

Атман, Личность и Я в философии веданты

Текст Анны Пахомовой
Иллюстрация Линды Эф

Концепция самости в индуизме связана с монистической метафизикой. Ярче всего последняя представлена в текстах *адвайта-веданты*, веданты не-двойственности, ведущей традиции философской мысли в Индии. Основоположниками этой системы являются Гаудапада и Шанкара (788–820 г. н.э.). Такие выдающиеся индологи как Дж. Тибо и С. Радхакришнан считали *адвайту* естественной и наиболее точной трактовкой учения Упанишад. *Адвайта-веданта* не является единственной разновидностью веданты: существуют также *вишишта-адвайта* — «единство различного», *двайта* — «двойственная». Но именно в *адвайта-веданте*, на наш взгляд, вопросы о сознании и личности разработаны наиболее полно.

Философы веданты опираются на выраженное в священных писаниях индуизма представление, согласно которому вся окружающая реальность иллюзорна, действительность проявляется через сознание. Само бытие наделяется характеристиками сознания (*чит* в традиционной триадической формуле *сат-чит-ананда*, где *сат* — бытие, *чит* — сознание и *ананда* — блаженство), а иногда даже и личности, *дживы* (последний взгляд принимают школы *вишишта-адвайта* и *двайта*).

Для всех трех направлений веданты, в том числе и для *адвайта-веданты*, Упанишады являются непревзойденным авторитетом. Само слово «веданта» означает «конец, завершение Вед», а Упанишады как раз являются заключением ведической литературы. Поэтому рассмотрим вначале, как проблема самости (Атмана) решается в «Мундака» и «Чхандогья» Упанишадах (мы будем опираться на переводы А.Я. Сыркина [Упанишады 1992]).

Грамматически слово «Атман» есть возвратное местоимение первого лица единственного числа в именительном и косвенных падежах, а этимологически оно восходит к протоиндоевропейскому корню **etmen*, т.е. «дыхание». Этим термином в индийской философской традиции обозначается индивидуальная духовная сущность, которая упоминается уже в Ригведе. Там она обозначает жизненную силу, присущую всему живому. Значение термина «Атман» эволюционировало на протяжении всей истории ведийской литературы, но в целом Атман в индийской мысли сам по себе является истинным ядром сущего и на индивидуальном уровне, и на уровне мирового всеединства.

В «Чхандогье» мы встречаем одно из великих изре-

чений, *махавакья*, Упанишад: *Tat Tvam Asi. Tat* — это указательное местоимение «тот, этот», *tvam* — винительный падеж от местоимения «ты», *asi* — есть, существовать, «еси», второе лицо, единственное число. То есть буквально это значит — «то ты еси». Иными словами, Атман, индивидуальное сознание, есть Брахман, неперсонифицированное первоначало; Атман не есть, следовательно, ни тело, ни ум, ни что-либо иное, кроме Брахмана. Это значит, что наши отличия друг от друга иллюзорны. В традиционном виде сущность учения адвайты Шанкары выражена в санскритском стихе неизвестного авторства: «Брахман — истина, мир — ложь, душа неотличима от Брахмана», который опирается на 14–18 сутры третьей части второй главы «Брахма-сутры» [Веданта Сутра 1995, III. 2.18, 117]. В «Чхандогье» мы находим такое образное пояснение этой формуле:

«Если вода — росток, дорогой, ищи корень в жаре. Если жар — росток, дорогой, ищи корень в Сущем. Все эти творения, дорогой, имеют, корень в Сущем, прибежище в Сущем, опору в Сущем. О том, дорогой, как каждое из этих трех божеств, достигнув человека, стало тройным, было сказано раньше. И когда, дорогой, этот человек умирает, то его речь погружается в разум, разум — в дыхание, дыхание — в жар, жар — в высшее божество. И эта тонкая [сущность] — основа всего существующего, То — действительное, То — Атман. Ты — одно с Тем, Шветакету! («Чхандогья-упанишад» VI, 8, 4–7)

Другая махавакья, упомянутая в Мандукья-упанишад, отражает положение о единстве Атмана и Брахмана, звучит как «*Ayam Atma Brahma*» — «Этот Атман есть Брахман» («Мундака-упанишад» 1.2). Брахман, развертывающий и пронизывающий всю Вселенную, называется здесь исходящим от Атмана, то есть производным от него. Брахман, как и Атман, «обитает в сердце человека», человеческая телесность обволакивает божественную искру Брахмана, заключенную в центре каждого существа («Чхандогья-упанишад» 7.15). Возникает внутреннее напряжение между двумя элементами: проявленным, относительным (телесность) и непроявленным, абсолютным (Атман-Брахман).

Как и многие другие школы индийской философии, веданта описывает человеческое состояние как страдающее, пока душа заключена в физическое тело. Но причиной этих страданий не является двойственность Атмана и Брахмана. Атман и Брахман не являются отдельными метафизическими объектами, данные понятия не могут быть отделены друг от друга, будучи всего лишь различными способами указания на Единое (Атман и Брахман в своем слиянии). Целостность мира является производной от этого абсолютного Единства, оно обеспечивает равновесие и создает условия для существования мира вообще. Страдания являются следствием эго (*abamkara*, собственное представление о личности, непосредственном Я).

Помимо вышеперечисленного, в веданте также рассматривается вопрос о соотношении между абсолютной Самостью и человеческой индивидуальностью, между истинным и неистинным Я, истинной и неистинной самостью. Основным критерием их различения являются в веданте такие атрибуты как постоянство, неизменность, вечность. Высшая Самость пребывает вне потока времени, тогда как индивидуальное Я погружено в поток становления и существует только в отношении к проявленному миру. Ананд Паранджапе, занимающийся проблемой личности в индийской философии, объяснял это тем, что достаточные основания для истинной самости не могут находиться в «эмпирических я», таких как тело, материальные блага, социальные роли, рефлексия и представления о самом себе. Эти вещи могут быть отнесены нами к неистинной самости. Истинная самость в принципе не может быть сведена к личности и ее проявлениям. Эти проявления могут стабилизироваться на время, но ничего общего не имеют с постоянством [Paranjpe 2006, 74–90].

Эго как нейтральность

Когда мы обращаемся к описанию эго как источника чувственных аффектов человека, мы, как правило, прибегаем к целому спектру аспектов. Эго само по себе нейтрально, так как присуще человеку как чувствующему и мыслящему существу, способному познать свое «Я». Это качество проявляется в момент опреде-

ления индивидом каких-либо собственных качеств. Например, выражения «я здоров» или «я зол» и прочие индикаторы состояния, физического или эмоционального, показывают, как «я» принимает на себя качества тел или эмоций. Даже в высказываниях, подобных декартовскому «я мыслю», «я» лишь принимает на себя качества, качества ума. Стоит добавить, что эго и Атман не есть одно, поскольку Атман не относится к эмпирическому миру, не зависит от воли индивида с его «яйностью», или *асмита*, сомнением. По этому поводу Шанкара пишет следующее:

«12. Снабженная пятью дыханиями, разумом, [способностью] постижения, десятью чувствами, возникшая из элементов, не [расчлененных] на пятерицу, тонкая часть [тела] — [вот что] доставляет восприятие.

13. Безначальным, неопишущим, незнанием зовется упадхи, [являющаяся] причиной; пусть же знают, что [сам] атман отличен от [этих] трех упадхи.

14. Вследствие соединения с пятью вместилищами чистый атман будто уподобляется каждому из них, словно кристалл, соединенный с синим или иного [цвета] одеянием.



15. Пусть отделит он внутреннего чистого атмана, соединенного с телом и прочими вместилищами, как [отделяют], размалывая пестиком, зерна риса от шелухи» [Шанкара 1969, 159]

Находящееся в постоянном изменении, эго не может быть явлено нам в фиксированном виде. Эго способно соотноситься с бесконечным числом объектов, действий или чувств. Эго подобно воде, принимающей форму сосуда. Таким образом, оно проникает в социальную, политическую, этическую, эстетическую сферы, окутывает все сферы человеческой деятельности, и не только человеческой. Однако эго способно достигать нейтрального состояния. Это выражается в том чувстве, которое в языке отражено фразой «быть поглощенным». Когда мы созерцаем прекрасную картину, она может полностью поглощать наше внимание, не вызывая при этом потока мыслей или образных коннотаций. Это состояние поглощенности и вовлеченности в процесс можно сравнить с состоянием медитации или транс.

В концепции веданты «Я-свидетель» должен быть абстрагирован от активного начала — личности, которая является «познающей», выстраивающий некую картину мира, его модель. Познающее (активное) эго выступает в качестве посредника между миром и истинным эго, скорее как субъект наслаждения или страдания (как физическая сторона личности здесь и сейчас). Наслаждения и страдания относятся к потоку становления, а не к вечности, следовательно, активное эго — неистинно, поскольку подвержено становлению. Истинный Атман, с точки зрения Шанкары, пассивен.

В индуистской онтологии отсутствует привычная западным мыслителям дихотомия субъекта и объекта, а также объектная направленность познания. Ссылаясь на истинную Самость, философы веданты учат о единстве познающего и познаваемого. Упанишады рассматривают это единство не столько теоретически, сколько с практической точки зрения, как особое состояние, достигаемое в ходе медитативной практики. В состоянии самадхи стирается различие между познающим и познаваемым, знание становится невыразимым, ведь

язык и логика просто неадекватны такого рода опыту. *Асамтраджнята-самадхи* (то же, что и *нирвикальпа-самадхи*) есть полное сгорание *самскар* (бессознательных впечатлений), после которого следует освобождение от перерождений. Ей предшествует *самтраджнята* (то же, что и *савикальпа-самадхи*) — достижение *экаграты*, концентрации при отсутствии границы между познающим, знанием и познаваемым, таким образом, самскары сохраняются и освобождение не достигается, потому что остается понимание «Я есмь».

Следовательно, окончательно познать себя, свою истинную Самость, невозможно. К познанию себя можно только лишь прикоснуться. Путь к переживанию подобного опыта заключается в очищении сознания от временных влияний различных аффектов, даже учений или собственных воспоминаний, чтобы ощутить «пассивное познание» ума.

Встает вопрос о том, можем ли мы вообще говорить, и в каком смысле, о существовании личности в контексте, в котором только истинное Я признается подлинно реальным. Атман не может быть познан, ничто не способно задокументировать или доказать экспериментальным путем наличие Атмана. Согласно адвайта-веданте, все эти трудности снимаются признанием вышеупомянутого монизма мира, его единства в Брахмане — единой реальности. Всякое положение о неизменной или независимой индивидуальной личности ложно, поскольку противоречит положению о монизме: если существует автономное Я, то существует несколько реальностей, что невозможно. Чтобы познать свою самость, Брахмана, нужно принести в жертву собственную идентичность, неповторимость и особенность, предать священному огню свою личность всецело.

Личность и реинкарнация

Еще одна особенность индуизма, о которой стоит упомянуть отдельно — теория реинкарнации. Философы веданты обсуждают вопросы реинкарнации и перехода Я из одного физического тела в другое путем трансмиграции или переселения душ в особом ключе. Конечно, говорить о полном переходе Я невозможно. Переход осуществляется так называ-

емой сущностной природой души, которая является совокупностью *васан*. *Васаны* — это эгоцентрические установки (*атма-дришти-васаны*), отвечающие за подсознательное ощущение собственной идентичности. *Васаны* прошлых жизней имеют тенденцию проявляться и в последующих инкарнациях души или Я. Также необходимо упомянуть момент очищения души перед новым воплощением — память о событиях, отношениях, эмоциональных привязанностях полностью стирается в промежутке между переходом; личность как бы начинает с чистого листа. Жизнь начинается для воплощенной души с самого начала, она не осознает своих старых воплощений и не имеет воспоминаний, но *васаны* сохраняются в ее подсознании, определяя дальнейшее развитие, прокладывая кармические пути [Sivananda 1975]. Само понятие *васаны* тесно переплетается с понятием *кармы* — выходящей за пределы одного существования совокупностью определяющих прошлое, настоящее и будущее взаимосвязей.

Важно понимать, однако, что чисто технически воплощенная душа — это не есть та же самая индивидуальность, это не полностью тождественное прежнему Я, которое лишь переходит из одного тела в другое.



В традиции утверждается, что бывают случаи, когда гуру способен прочувствовать свои прежние воплощения и, что главное, ощутить ступень духовного подвижничества, достигнутую в прошлой жизни. Общепринятое суждение о том, что душа персонифицирована, имеет определенную изначальную индивидуальность, которая сохраняется на протяжении реинкарнаций, переходя на новые стадии и уровни, развиваясь подобно человеку, основано лишь на искажениях, которое накладывает на видение мира эго. Если отринуть эти извращения, душа может восприниматься как всеобщее, как Брахман. На таком видении души в том числе базируется и монизм веданты, поскольку универсальная первоначальная душа, Брахман, едина: различия возникают при столкновении с эго человека. Человеческое Я рассматривается как комбинация души (*дживы*), эго и присущих ему *васан*.

Как ни странно, *васаны* обезличены. Они формируют личность, которая проявляется в реальном мире, благодаря тонким и грубым сущностям. Таким образом, концепция о том, что есть бесчисленные отдельные тонкие сущности, плавающие где-то в эфирах, и воплощающиеся в одном теле за другим, неправильна. *Васаны* — это чувственные впечатления, порожденные невежеством, которые исходят из макрокосмического причинного тела, *карана шафира*, вместилища кармы, которое, подобно информационному носителю, несет в себе жизненный опыт и служит связующей нитью сознания и его истоков. Это не что иное, как мечты Ишвары, Бога-творца *майи*, божественной иллюзии, скрывающей истинную природу вещей) [Müller 1899].

Кроме того, знание о прошлых жизнях едва ли помогает познать себя и свою истинную самость. Единственная реальная ценность любой прошлой жизни — это качество *васан*, которые остаются от нее. Согласно Веданте, если важно, чтобы вы знали что-то о своей жизни, Ишвара, Бог Творец, сообщит вам об этом. Несмотря на мнения некоторых духовных искателей, которые чувствуют потребность в «духовных» переживаниях, нет необходимости искать знания о прошлых жизнях.

Библиография

1. Шанкара 1969 — Шанкара. Атмабодха (Постижение Атмана) // Соколов В.В. (Ред.) Антология мировой философии. М.: Мысль, 1969. С. 157–164;
2. Веданта Сутра 1995 — Веданта Сутра (Брахма Сутры III. 2.18) / Пер. с санскрита и коммент. Д.М. Рагозы. С.-П.: Издательство ОВК, 1995;
3. Упанишады 1992 — Упанишады / Пер. с санскрита и коммент. А.Я. Сыркина. В 5 т. М.: Ладомир, 1992;
4. Müller 1899 — Müller M. The Six Systems of Indian Philosophy. L.: Longmans, Green and Co., 1899;
5. Paranjpe 2006 — Paranjpe A.C. Self and Identity in Modern Psychology and Indian Thought. Springer, 2006;
6. Sivananda 1975 — Sivananda S. Yoga Vedanta Dictionary. Orient Book Distributors, 1975.