеллектуальной традиции. «Поскольку весь материал, как уже говорилось, представляет для нас лишь строительный камень для истории индийской философии, но сам по себе далек от какой-либо самой истории. Кроме того, развитие в широком масштабе с его организацией и внутренними связями, не может быть прослежено» (Frauwallner 1973, 5). Тем не менее, можно говорить о том, что в этом многоветвистом и содержательно переплетенном движении мысли определенные шаги могут быть зафиксированы достаточно уверенно.

Для нас достаточно отметить тот факт, что ведические ритуалы складывались поэтапно и, по-видимому, в зависимости от регионов продвижения ведической культуры. Приход в Пенджаб ознаменовался «переходом от спонтанной поэзии, направленной на то, чтобы впечатлить богов, к использованию уже известных текстов в практиках Яджурведы» (Falk 1997, 87). Т.е. постепенно более творческое начало уступает место рациональной организации ритуала. И этот уже этап связан с упанишадами, которые появляются сначала как отдельные разделы брахман, а потом и в качестве самостоятельных текстов.

Упанишады как реакция на рациональную организацию ритуала

С точки зрения становления индивидуалистического мышления именно упанишады явились результатом реакции группы мыслителей на ригоризм брахман и безусловное принятие духовного и, главное, ритуально-практического господства брахманов-риши. «Позиция безропотного принятия постепенно уступила место вопрошанию. Было поднято знамя свободомыслия, поощрялось желание людей думать и задавать вопросы» (Дандекар 2002, 40). Принимая эту ситуацию как данность, необходимо понять, как изменилось положение мыслящего человека в обществе и что позволило ему выйти на такой высокий уровень рефлексии по отношению к духовному миру, представленному в самхитах, что явилось стимулом к вопрошанию. Почему это произошло? Чем был инспирирован процесс движения к индивидуализму?

Для ответа на этот вопрос, по-видимому, недостаточно указания на то, что предшествующая слишком упорядоченная и фиксированная религиозная практика, ориентированная на исключительно точное следование ритуалам, приводила к утрате живого религиозного чувства (хотя и важность этого никак нельзя отрицать). Это остро ощущали отдельные представители из среды брахманов. «Возникновение антибрахманистских течений стало возможным благодаря альтернативности (прямо выразившейся в дискуссиях) в самой брахманистской культуре, когда ситуация плюрализма вышла за ее рамки, а деятельность первых философов-брахманистов – благодаря уже этой новой альтернативности, порожденной на сей раз древнеиндийскими “диссидентами”, которые вызвали попытку ответа на нее, не выходя за рамки традиционализма» (Шохин 1994, 67). Очевидно, что обострилась борьба за влияние внутри жреческой среды.

Джемисон и Витцель указывают на то, что первым, кто подчеркивает значение индивидуального выбора между добром и злом для определения судьбы отдельного человека на страшном суде, был Зороастр. При этом они не исключают определенного влияния идей зороастризма на индийских брахманов, учитывая миграцию саков. В начале 6 века до н.э. в Северо-Западной Индии (в королевствах Косала и Видеха) происходило смешение племен и соответствующих культур – «В этом районе происходило смешение местного народа мунда, более древних восточно-индоарийских поселенцев и различных иммигрантов; здесь также наблюдалось смешение более древней, пара-ведической индоарийской религии Востока с ортодоксальностью и ортопраксией новой иммиграции миссионеров Куру-Панкалы и браминов с запада, прибывших по приглашению таких царей, как Махокосала и Джанака из Видехи... Это место и время стали идеальной средой для встречи идей и развития новых концепций. Подобно тому, как распад старого племенного

общества Ригведы привел к поразительным изменениям в развитии ритуала и появлению брахманической донаучной науки гомологий, новое стратифицированное и частично аристократическое, частично олигархическое общество ... оказывается свидетелем появления многих идей, типичных для упанишад» (Jamison & Witzel 1992, 79). В этом регионе появляется и Яджурведа, жестко фиксирующая способы проведения ритуальных жертвоприношений, поскольку была необходимость защиты своей религиозной практики от множества влияний.

Конечно, большинство населения в это время, как и раньше, продолжало жизнь небольших сплоченных общин, которые сложились при переходе от полукочевого к сельскому образу жизни. Им было присуще то коллективистское сознание, которое в принципе исключало появление индивидуального начала. Даже когда города начали появляться в 6 веке до н.э. и стали играть все большую роль в качестве центров управления и торговли, сельская этика сохранилась и даже укрепилась с утверждением кастовой системы» (Scharfe 2002, 5). А «сельская этика» – это, безусловно, этика общинная, коллективистская. Священные тексты *шрути* были им принципиально недоступны. Ни о каком выражении индивидуальных мнений здесь говорить не приходится. Ситуация же с тремя высшими варнами была иной, поскольку их представители получали образование и приобретали привычку к интеллектуальной работе.

В любом случае, что важно с точки зрения движения к индивидуализму, – смешение культур приводило к появлению возможности выражения разнообразных мнений, которые могли существенно расходиться со сложившейся традицией. В этот период складываются тексты упанишад. Как пишет В.Г. Эрман: «Главное отличие в содержании Упанишад от Брахман заключается в том, что Упанишад посвящены уже в основном не толкованию внешней обрядности, но отвлеченным от нее и более глубоким проблемам мироздания и человеческого бытия. Магия и мистика Брахман сменяются здесь началами подлинно философской мысли» (Эрман 1980, 171). Предположительно в это время появляется индивидуальное авторство и свободная рефлексивная позиция в отношении самхит и, соответственно, ритуальной практики, зафиксированной в первую очередь в Яджурведе. Возникает ситуация, при которой отдельные мыслители, не получая прямого ответа в постоянно воспроизводимых текстах, пытаются самостоятельно находить эти ответы.

Центром духовной жизни явились Веды, которые стали ключевым предметом в системе образования. «Обязанностью каждого “дваждырожденного”, то есть представителя трех высших слоев общества, было продолжение традиции *ариев*, и, в особенности, браминов – преподавать “то, что дошло до нас”

(*āgama*), как звено этой “передачи” (*sampradāyd*) священных текстов и обычаев. ... Усвоение этой традиции шло по определенному плану, который отражен в ведических, буддийских и индуистских текстах. Яджнавалкья сказал своей жене Майтрейе: “моё Я, дорогая, должно быть увидено, услышано, рассмотрено и подвергнуто медитации”. Эти слова фактически определяют восхождение по интеллектуальным ступеням: “Видение может относиться к видению *риши*, слушание – к словам учителя или традиции в целом, рассмотрение включает рациональное освоение в собственном сознании и в обсуждении с другими, медитация – интеллектуальное и эмоциональное усвоение” (Scharfe 2002, 6)». Таким образом, к этому времени уже сложилась вполне определенная система образования. Она ориентировалась на изучение ведических текстов плюс некоторые дополнительные дисциплины. Так, в возможно самой ранней из упанишад, «Чхандогья Упанишаде», учитель просит Нараду перечислить то, что он знает, чтобы сказать ему то, что есть сверх этого. И Нарада отвечает: «Почтенный, я знаю *Ригведу*, *Яджурведу*, *Самаведу*, *Атхарвану* – четвертую [веду], *итихасу* и *пураны* – пятую, веду вед, правила почитания предков, науку чисел, искусство предсказаний, хронологию, логику, правила поведения, этимологию, науку о священном знании, науку о демонах, военную науку, астрономию, науку о змеях и низших божествах. Вот что, почтенный, я знаю» (Чхандогья Упанишада 1991, 119). Но, перечислив все это, Нарада говорит, что знает во всем этом лишь слова, лишь имена, и не знает Атмана. Тогда учитель говорит ему, что речь – большее, чем имя, разум – большее, чем речь, воля – большее, чем разум, и т.д., счастье в бесконечности – «Где не видят ничего другого, не слышат ничего другого, не познают ничего другого – это бесконечное ... Это [бесконечное] – внизу, оно наверху, оно позади, оно спереди, оно справа, оно слева, оно – весь этот [мир]. А теперь наставление о самом себе: я внизу, я наверху, я позади, я спереди, я справа, я слева, я – весь этот [мир]» (Чхандогья Упанишада 1991, 119). Это и есть Атман (всеобщее сознание и мн. др.)

Джемисон и Витцель обращают внимание на то, что возникает сознание некоей неопределенности: «Ранние Упанишады с их диалоговой формой, печатью личности учителя, вопросами и признаниями невинности – или претензий на знание – со стороны учеников, кажется, вновь вносят некоторую неопределенность в поздние тексты Ригведы, дают ощущение, что идеи действительно являются спекуляциями, различными попытками сформулировать решения реальных проблем» (Jamison & Witzel 1992, 75–76). Появляется индивидуальный поиск, хотя его и довольно трудно четко зафиксировать, поскольку сами средневедические тексты ориентированы

исключительно на ритуал. Джемисон и Витцель, анализируя проблески индивидуально-личного поиска, отмечают, что признаки личного религиозного опыта в этих текстах встречаются очень редко. Это лишь выражение определенных личных желаний, ориентация на некоторые личные цели, где выполнение ритуала имеет вспомогательную роль, жрец также может тайно менять часть ритуала при завершении жертвоприношения. Они также подчеркивают, что вроде бы очевидные «личные» черты упанишад во многих случаях могут быть интерпретированы как литературные приемы, используемые для того, чтобы обозначить определенную точку зрения (Jamison & Witzel 1992, 82).

При этом, наряду с сознанием неопределенности необходимо отметить и моменты рефлексии, когда в упанишадах описывается мышление о процессе мышления. В той же «Чхандогья-упанишаде» мы встречаем следующий текст: «Поистине, когда мыслят, то познают. Не мысля, не познают, – лишь мысля, познают. Но следует стремиться к постижению именно мысли». – «Почтенный, я стремлюсь к постижению мысли» (Чхандогья Упанишада 1991, 128). А в «Мундака-упанишаде» встречается различение высшего и низшего знания, где низшее – это знание вед и веданг, а высшее знание – «невидимое, неосязаемое, не имеющее ни рода, ни варны, ни зрения, ни слуха, ни рук, ни ног, вечное, всепроникающее, вездесущее, тончайшее – все это есть непреходящее, в коем мудрецы видят источник [всех] существ» (Древнеиндийская философия 1972, 239). Получается, что углубленное осмысление текстов вед приводит к *рефлексивному знанию* другого уровня. Над религиозным знанием надстраивается отличное от него, философское.

В любом случае, важно отметить простой, но принципиальный факт: известная свобода мысли привела к тому, что параллельно ритуалу возникают как новые практики, включающие уход от мира, так и новые тексты, в которых осмысливается прежняя религиозно-литературная традиция. «...Упор, который наставники эпохи упанишад делали на абстрактные метафизические рассуждения и идеал отречения, привел к полнейшему пренебрежению практической стороной духовной жизни народа. Другими словами, упанишады дали людям немного философии, но не религию» (Дандекар 2002, 41). Подобную оценку появления философии дает и В.К. Шохин: «Первые опыты, с которых начинается реальная индийская философия, можно отнести на основании источников, коими мы к настоящему времени располагаем, приблизительно к рубежу VI—V вв. до н.э. – раннешраманскому периоду» (Шохин 1994, 32).

Теперь необходимо понять, что в ритуальной практике заставляло жрецов менять традиционные задачи или наполнять существующие новым содержанием.

Во-первых, проведение ритуала требовало определенного психического состояния. Так, при приготовлении к ритуалу Агникаяна следуют длинные заклинания, обращенные к богу солнца Савите⁸:

1. *В начале, овладев разумом, Савита,
Творя мысли и воспринимая свет,
Вызвала Агни из земли.*
2. *Овладев разумом богов,
Тех, кто мыслью устремляется к небу, к небесам,
Савита побуждает тех, кто создаст великий свет.*
3. *Овладев разумом, мы побуждаемся богом Савитой
К силе, чтобы идти на небо.*
4. *Жрецы возвышенного мудрого жреца запрягают свой разум,
запрягают свои мысли
Тот единственный, кто один обладает знанием,
распределяет обязанности священникам:
Велика хвала богу Савите
(Taaittiriya Samhita, цит. по: Staal 2009, 125).*

Как следует из этого текста, само проведение ритуала требует не просто глубокой сосредоточенности, но полного подчинения разума божественному источнику ведения. Он сопровождается заклинаниями, мантрами, которые вводят жреца в специфическое состояние сознания.

Божественная Речь, мантры и медитативные практики

Подобная сосредоточенность для отдельных представителей жреческого сословия становится ценностью сама по себе, и появляются аскеты, жизнь которых полностью подчиняется устремленности к божественному единству сущего.

В результате ряд выдающихся мыслителей уходит от любого общественного служения и начинает практиковать йогу. Каутса, грамматик, живший примерно в 5–4 вв. до н.э., когда уже активно проявляется многообразие направлений, формулирует тезис, согласно которому мантры, в отличие от

⁸ В отличие от Сурьи (Солнца) Савита – это источник движения Солнца, поэтому к нему могут обращаться до восхода Солнца.

языка, не имеют семантического значения⁹. Фриц Стааль считает, что отсутствие значения – это ключевая особенность мантр. При этом они функционально абсолютно необходимы для ритуала, и, в отличие от ведического языка или санскрита, мантра не может быть заменена синонимическим выражением, именно потому, что она важна не с точки зрения семантики, а с точки зрения места в ритуале. Но является ли такое понимание мантр единственно возможным? По-видимому, прав А. Паду, когда пишет, что «тема мантр настолько обширна, что о ней можно написать гораздо больше, хотя и с риском сделать предмет не менее, а более туманным. Много еще можно было бы сказать, например, об индийских теориях о природе мантр, как они как они были разработаны в тантрический период, в Кашмире или в других местах. Или о некоторых практиках (начиная от рецитации ведических мантр и их использования, описанного в «Брахманах», до более поздних явлений...» (Padoux 1989, 295).

Так, Д. Фроли считает, что языковые значения в ряде случаев сохраняются, но они сознаются по-другому: «Для органической логики интуитивного разума слова – это не просто произвольные обозначения различных объектов, где звучание и значение соответствуют друг другу только благодаря обычаям и привычкам. Скорее, звучание проецирует смысл, приобщается к нему и не отделено от объекта, который оно называет. Такие названия – не просто слова, заслоняющие существо или сущность вещей ассоциациями памяти внешне направленного ума» (Frawley 1992, 43). В любом случае важно отметить, что значение мантр уникально для каждой конкретной ситуации, для каждого ритуала, в котором она произносится. «Традиция, напротив, считает само собой разумеющимся, что мантры не являются чем-то произвольным и взаимозаменяемым. Каждая из них понимается как отточенный инструмент для осуществления власти, инструмент, предназначенный для выполнения определенной задачи, который достигает определенной цели тогда и только тогда, когда он используется определенным образом. Мантры, согласно этой точке зрения, отличаются друг от друга так же, как молоток от отвертки» (Alper 1989, 6). Можно полагать, что поскольку практика использования мантр сохраняется в индийской культуре по крайней мере с ведических времен, это означает, что в этой культуре сохраняется то отношение к речи, которое характерно для всех древнейших цивилизаций. При этом можно согласиться с А. Паду, который считает, что само существование мантр на протяжении тысячелетий «может быть правильно объяснено и понято

⁹ Он приводит пять аргументов в защиту этого тезиса (Staal 2009, 135).

только в рамках индийской традиции, с ее метафизическими и мифическими представлениями о речи» (Padoux 1989, 296-297). Возможно, это произошло потому, что в других развитых культурах сакральная функция речи была существенно потеснена письменностью, тогда как в Индии долгое время безусловно господствовала устная культура. И здесь обожествление Речи (Вач) приобретает космическое значение:

*5. Я ведь сама глаголю то,
(Что) радует богов и людей.
Кого возлюблю, того делаю могучим,
Того – брахманом, того – риши, того – мудрым.*

*6. Я натягиваю лук для Рудры,
Чтобы (его) стрела убила ненавистника священного слова.
Я вызываю состязание среди народа.
Я пропитала (собой) небо и землю
(Ригведа. Мандалы IX–X 1999. 949).*

Если вспомнить платоновского «Кратила», то нельзя не согласиться, что слова для греков также осознавались как единство звука и значения, и иная позиция была ранее невозможна. Но уже сама фиксация произвольности означала, что появляется сомнение, и это заставляло формулировать иной взгляд. Это рефлексия по отношению к внутренней оправданности звука по отношению к значению. Тем не менее, даже критическое отношение к связи звука и значения никак не тормозило пышного расцвета этимологизирования, которому посвящались в античное время сотни и сотни сочинений.

Иными словами, особенностью индийской культуры с ее удивительной устной традицией и непрерывной практикой произнесения мантр является тот факт, что если мы берем конкретное слово, то в разных контекстах оно будет иметь совершенно разные значения. Однако, поскольку план выражения у этих значений совпадает, то и значения оказываются осознанно или неосознанно пересекающимися. И это может до определенной степени объяснить специфически индийские представления о богах, когда любое определение кого-либо из богов является лишь очередным аспектом его очень приблизительно сознаваемой сущности, и количество этих аспектов не может быть ограничено. Так, «Агни, которого называют богом огня, не является огнем в том смысле, в котором мы обычно используем это слово. Он – энергия трансформации, которая по сути является энергией сознания. Он – это все, что с силой врывается, проникает, воспринимает, трудится, создает, воображает, желает, стремится и возносится. ... Как принцип света и энергии в

целом, Агни – это Солнце днем, Луна ночью, огонь в доме, звезды на небе, ветер в атмосфере или молния в облаках. Как проявление силы, мощи и духа, он – героический мужчина, стремительный жеребец, сильный бык или парящий орел. С точки зрения наших способностей, он – это бодрствующая осознанность и внимательность, воля к истине, сознание, состояние видения, Я, душа, интеллект, слушание, воспевание, голос и так далее. Короче говоря, Агни – это все, что проявляет в нас сущностный свет и силу Божественного, которое есть сознание и творческое бытие. И он есть все Боги в соответствии со временем, в соответствии с качеством» (Frawley 1992, 37). Таким образом, через сознание аспектности приходит сознание единства.

Возвращаясь к Каутсе, необходимо отметить, что им уже вполне осознано различие между сосредоточенностью, связанной с правильным исполнением ритуальных действий, и сосредоточенностью, связанной с устремлением к пониманию. Ведь второе требует совершенно иного внутреннего состояния и, соответственно, осознания смысла действий. Для нас принципиальным моментом является здесь тот факт, что Каутса демонстрирует *рефлексивную позицию* в отношении ритуальной и медитативной практики. Стремление понимать абсолют, являющееся главной целью медитации, четко описано в своде Законов Ману. В 6-й части, посвященной жизни аскета, главная цель его жизни определяется следующим образом: «Отдавая свои добрые дела тем, кто ему нравится, а свои злые дела и злые поступки людям, которые ему не нравятся, он достигает вечного Брахмана через практику медитации. Когда он освобождается от привязанности к любому объекту страсти, то обретает вечное счастье как здесь, так и в будущем. Когда он постепенно отказывается от всех привязанностей, освобождаясь таким образом от всех пар противоположностей, он приходит к покою в одном лишь Брахмане» (Olivelle 2005, 152). Сам текст законов Ману относится к 2–1 вв. до н.э., но он, безусловно, отражает более раннюю традицию. В «Брихадараньяка упанишаде», которую обычно датируют 7 в. до н.э., говорится о том, что мудрец Яджнавалкья, характеризует разные аспекты «Я» и описывает его как «ни то, ни это», а затем, «сказав это, уходит в лес»¹⁰. Таким образом, аскетизм восходит по времени, как минимум, к старшим упанишадам. Этот факт является исключительно важным в контексте настоящей работы: безусловно не является случайностью появление аскетизма одновременно с появлением упанишад, точнее, наоборот: *появление упанишад определяется появлением аскетизма.*

¹⁰ Брихадараньяка упанишада 4.5.15. (Jamison & Witzel 1992, 78).

Таким образом, с упанишадами мы переходим в новую эпоху, которую Фриц Стааль удачно сравнивает с эпохой Возрождения. «Возрождение периода упанишад – часть более глубокого и широкого процесса брожения в культуре и обществе. Его значение переоценивают, но несомненно, что он представляет собой один из основных когнитивных и интеллектуальных переломов в истории человечества и в этом смысле является кульминацией ведического периода» (Staal 2009, 152). Для нашего исследования это означает, что у отдельных представителей высших варн появляется возможность и амбиция самостоятельного осмысления духовной реальности.

При этом очевидно, что техника медитации первоначально возникает как часть ритуала. «Ведическая медитация – это результат длительного процесса интериоризации. Он начался с того, что огненный ритуал, Агнихотра, был интериоризирован путем выполнения его через дыхание. Другие ритуалы стали выполняться мысленно. В ритуале Сомы есть «ментальная (манаса) чаша». Мысленное исполнение ведических ритуалов позволило грамматисту Патанджали заявить, что ритуал, как и язык, не имеет конца» (Staal 2009, 152). Ежедневному тщательному исполнению детальнейшим образом прописанных ритуалов начинает противостоять формирующаяся в это время практика йоги. Ритуалы, относящиеся к разным аспектам жизни, требуют осознания множества различных сил, управляющих этой жизнью. В свою очередь йога устремляет сознание к единству, стоящему за разнообразием явленной реальности. Именно йога ведет к высшему знанию, а высшим знанием, шрути, является знание, полученное риши благодаря непосредственному восприятию абсолютной реальности. «Индийские духовные учителя всегда были убеждены в необходимости переживания той конечной реальности, которая является основой и сущностью всего существования, эмпирического и абсолютного. Они не ставили под сомнение возможность вхождения человека в сознание Абсолюта, потому что именно это сознание является сущностью их собственного сознания и существования. Опыт абсолютного сознания, то есть индивидуального «Я», как единого с универсальным и конечным Я, является, таким образом, высшим знанием» (Gonda 1963, 18). Примеров того, как йога устремляет сознание к единому, множество, приведем лишь два.

10. Когда пять [источников] знаний успокаиваются вместе с разумом
И не действует способность постижения, – это зовут высшим путем.
11. Твердое владение чувствами – это считают йогой.
Тогда [человек] становится неотвлеченным, ибо йога приходит и уходит.

12. *Нельзя достичь его ни речью, ни разумом, ни глазом; Как постичь его иначе, нежели говоря: «Он есть?»*

(Катха-Упанишада, Упанишады 1991, 111).

«Следовавшие размышлению и йоге видели силу божественной сущности, скрытую [ее] собственными свойствами, Что одна правит всеми этими причинами, связанными с временем и Атманом»

(Шветашватара упанишада I.3., Упанишады 1991, 115).

Благодаря практике йоги происходит переход от служения рите-порядку, зафиксированному в ритуале, и множеству божественных сил, к напряженному поиску Атмана. Если первоначально ведическая традиция ориентировалась на понятие космического порядка (риты), то на определенном этапе эта старая космология была отодвинута на второй план в некоторых упанишадах, где представлена мудрость «Я» и абсолюта (брахмана). «Поздние упанишады вновь подтверждают, что каста и ритуал являются ступеньками в поисках знания о себе (*átма-видья*). Эти тексты относятся к тому времени, когда *рита* как центральная концепция была заменена *дхармой* «функциональной идентичностью» или «социальной уместностью», которая еще позже была дополнена *бхакти* «преданностью» и вновь определенной *дхармой* «парадигмой правильного поведения» (Scharfe 2002, 49–50). Не только всё окружающее оказывается лишь многообразными аспектами единого, но и все способности человека – это проявления одной способности. «Все существа (*bhütäni*) становятся единым целым с высшей функцией, называемой *praññä* «знающая мудрость», или высшее сознание. Речь, дыхание, зрение и т. д. являются лишь «частями, взятыми из *praññä*», а имя, запах, форма и т. д. являясь их внешне соотнесенными экзистенциальными элементами (*parastät prativihitā bhütamātra*); *manah* также является «одной частью, взятой из нее», а *dhih*, *vijnätavyam*, *kāmāh* его внешне соотнесенные экзистенциальные элементы» (Gonda 1963, 245). Здесь уже не разум, а сердце выходит на первый план. Сердце является центром духовной жизни, но только у тех, кто практикует эту высшую духовную жизнь. Иными словами, «сердечный центр не является, как таковой и по своей природе, обителью интуиции, источником интуитивного мышления, местом контакта человека с божественной силой. Он принимает этот характер только у тех, кто осознает свою высшую функцию. высшую функцию, по мнению йогов, через сознательную трансформацию своих функций» (Gonda 1963, 245). Составители-авторы упанишад убеждены в том, что реальность не может быть адекватно познанной нашими несовершенными способностями. Разум человека – это лишь зеркало, в кото-

ром отражается внешняя реальность, тогда как настоящая реальность оказывается скрытой. Эту мысль мы находим и в начале греческой философии – «тайная гармония лучше явной».

Сознание личного отношения и духовное многообразие

Еще на один важный аспект обращает внимание Фриц Стааль, когда пишет, что ранние упанишады отражают традицию публичных дебатов, которые проходили при дворе царя. Это шаг в направлении того, что сегодня называется общественным достоянием (Staal 2009, 150). «Очевидно, что во времена Упанишад понятие “брахман” не было еще жестко определенным. Оно не имело ни родового содержания, ни фиксированного места в забетонированной системе классов, не говоря уже о кастах» (Staal 2009, 155). Дискуссии безусловно могут происходить только в том случае, когда существует свобода мнений. В принципе можно представить, что эта свобода ограничивается лишь деталями ритуала, как это часто происходило в рамках схоластики. Но, с другой стороны, публичность дискуссий говорит о том, что они ориентируются не на сугубо профессиональные вопросы, и в них могут участвовать все, получившие соответствующее образование. «Упанишады учат, что люди связаны ритуалом и освобождены знанием. Смущение по поводу мантр и ритуала, с которым мы столкнулись в предыдущей главе, в Упанишадах уступает место радикальному отрицанию ритуала и страстной мольбе о чистом знании, что подтверждает их ведическую природу и стало бы украшением любого высшего учебного заведения» (Staal 2009, 161). В подобной атмосфере привычка к умственной и духовной сосредоточенности направляет мысль к единому началу, и макрокосм открывается через микрокосм. «Упанишады доказывают, что из всех конечных объектов индивидуальное Я обладает высшей реальностью. Оно наиболее приближается к природе абсолюта, хотя и не является абсолютom. Имеются высказывания, где конечное я рассматривается как отражение вселенной. Весь мир – это процесс стремления конечного стать бесконечным, и эта тенденция обнаруживается в индивидуальном я» (Радхакришнан 2020, 130). Ту же идею Фриц Стааль выражает следующим образом: «Простой способ сформулировать основное тождество, которому учат Упанишады, звучит так: «Я есть Брахман» («ахам брахмасми»). Это понимание можно получить только от учителя, и его устная передача идет от человека к человеку, а не от индивидуума к группе. Его нельзя получить, слушая лекцию, не говоря уже о чтении. Оно не передается, потому что возникает в ученике изнутри». Медитирующий утверждает себя как мельчайшего и как истину – «То, что является этой мельчайшей крохотностью, то, что весь мир имеет как свое Я. Это и есть истина. Это и есть самость. Тат твам аси»

(Staal 2009, 164–165). Таким образом, главное открытие авторов Упанишад – это понимание того, что знания являются проводником к истинной реальности, которая отличается от видимости, и эту реальность можно познать с помощью углубления в собственное Я.

Движение к определенной свободе от ритуала определяется еще и практическими потребностями. Здесь стоит обратить внимание на «Атхарваведу», в которой представлены различного рода заклинания и медицинская практика («Аюрведа» – наиболее известный древнеиндийский медицинский текст – примыкает в качестве дополнения именно к «Атхарваведе»). Традиция долгое время рассматривает «Атхарваведу» как произведение низшего порядка, поскольку она посвящена такому сомнительному и опасному предмету, как колдовство. «Атхарваведа» своим содержанием связана не только с медициной, но и с астрологией; между тем в древнеиндийских книгах законов – дхармашастрах ... врачи и астрологи объявлялись нечистыми, запрещалось как колдовство употребление корней целебных растений, а за колдовство вообще назначалась суровая кара» (Эрман 1980, 113). Атхарваведа у некоторых представителей высших варн не пользовалась таким же признанием как три другие Веды, и брахманы, изучавшие четвертую веду, иногда считались низшими, причем настолько, что трайвидьи (брахманы, занимавшиеся тремя первыми ведами) не вступали с ними в брачные союзы (Gupta 1983, 158–160). В то же время наличие подобного направления мысли, уходящего корнями в ведический период, является показательным в том смысле, что традиция не была совершенно непроницаемой, и параллельно существовали разные как практические, так и духовно-теоретические направления.

Были люди, которые вместе с ритуальной практикой занимались белой и черной магией и лечением больных. Позже формируются веданги – фонетика, грамматика, этимология, метрика, календарная астрономия и даже геометрия, которая включена в кальпу – ритуальную технику. Эти дисциплины несут печать анти-секулярности, поскольку жрецы так или иначе заинтересованы в мистификации природы. Но этим дисциплинам противостоит медицина, которая «несмотря на свое исторически неизбежное скромное начало – уже в античный период делает судьбоносный шаг от магико-религиозной терапии к рациональной терапевтике, т.е. в терминологии самих медиков...» (Chattopadhyaya 1977, 4). Не случайно на содержащую медицинские тексты (хотя и наряду с другими) Атхарваведу «смотрят со сдержанным презрением – презрением, которое иногда выражается в довольно грубой форме в более поздней юридической литературе» (Chattopadhyaya 1977, 6). Медицина имела длинную научную традицию, не опирающуюся непосредственно на ведические учения. Она, например, сильно повлияла на Готаму Будду. Он

знал не только учения упанишад о перерождении, но и «хорошо разработанную медицинскую теорию, которая уже существовала в 6 веке до н.э. В соответствии с ней сначала спрашивали о болезни, затем о ее причине, затем о возможности уничтожить эту причину и, наконец, о лекарстве. Просветление Готама в значительной степени заключалось в аналитическом освоении существовавшей ранее мысли» (Schumann 2004, 57). И уже на этом рефлексивном основании он строит собственную систему просветления и освобождения, так называемую «бодхи».

Для нас важно то, что по крайней мере пять наиболее старых упанишад почти несомненно возникают в добуддийскую эпоху.

Таем не менее, именно наиболее очевидным выражением индивидуалистического сознания является учение Гаутама Будды. Оно учение появляется в период неорганизованного, но мощного религиозного движения, возникшего как реакция на чересчур усложненный и формализованный культ, созданный и поддерживаемый брахманами. Шуманн называет четыре типа искателей спасения – 1) аупанишады, те, кто нетрадиционно толковали упанишады; 2) материалисты; 3) самоистязатели; 4) бродячие монахи. Таким образом, речь идет о религиозном движении, возникшем в 7 веке до н.э. и получившем свое мощное развитие в веке следующем (Schumann 2004, 57).

Буддийский монах Ашва-гхоша «представляет учение Будды, дхарму, открывшуюся в результате его Пробуждения, как завершение брахманической религии. Для него история брахманической традиции – это подготовка к приходу Будды; Брахманизм предвосхищает Будду, а буддизм является завершенным воплощением брахманизма» (Ásvaghoṣa 2008, xxvi).

Безусловно, важным признаком появления индивидуального сознания становится индивидуальное авторство, которое фиксируется в 7–6 вв. до н.э. «В позднейшей литературе приведены имена родоначальников: для II книги – Гритсамада, III – Вишвамित्रа, IV – Вамадева, V – Атри, VI – Бхарадваджа, VII книги – Васиштха. Эти легендарные имена не означают авторов соответствующих книг – они упоминаются в гимнах самой «Ригведы» как имена героев преданий далекой старины. Предполагается, что это лишь имена предков тех певцов, которые передавали гимны из поколения в поколение в своем роду. В составленных позднее «указателях» (анукрамани) к «Ригведе» названы имена «авторов» для каждого гимна в I, IX и X книгах (любопытно, что среди них встречаются и женские имена), но в действительности это тоже не авторы в нашем понимании; имена древних поэтов, создавших «Ригведу», нам неизвестны» (Эрман 1980, 47). Таким образом, хотя уже в ведический период к текстам часто прилагаются списки учителей, которые передавали эти тексты, но «...хотя гимны Ригведы приписываются отдельным

поэтам, которые действительно часто говорят от первого лица, а иногда и по имени, личность поэта в таких случаях обычно представляет собой обобщенную фигуру» (Jamison & Witzel 1992, 80). Аналогичную ситуацию мы рассматривали применительно к литературе Месопотамии.

А в период, когда появляются упанишады, мы находим конкретные сведения об их создателях, их учениках и выдающихся главах школ. Это уже относится к Санкхье, самой древней из систем (Frauwallner 1973, 4). Фриц Стааль пишет о «Брихадараньяке упанишаде»: «Мое впечатление от примерно шестидесяти пяти имен в конце четвертой главы, начиная с Паутимасьи и заканчивая Брахманом, таково: почти половина из них – неиндоевропейские. Многие выглядят индоевропейскими, но могут таковыми не являться» (Staal 2009, 152). Это явная манифестация появления самостоятельных авторов с их правом говорить от своего имени.

Таким образом, можно заключить, что в индийской культуре для того, чтобы произошел этот поворот к свободной мысли, оказался необходим период жесткой обрядности и опирающийся на него социальный порядок, который привел, с одной стороны, к консолидации жрецов в отдельную варну, а вместе с этим и закреплению двух других высших варн. Но в процессе исполнения ритуалов, в которые были включены медитации и все более осознаваемая рефлексивно обусловленная устремленность к единству, к Абсолюту в виде Атмана и Брахмана, возникает параллельная обрядовым практикам аскетическая практика йоги. И здесь не играет существенной роли ни статус человека, но в первую очередь его собственные усилия по достижению знания, в чем он может сравниться с богами. Эти особенности немислимы ни в древнеегипетской ни в шумеро-аккадской культурах. Та же ситуация в древнем Израиле, где общественное положение не имело для пророков того значения, которое имело для них отношение с Богом.

Как в Израиле, так и в Индии огромную роль играет устремленность в Единому, хотя в первом это означает последовательное освобождение от других богов, а во втором это сознание всеединства при свободном признании языческого пантеона. Интересно и то, что как в Израиле, так и в Древней Индии мы не находим личных богов, которые есть в Египте и Месопотамии. Но лишь прямые отношения с Богом и с Абсолютом. И стоит подчеркнуть – никак не зависящие от социального положения, т.е. не опосредованные обществом и государством.

Таким образом, Ясперс прав, когда говорит о появлении в Осевое время личного отношения человека к Единому, что открывает перед человеком интуитивно ощущаемую, но неосознаваемую и очень неуютную бесконечность, с которой ему теперь приходится сосуществовать, причем находя для этого

силы лишь в самом себе. «По своей настроенности и по содержанию веры ... пути к спасению сильно отличаются друг от друга, но общее здесь то, что человек выходит за пределы своего индивидуального существования, сознавая свое место в целостности бытия, что он вступает на путь, пройти который он должен в качестве данной индивидуальности».¹¹

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Ассман, Ян. (2022) *Политическая теология между Египтом и Израилем*. Санкт-Петербург: «Владимир Даль».
- Бирюлина, Т. (2007) «Значение понятия «правда Божия» в ветхозаветной традиции», *Труды по иудаике, славистике, ориенталистике-2007*, 40–54.
- Вавилонская теодицея, пер. И. С. Ключкова. *Biblical Studies. Русские страницы*. URL <https://www.biblicalstudy.ru/Lib/Epigraph/12.html> Дата обращения: 4.11.2023
- Дандекар, Р.Н. (2002) *От вед к индуизму. Эволюционирующая мифология*. Москва: Восточная литература.
- Древнеиндийская философия (1972) Начальный период. Второе изд. Москва: Мысль.
- Лейбниц, Г. В. (2020) *Теодицея*. Перевод К. Истомина. Москва: Изд-во Юрайт.
- Нот, М. (2014) *История Древнего Израиля*. Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин.
- Радхакришнан, С. (2020) *Индийская философия*. Москва: Академический Проект.
- Ригведа. Мандалы IX-X (1999). Пер. Т.Я. Елизаренковой. Москва: Наука.
- Чхандогья Упанишада (1991) Памятники письменности Востока. VI. Пер. А.Я. Сыркина. Москва: Наука.
- Шохин, В.К. (1994) *Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды*. Москва: «Восточная литература».
- Эрман, В.Г. (1980) *Очерк истории ведийской литературы*. Москва: «Наука».
- Ясперс, К. (1991) *Смысл и назначение истории*. Москва: Политиздат.
- Alper, Harvey P. (1989) "Introduction," *Understanding Mantras*. State University of New York Press, 1–14.
- Aśvaghoṣa (2008) *Life of the Buddha*. NY University Press.
- Bryant, E. (2001) *The Quest for the Origins of Vedic Culture*. The Indo-Aryan Migration Debate. Oxford University Press.
- Chattopadhyaya, Debiprasad (1977) *Science and society in Ancient India*. Calcutta: Research India Publications.
- Collins, J. J. (1974) "History and Tradition in the Prophet Amos," *Irish Theological Quarterly* 41.2, 120–133.

¹¹ Ясперс 1991, 34.

- Dijkstra, Meindert (2001) "El, the God of Israel—Israel, the people of Yhwh: on the origins of ancient Israelite yahwism," Bob Becking et al. *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah*. London / New York: Sheffield Academic Press, 81–126.
- Emmerson, Grace I. (1984) *Hosea. An Izraelite prophet in Judean perspective*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 28.
- Fairservis, Walter S. (1997) "The Harappan Civilisation and the Rigveda," *Inside the texts, beyond the texts. New approaches to the study of the Vedas*. Edited by M. Witzel. Cambridge, 61–69.
- Falk, Harry (1997) "The Purpose of Rigvedic Ritual," *Inside the texts, beyond the texts. New approaches to the study of the Vedas*. Edited by M. Witzel. Cambridge, 69–88.
- Frauwallner, Erich (1973) *History of Indian Philosophy*. V.1. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Frawley, David (1992) *Wisdom of the Ancient Seers. Mantras of the Rig Veda*. Salt Lake City: Passage Press.
- Gonda, J. (1963) *The Vision of the Vedic Poets*. The Hague: Mouton & Co.
- Gray, Mark (2006) *Rhetoric and social justice in Isaiah*. New York / London: T & T Clark International.
- Gupta, C. (1983) *The Brahmanas of India*. Delhi.
- Hernández, Dominick S. (2022) *The Prosperity of the Wicked*. Gorgias Press.
- Illman, Karl-Johan (2002) "Theodicy in Job," *Theodicy in the World of the Bible*. Leiden / Boston: Brill, 304–333.
- Jamison, W. & Witzel, M. (1992) *Vedic Hinduism*. Washington State University Press.
- Lindström, F. (2003) "Theodicy in the Psalms," *Theodicy in the world of the Bible*. Leiden / Boston: Brill, 256–303.
- Loprieno, Antonio (2003) "Theodicy in Ancient Egyptian Texts," *Theodicy in the world of the Bible*. Leiden / Boston: Brill, 27–56.
- Olivelle, Patrick (2005) *Manu's Code of Law. A Critical Edition and Translation of the Manava-Dharmasastra*. Oxford University Press.
- Omer Sergi (2020) "Saul, David, and the Formation of the Israelite Monarchy: Revisiting the Historical and Literary Context of 1 Samuel 9–2 Samuel 5," *Saul, Benjamin, and the emergence of monarchy in Israel*. Biblical and archaeological perspectives. SBL Press, 57–92.
- Oswald, Wolfgang (2020) "Possible Historical Settings of the Saul-David Narrative," *Saul, Benjamin, and the emergence of monarchy in Israel*. Biblical and archaeological perspectives. SBL Press.
- Padoux, André (1989) "Mantras. What Are They?" *Understanding Mantras*. State University of New York Press, 295–318.
- Pfeiffer, Robert H. (1927) "The Dual Origin of Hebrew Monotheism," *Journal of Biblical Literature* 46, 193–206.
- Rollston, Christopher A. (2010) *Writing and Literacy in the World of Ancient Israel*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Sérandour, Arnaud (2004) "On the Appearance of a Monotheism in the Religion of Israel (3rd Century BC or Later?)" *Diogenes* 205, 33–45.

- Scharfe, Hartmut (2002) *Education in Ancient India*. Leiden: Brill.
- Schumann, H.W. (2004) *The Historical Buddha. The Times, Life and Teachings of the Founder of Buddhism*. Transl. from German by M.O.C. Waishe. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Staal, Frits (2009) *Discovering the Vedas: Origins, Mantras, Rituals, Insights*. Penguin Global.
- Thompson, Michael E. W. (1992) "Amos – A Prophet of Hope?" *The Expository Times* 104, 71–76.
- van der Toorn, Karel (2007) *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*. Harvard University Press.
- van der Toorn, Karel (2003) "Theodicy in Akkadian Literature," *Theodicy in the world of the Bible*. Leiden / Boston: Brill, 57–89.
- Vriezen, T.C., Van der Woude, A.S. (2005) *Ancient Israelite and Early Jewish Literature*. Leiden / Boston: Brill.
- Ward, James M. (1969) "The Message of the Prophet Hosea," *Interpretation. A Journal of Bible and Theology* 23, 387–407.

References in Russian:

- Assman, Yan. Politicheskaya teologiya mezhdru Egiptom i Izrailem. [Political Theology between Egypt and Israel]. SPb.: «Vladimir Dal'», 2022.
- Biryulina T. Znachenie ponyatiya «pravda Bozhiya» v vethozavetnoj tradicii [The Meaning of the Concept of "God's Truth" in the Old Testament Tradition] // TIRO. Trudy po iudaikie, slavistike, orientalistike. 2007. S. 40-54.
- Vavilonskaya teodiceya, [Babylonian Theodicy] per. Klochkova I. S. // Viblical Studies. Russkie stranicy. URL <https://www.biblicalstudy.ru/Lib/Epigraph/12.html> Data obrashcheniya: 4.11.2023
- Dandekar R.N. Kul'turnyj fon vedijskoj literatury [Cultural background of vedic literature] // Dandekar R.N. Ot ved k induizmu. Evolyucioniruyushchaya mifologiya [From Vedas to Hinduism. Evolving Mythology]. M.: Vostochnaya literatura, 2002. C. 25-44.
- Drevneindijskaya filosofiya. Nachal'nyj period. [Ancient Indian Philosophy. The Initial Period] Vtoroe izd. M.: Mysl', 1972.
- Lejbnic, G. V. Teodiceya. [Theodicy] Per. K. Istomina. Moskva: Izd-vo Yurajt, 2020.
- Not M. Istoriya Drevnego Izrailya. [History of Ancient Israel] SPb.: Dmitrij Bulanin, 2014.
- Radhakrishnan S. Indijskaya filosofiya. [Indian Philosophy] M.: Akademicheskij Proekt, 2020.
- Rigveda. Mandaly IX-X. [Rigveda. Mandalas IX-X.]. Per. T.Ya. Elizarenkovoj. M.: Nauka, 1999.
- Chkhandog'ya Upanishada. Pamyatniki pis'mennosti Vostoka. [Documents of the Oriental Writings] VI. Per. A.Ya. Syrkina. M.: Nauka, 1991.
- Shohin V.K. Brahmanistskaya filosofiya. Nachal'nyj i ranneklassicheskij periody. [Brahmanist Philosophy. Initial and Early Classical Periods]. M.: Izd. firma «Vostochnaya literatura» RAN, 1994.
- Erman V.G. Ocherk istorii vedijskoj literatury. [Sketch of the History of Vedic Literature] M.: «Nauka», gl. red. vostochnoj literatury, 1980.
- Yaspers K. Smysl i naznachenie istorii [The Meaning and Purpose of History]. M.: Politizdat, 1991.