

УДК 141.111+299.11

## ПОНЯТИЕ СОЗНАНИЯ В УПАНИШАДАХ И РАННЕЙ АДВАЙТА-ВЕДАНТЕ

**С.Л. Бурмистров**

Рассматривается природа сознания в адвайта-веданте и упанишадах. Понимание природы сознания в адвайта-веданте обусловлено религиозными представлениями, зафиксированными в Ведах и упанишадах. Центральным понятием адвайтистской философии сознания является понятие Атмана как единого у всех индивидов «слепого пятна» эмпирического сознания. Атман имеет сакральный характер, и благодаря ему становится возможным познание, однако сам он остается непознаваемым. Проблемой, на решение которой направлен адвайтистский дискурс, является отождествление личностью самой себя с изменчивым и причинно-обусловленным эмпирическим уровнем сознания, адвайта же предлагает в качестве решения отождествление себя с Атманом как уровнем сознания, лежащим за пределами каузальных связей.

*Ключевые слова:* адвайта-веданта; упанишады; философия сознания; уровни сознания; Атман; Гаудапада.

Вопрос о природе сознания ставился в той или иной форме, думается, в любой культуре, доросшей до способности к саморефлексии в понятиях, а не только в образах. Проблема заключается, однако, в том, что в разных предфилософских и философских «диалектах» даже в рамках одной культуры само слово «сознание» имеет подчас довольно различное смысловое наполнение. В качестве примера трудностей, с которыми мы сталкиваемся в диалоге даже с другой ветвью нашей же собственной западной цивилизации, можно вспомнить проблему эквивалентности нашему слову «сознание» английских *mind* и *consciousness* или немецких *Bewusstsein*, *Sinn*, *Besinnung* и *Erkenntnis*. Естественно, когда речь идет о незападных культурах, отыскание в них смыслового эквивалента нашему слову «сознание» оказывается особенно сложной задачей.

Тем не менее нам представляется, что исследование понимания проблемы сознания в иных культурах все же не сопряжено с непреодолимыми трудностями и может дать интересные историко-философские результаты. Естественно, анализ понятия сознания во всех незападных культурах — это тема скорее для многотомного труда, чем для сравнительно небольшой статьи, поэтому мы, не пытаясь объять необъятное, ограничимся исследованием текстов лишь одной индийской философской

школы — веданты, причем сосредоточимся лишь на одном направлении этой школы — адвайта-веданте — и затронем лишь ее раннюю историю.

Веданта и поныне остается ведущей философской системой Индии, хотя в XX в. ее основательно потеснили (и продолжают теснить) западные системы, однако исследований, посвященных ей, даже в западной науке не так много: наибольшее внимание западных востоковедов из всех религиозно-философских систем, возникших на индийской почве, привлекает буддизм. Работы, в которых рассматривается эта система, в большинстве своем имеют обзорный характер или, наоборот, посвящены довольно узким темам. Проблеме сознания в веданте в этих работах уделяется немного внимания, хотя она представляется важной в общем контексте этой системы, которая в качестве основной своей цели декларирует освобождение от колеса перерождений (*мокша*) и осознание истинной природы отношений адепта с Брахманом. Для религиозной в своей основе мировоззренческой системы совершенно естественно, что мир воспринимался в веданте как возникший благодаря деятельности некоего могущественного сознательного агента (вопрос о природе которого слишком сложен, чтобы освещать его здесь), так что уже сотериология веданты предполагает постановку вопроса о со-

знании, а тезис адвайта-веданты (самого известного и разработанного направления в этой философской системе), согласно которому истинное Я любого живого существа есть Брахман (известная максима *aḥam Brahmāsmi* — «я есмь Брахман»), требует также анализа проблемы религиозного сознания и различий между истинным Я и тем сознанием, которое характерно для мирской личности, еще не просветленной сакральным знанием о Брахмане.

Сама философия веданты опирается на идеи, высказанные в Ведах и упанишадах. Так, представитель поздней адвайта-веданты Садананда (XVI в.) в своем главном сочинении «Ведантасара» прямо пишет, что суть философии веданты состоит в разъяснении того, что сказано в упанишадах и «Брахма-сутрах» Бадараяны: «*vedānto nāmopaniṣatpramāṇam tadupakārīṇi śārīrakasūtrādīni ca*» [13, p. 2]. При этом показательно, что упанишады воспринимаются им буквально как средство познания (*pramāṇa*) — инструмент, при помощи которого можно получить истинное знание, ибо только они содержат знание о том, что в веданте считается истинной реальностью, — о Брахмане (который в адвайта-веданте понимается как тождественный Атману — истинному человеческому Я). Все это неудивительно, если учесть, что изначально сама веданта была дисциплиной ведийской экзегезы и лишь позднее трансформировалась в философскую школу [8, с. 224]. Естественно, такая изначально религиозная установка не могла не оказать влияния на понимание природы сознания в веданте.

Одним из первых индийских текстов, в которых поднимается проблема сознания, является Айтарея-араньяка, в одном из фрагментов которой (AitAr 2.3.2) говорится о различии уровня сознания у разных живых существ. Все живое, согласно *шрути*, наделено Атманом, который, однако, у разных живых существ прослеживается в разной степени: у растений он проявляется исключительно в виде движения сока, тогда как у животных — уже в виде способности к рассудочной деятельности (*citta*), причем и между самими животными также имеются различия в степени проявления Атмана; наконец, у людей Атман проявлен в наибольшей степени — в виде разума (*prajñā*). При этом Атман назван в этом фрагменте «развивающимся» или «все более явным» (*āvistarāmātmā*) [11, p. 22–23]. Это весьма показательный момент: в адвайта-веданте никакое развитие Атмана невозможно. В принципе, этот

фрагмент можно толковать не только в том смысле, что Атман «развивается», но, скорее, в том смысле, что он просто становится более явным, в большей степени определяет поведение живого существа, и то, каким будет это существо, зависит, собственно, именно от степени проявленности Атмана в нем.

Более глубокое исследование понятия Атмана мы находим в Чхандогья-упанишаде, в тех знаменитых главах, где Праджапати дает богам и асурам наставления о том, что такое Атман (Чх.-уп. VIII. 7–15) [7, с. 137–142]. Здесь, как и в приведенном выше фрагменте из Айтарея-араньяки, примечателен ход наставлений Праджапати: асуров он поучает, что Атман, «найдя которого достигают и всех миров, и [исполнения] всех желаний», — это тело, отражающееся в поверхности воды; а сам, глядя им вслед, говорит: «Они ушли, не постигнув и не найдя Атмана. Те, которые будут следовать этому учению, боги то или *асуры*, погибнут» [7, с. 138]. Индру же такие наставления смущают, и он, не дойдя до богов, которым надо передать наставления Праджапати, возвращается, чтобы высказать учителю свои сомнения, и получает новые, более точные сведения, — и так несколько раз, пока, наконец, Праджапати не дает ему истинное знание: «И кто знает: “Да буду я обонять это”, тот — Атман; нос [служит ему] для обоняния. И кто знает: “Да скажу я это”, тот — Атман; речь [служит ему] для разговора. И кто знает: “Да услышу я это”, тот — Атман; ухо [служит ему] для слуха. И кто знает: “Да подумаю я это”, тот — Атман; разум — его божественный глаз. Поистине, видя этим божественным глазом — разумом — эти желанные [предметы], он наслаждается» [7, с. 141]. В Айтарея-араньяке живые существа выстраиваются в иерархию, определяемую степенью проявленности Атмана; в Чхандогья-упанишаде наставления Праджапати выстраиваются в сходную иерархию в зависимости от того, насколько близки они к истине, провозглашенной в последнем поучении. А кроме того, в этом фрагменте Праджапати объясняет, что Атман не тождествен ни телу, ни эмпирическому я («тот, кто, блаженствуя, движется во сне», *ya eṣa svapne mahīyamāṇaś carati* — ChUp VIII.10.1), но тому уровню психики, который открывается во сне без сновидений. Иными словами, Атман невозможно отождествить ни с одним компонентом эмпирической личности: он — вне ее и лежит в ее основе.

Нечто подобное можно встретить и в

Тайттирия-упанишаде, где Бхригу, сын Варуны, посредством аскезы познает, что пища, дыхание, разум, распознавание (*vijñāna*), блаженство — все это Брахман [6, с. 90–91]. Правда, иерархия так ясно, как в Чхандогья-упанишаде, здесь не прослеживается — в Тайттирия-упанишаде речь идет, скорее, о том, что Брахманом является в конечном счете все — и «пища» (т.е. телесная сторона личности), и дыхание, и прочие компоненты, из которых, согласно древнеиндийским представлениям, состоит человек.

Уже в приведенных выше рассуждениях из Чхандогья-упанишады видно, что Атман воспринимается не столько как сознание в эмпирическом смысле, сколько как своего рода «слепое пятно» по отношению к сознанию: благодаря Атману мы мыслим, но сам Атман не может быть мыслим нами. Он — абсолютный субъект в том смысле, что объектом познания никогда не становится. В Брихадараньяка-упанишаде Яджнявалкья говорит: «Ты не можешь видеть видящего видения, не можешь слышать слышащего слушания, не можешь мыслить о мыслящем мышления, не можешь знать о знающем знания. Это — твой Атман внутри всего. Все остальное подвержено страданию» [1, с. 101]. Философия сознания в адвайта-веданте оказывается, таким образом, связана еще и с сотериологической проблематикой, ибо познание Атмана необходимо не ради самого познания, а ради освобождения от страданий. Каким образом познание может дать избавление от страданий, поясняет Мундака-упанишада: «Поистине, тот, кто знает этого высшего Брахмана, становится Брахманом» [6, с. 185–186] (*ya so ha vai param Brahman veda, Brahmaiva bhavati. — MundUp III.2.9*). Иными словами, в упанишадах, когда речь идет об Атмане, под словом «познание» подразумевается не познание некоторого объекта неким субъектом, а трансформация собственной личности, превращение в тот объект, который следует познать [11, р. 26].

Наконец, Атман, согласно, например, той же Тайттирия-упанишаде, — это еще и блаженство (*ānanda*), и этот термин тоже достаточно интересен. Изначально (в Ведах) слово *ānanda* имело довольно узкое значение — «оргазм, сексуальное наслаждение», позднее стало ассоциироваться также с экстазом, который дают опьяняющие напитки, а затем — также и с бессмертием, вообще с состояниями, превосходящими обычные состояния человеческой психи-

ки [10, р. 155, 163]. В Брихадараньяка-упанишаде *ānanda* уже ассоциируется не только с этими чисто телесными наслаждениями, но и (главным образом) с Брахманом. Здесь (Бр-уп. IV.1.6) Яджнявалкья говорит царю Джанаке: «Поистине, разумом, о царь, [мужчина] влечется к женщине. От нее рождается подобный [ему] сын; он — блаженство. Поистине, разум, о царь, — высший Брахман» [1, с. 116]. Здесь мы уже видим связь понятий *ānanda* и *Brahman*: разум (*manas*) Яджнявалкья называет «высшим Брахманом» (*paramam Brahma*), и благодаря этому разуму возникает блаженство (*ānanda*).

В более поздних текстах это понятие получает иную, более сложную и глубокую интерпретацию. Оно выступает, скорее, как некий предел мышления, как состояние, которое невозможно описать словами (*anivacanīya*), ибо оно столь радикально отличается от всего, что человек в принципе может испытать, оставаясь на уровне эмпирического сознания, предполагающего сохранение различия между субъектом и объектом, что такое состояние сознания не может быть, строго говоря, даже поименовано. Шанкара в комментарии на «Брахма-сутры» говорит: «Молчание есть этот Атман» (*BrSūBh III.2.17: upasānto 'yamātmā*; ссылки на сочинение Шанкары здесь и далее приводятся по изданию [12]). Название *ānanda* дается ему лишь для того, чтобы показать, что это состояние сознания лежит полностью за пределами эмпирического мира, неразрывно связанного со страданием, и, следовательно, полностью свободно от страданий. Его тем не менее нельзя назвать только чисто негативным состоянием свободы от страданий, ибо в этом случае можно было бы говорить о том, что даже человек, пребывающий еще на уровне эмпирического сознания и, более того, мучимый болью, все равно обладает *ānanda* — ведь он, мучимый *данной конкретной* болью, свободен от всех других болей [11, р. 152–153].

Таким образом, *sub specie ontologiae* сознание в тех текстах, на которые опирается веданта и из которых она выводит свою философию, представляет собой сложную структуру, в которой прослеживается собственно эмпирический уровень, предполагающий наличие субъекта и объекта, и некоторое «слепое пятно». Та же идея последовательно проводится и в других текстах адвайты. Само предположение о существовании некоторой эмпирической реальности, по мысли сторонников этой системы, не является результатом какого бы то ни было

эмпирического познания и может быть интерпретировано лишь как не подлежащее никакой объективации *conditio sine qua non* всякого объективного знания [11, р. 38]; используя терминологию философии Канта, необходимое условие всякого объективного познания *априорно*. Крупнейший отечественный исследователь веданты Н.В. Исаева отмечает: «Нельзя, по мысли Шанкары, прямо *научить* постижению атмана (а стало быть, и высшего Брахмана), поскольку всякое слово становится ложным и мертвым, едва только им пытаются жестко определить природу этой высшей реальности. Дело в том, что атман в адвайте — основа сознания (*caitanya, vidyā*), и у него — единого и единственного — нет ничего помимо сознания — ни в виде частей, ни в виде каких-либо атрибутов. Стараясь составить себе некоторое понятие или представление об основе сознания, мы неминуемо вынуждены были бы каждый раз использовать ее же самое. Именно потому, что атман как корень заложен во всяком опыте и во всяком суждении, он не может обернуться на себя, сделаться собственным объектом и о нем ничего нельзя сказать, кроме того, что он существует» [2, с. 64]. Иначе говоря, саморефлексия возможна только тогда, когда речь идет об обыденном сознании, истинное же Сознание можно только осуществить на практике, реализовав религиозные цели, предписываемые священными текстами, познать же истинное Сознание (Брахман) невозможно. Уже в этом прослеживается одна из ключевых черт философии сознания в адвайте: сознание рассматривается как имеющее два уровня — относительный, или мирской (*vyāvahārika*), и абсолютный (*pāramārthika*), из которых самописание возможно дать лишь для первого. Структура личности согласно этой философской системе такова: истинное Я (*ātman*) является ядром личности, однако на него налагаются, затемняя его, различные телесные особенности и психические характеристики; иначе говоря, как не относящиеся к истинному Я рассматриваются не только тело, но и психика со всеми своими компонентами — эмоциями, ощущениями, восприятиями, рассудком и разумом [2, с. 61]. С этой точки зрения такой феномен, как мышление, можно приписывать низшему уровню личности лишь метафорически. Шанкара в комментариях на «Брахма-сутры» Бадараяны пишет, что, в принципе, можно и об огне или воде говорить, что они известным образом «мыслят», — но это будет лишь образным выраже-

нием, в то время как об истинном Я можно говорить, что оно мыслит, в совершенно буквальном смысле (BrSūBh I.1.6); строго говоря, способностью мышления только это истинное Я и обладает, в то время как все остальные структуры личности в своей деятельности зависят от него и могут быть названы мыслящими только в силу этой зависимости.

Таким образом, сознание в адвайте воспринимается как исключительная характеристика истинного Я, которое имеет сакральную природу (оно есть Брахман) и, естественно, до известной степени сообщает этот сакральный характер и сознанию. Тем не менее на уровне эмпирической личности ключевую роль играет все же обычное человеческое мышление с его восприятием внешних объектов как реальных, изменяющихся и с его саморефлексией, которая и субъект подвергает объективации. Более того, оно налагает свои характеристики и на любые познаваемые объекты, в том числе и на Брахман, видя в них, грубо говоря, то, что склонно видеть в силу своих внутренних свойств, а не то, что есть на самом деле. В подтверждение этой точки зрения Шанкара приводит ряд цитат из текстов *шрути*, заключая из них, что сам Брахман имеет двойственную природу в зависимости от того, является ли он объектом знания или неведения (BrSūBh I.1.11: *vidyāvidyāvīṣayabhedena brahmaṇo dvigūpatām darśayanti vākyāni*): если он является объектом незнания, то к нему прилагаются такие понятия, как «объект поклонения», «адепт» и т.п. (BrSūBh I.1.11: *tatrāvidyāvasthāyām brahmaṇa upāyopāsakādikṣaṇaḥ sarvo vyavahārah*), в то время как на уровне истинной реальности (истинного Я) не существует ни объекта поклонения, ни поклоняющегося субъекта — есть только чистый самотождественный Брахман. Это хорошо известный тезис об абсолютной недвойственности истинной реальности (Брахмана), благодаря которому система и называется *advaita* («недвойственная»).

Тем не менее на уровне относительной реальности все же существуют различные «деления», бинарные оппозиции, без которых относительное сознание не способно функционировать, но которые не только омрачают истинное сознание и лишают человека знания Брахмана, но и могут при надлежащем изменении интеллектуальных установок послужить опорой для постижения высшего Я. Относительная реальность и соответствующий ей относительный уровень сознания и познания являются, образно

говоря, своего рода трамплином, позволяющим достичь подлинного Знания — постижения самого себя как тождественного Брахману. Такая позиция намечена еще в текстах фактического основателя адвайта-веданты — Гаудапады (VII–VIII в.), который в единственном достоверно принадлежащем его перу труде «Мандукья-карика» (комментарий на Мандукья-упанишаду) обосновывал мнение, что разум сам по себе бессилён познать мир и неизбежно запутывается в противоречиях, выход из которых может найти только мистическая интуиция, опирающаяся на шрути — тексты Вед и упанишад [3, с. 101]. Ход мысли Гаудапады здесь таков: очевидно, что образы, являющиеся нам во сне, нереальны и заключены лишь в сознании спящего (MandUpK II.1: *vaitathyam sarvabhāvānām svapna āhur manīṣiṇaḥ antaḥsthānāt tu bhāvānām samvṛtatvena hetunā*; ссылки на сочинение Гаудапады здесь и далее приводятся по изданию [9]); но невозможно отрицать, что предметы, являющиеся нам во сне, подобны реальным объектам не только по конкретным своим качествам (как, например, реальная кошка мало чем отличается от той, что явилась мне в сновидении), но и в том, что и те, и другие преходящи: «Предметы, [явленные нам] во сне или в состоянии бодрствования, суть одно, — так говорят мудрецы, — [в силу] их очевидного подобия [друг другу]» (MandUpK II.5: *svapnajāgaritasthāne hy ekam āhur manīṣiṇaḥ bhedānām hi samatvena prasiddhenaiva hetunā*). На первый взгляд такой вывод кажется несколько натянутым: из такого подобия не следует, что предметы реального мира столь же иллюзорны, как порождения сна, а их сходство легко объясняется тем, что все наши сновидения заимствуют материал из реального мира. Однако Гаудапада отбрасывает этот довод, опираясь при этом на вопрос о причинности. Тема причинности, одна из важнейших для индийской философии, в адвайте получила решение, согласно которому причина тождественна следствию и не просто имеет ту же самую природу, что и следствие, но вообще от него ничем не отличается. Всякая причинно-следственная связь целиком и полностью иллюзорна, ничто не рождается и не возникает и во Вселенной поэтому нет никаких изменений, а те «изменения», которые мы можем наблюдать, суть лишь кажимость: *svato vā parato vāpi na kiñcid vastu jāyate sad asat sadasad vāpi na kiñcid vastu jāyate* (MandUpK IV.22). Порождения сна и так называемые «реальные» предме-

ты различаются, согласно Гаудападе, лишь тем, что последние более устойчивы: *antasthānāt tu bhedānām tasmāj jāgarite smṛtam yathā tatra tathā svapne samvṛtatvena bhidyate* (MandUpK II.4). Тождество сновидений и предметов реального мира, таким образом, утверждается Гаудападой на том основании, что и те, и другие подвержены законам причинности, они возникают по какой-то причине и также по какой-то причине изменяются и исчезают, истинная же реальность никакими причинно-следственными отношениями ни с чем не связана, поэтому то, что мы привыкли называть «реальным миром», в действительности представляет собой лишь иллюзию.

Однако в то же время в другом фрагменте своего труда Гаудапада прямо говорит об изменениях, источником которых является божество, силой своей *майи* (творческой способности) создающий и мир со всеми объектами, и себя самого: «Сам бог творит себя самого посредством своей *майи*, и именно он познает объекты — таково учение веданты» (MandUpK II.12: *kalpayaty ātmanātmānam ātmā devaḥ svamāyayā / sa eva budhyate bhedān iti vedāntanīścayaḥ*). Уже один этот фрагмент свидетельствует о неоднозначности понимания причинности в ранней адвайте (у Гаудапады): с одной стороны, нет никаких *реальных* изменений, а все проявления причинно-следственных связей, которые мы можем наблюдать, не более реальны, чем змея, за которую человек в темноте принимает брошенную на землю веревку (самый распространенный в индийских религиозно-философских текстах образ, иллюстрирующий иллюзорность видимого мира); с другой же стороны, божество творит и себя, и мир, что, безусловно, является изменением. Возникает вопрос: реально ли это изменение? Происходит ли при творении богом мира и самого себя какое-то действительное изменение и имеем ли мы дело здесь с причинно-следственной связью?

Насколько можно судить по тексту «Мандукья-карики» и других трактатов адвайты, в действительности никаких изменений здесь нет. Само творение оказывается в конечном счете столь же иллюзорным, как и те образы, которые создает фокусник или которые возникают у нас перед глазами при обмане зрения. Мир, «порожденный» божеством, совершенно нереален, ибо вся реальность, грубо говоря, досталась божеству. Поскольку мир, по существу, не обладает никакой реальностью, то и при-

чинно-следственных связей между ним и богом быть не может: существует только божество, так называемый же «реальный» мир подобен миру, небесному городу гандхарвов (MandUpK II.31: svapnamāye yathā dṛṣṭam gandharvanagaram yathā / tathā viśvam idam dṛṣṭam vedānteṣu vicakṣaṇaiḥ). Следовательно, и сознание, если оно не тождественно Атману-Брахману, оказывается столь же иллюзорным. Это, собственно, следует уже из следующей шлоки «Мандукья-карики» — MandUpK II.32: «Не существует ни угасания, ни рождения, ни поработанных [душ], ни тех, кто почитает [богов], ни тех, кто ищет освобождения, ни освободившихся, — такова высшая истина» (na nirodho na cotpattir na baddho na ca sādharmaḥ / na mumukṣur na vai mukta ity eṣā paramārthatā). То, что мы обычно называем сознанием, существует только на уровне относительной истины, о том же, каков уровень истины абсолютной, ничего сказать нельзя — о нем можно говорить только апофатически. Недвойственность высшего Брахмана, который пребывает вне субъектно-объектного деления, не позволяет говорить о нем в каких бы то ни было терминах и познавать его как объект, ибо он — то самое «слепое пятно», которое позволяет познавать, но само остается непознаваемым. Адепт, поднявшийся на такой уровень постижения Брахмана, «обретший недвойственность», может жить среди вещей материального мира, не затрагиваемый ими: advaitam samanuprāya jaḍavallokaṁ ācaret (MandUpK II.36). Познавая Брахмана (т.е. осознавая, что поистине существует только Брахман), адепт выходит из той сферы, в которой еще действуют причинно-следственные связи, или, точнее говоря, осознает их иллюзорность. Поясняя отношения Атмана-Брахмана и индивидуальных душ, Гаудапада сравнивает их с мировым пространством и тем пространством, которое ограничено стенками горшка: «Об Атмане говорят, что [он существует в виде пребывающих] в пространстве душ, подобных пространству, [заключенному в] горшке» (MandUpK III.3: ātmā hy ākāśavajjivair ghaṭākāśair ivoditah), — и продолжает: «Подобно тому, как, [если] горшки разбиты, пространство, [находившееся внутри] горшков, исчезает, растворяясь, в мировом пространстве, — так и индивидуальные души [растворяются] в Атмане» (MandUpK III.4: ghaṭādiṣu pralīneṣu ghaṭākāśādayo yathā / ākāśe sampralīyante tadvaj jīvā ihātmani). Это важный фрагмент, показывающий, как понималось в

ранней адвайте строение индивидуальной души и ее взаимоотношения с высшим Я — Атманом. Здесь можно поставить вполне логичный вопрос: если пространство, заключенное внутри горшка, отделяется от мирового пространства стенками горшка, то что играет роль таких стенок по отношению к индивидуальной душе? Что отделяет ее от Атмана?

Сам Гаудапада в ответ на этот вопрос отсылает к Упанишадам: «[Это] ведь те оболочки из пищи и т.д., о которых сказано в Тайитирия-[упанишаде]» (MandUpK III.11: rasādayo hi ye kośā vyākhyātās taittirīyake). Текст названной упанишады гласит: «Поистине, из этого Атмана возникло пространство, из пространства — ветер, из ветра — огонь, из огня — вода, из воды — земля, из земли — травы, из трав — пища, из пищи — человек. Поистине, этот человек состоит из соков пищи» [6, с. 84]. Конечно, это вовсе не означает, что для постижения Атмана все эти оболочки следует уничтожить или как-то сорвать с себя — да это и невозможно именно потому, что все они, как сказано в процитированном тексте, порождены Атманом, так что единственный выход здесь — это постепенно, посредством психотехнических упражнений проникать под эти оболочки, чтобы в конце концов дойти до их непознаваемого, не объективируемого истока. Необходимое условие этого — понимание природы сознания, которое, согласно Гаудападе, само порождает субъектно-объектное деление. Ум (manas) сам конструирует это фундаментальное для всякого объективного познания деление, которое исчезает только тогда, когда деятельность ума прекращается: manodṛśyam idam dvaitam yat kiñcit sacarācaram / manaso hy amanībhāve dvaitam naivopalabhyate (MandUpK III.31). Познание недвойственности — это результат комплекса психотехнических практик, благодаря которым адепт отвлекает свое сознание от любых объектов, что и позволяет говорить о «безобъектном» мышлении как высшем уровне существования психики.

Нечто аналогичное мы видим и, например, в буддийской философии, и неслучайно исследователи указывают на ряд многозначительных переключек между терминологией и образами, которые Гаудапада использовал в своем труде, и буддийскими терминами [3, с. 101–102]. Так, в конце «Мандукья-карик» он говорит, что «все дхармы свободны от омрачений и по природе своей чисты» (MandUpK IV.98: alabdharmaṇḥ sarve dharmāḥ prakṛtīnirmalāḥ). Видение истин-

ной реальности (*yathābhūtam*) и пробуждение (*bodhi*) в буддизме возможно лишь тогда, когда психика адепта подвергается радикальной перестройке, и содержательной его стороной является безобъектное знание (*jñāna*). «Мудрость (*prajñā*) есть средство обретения состояния просветления (*bodhi*), т.е. нирваны. В этом смысловом отношении состояние просветления (*bodhi*) — гносеологическая интерпретация нирваны. *Bodhi* — такое состояние, главный предикат которого есть истинное познание (*yathābhūtam*). Буддийским гносеологам свойственно было разделять познавательный процесс и его результат. В данном контексте результат *yathābhūtam* — это знание (*jñāna*)» [5, с. 406]. Таким же образом и у Гаудапады постижение Атмана становится возможным только при условии кардинальной перестройки психики адепта, изменения всех его психологических установок, и это он и обозначает словами «пребывание в Атмане». В принципе, состояние, близкое к этому, знакомо в какой-то степени каждому человеку — это состояние сна без сновидений (*suṣupti*), в котором различие субъекта и объекта утрачивается.

Примечателен тот факт, что Гаудапада не ставит вопроса о структуре эмпирического сознания, однако специально заостряет внимание на *уровнях* сознания. В самом деле, есть, говоря грубо, разные степени проявленности сознания (о чем уже говорилось выше), причем с истинным *Я* отождествляется среди них самый глубокий, наименее поддающийся какой бы то ни было рефлексии, — *turya*, особое состояние, которое описывается как свободное от всяких причинно-следственных связей и лежащее в основе всякого акта познания и вообще всякой деятельности сознания. *Sarvānām nivṛtteḥ īśānaḥ, prabhuh, avyayaḥ, sarvabhāvānām advaitaḥ, vedah vibhuḥ turyaḥ smṛtaḥ* («[То, от которого зависит] угасание всех страданий, всемогущее, неизменное, недвойственное [среди] всего сущего, [полное] знания, сияющее, — [таково то, что] известно [как] *turya*»), — так пишет Гаудапада об этом состоянии (*MandUpK I.10*). Известно, что в индийской традиционной психологии выделялось четыре уровня сознания — бодрствование (*jāgrat*), сон со сновидениями (*svapna*), сон без сновидений (*suṣupti*) и это четвертое состояние, относительно которого позитивное знание невозможно. Это учение восходит именно к Мандукья-упанишаде, где ведется речь об устройстве психики и где повествуется о «четырех столпах» Атмана-Брахмана. «Не познающей внут-

ренного, не познающей внешнего, не познающей обоих, не пронизанной [лишь] познанием, [не являющейся] ни познанием, ни не-познанием, невидимой, неизреченной, неуловимой, неразличимой, немислимой, неуказуемой, сущностью постижения единого Атмана, растворением проявленного мира, успокоенной, приносящей счастье, недвойственной — считают четвертую [стопу]. Это Атман, это надлежит распознать», — так говорится в этой упанишаде [6, с. 201]. Это состояние не имеет ни причин, ни следствий и в этом смысле «абсолютно» (если вспомнить буквальное значение слова *absolutus* — «отделенный, самостоятельный, независимый»), в то время как состояния бодрствования и сна со сновидениями (у Гаудапады они именуются соответственно *viśva* и *taijasa*) обусловлены причиной и следствием (т.е. являются частями цепочки причин, вызвавших эти состояния, и следствий, которые ими порождаются), а состояние сна без сновидений (*prajñā* у Гаудапады) имеет следствия, но не имеет причин: *tau viśvataijasau kāryakāraṇabaddhau iṣyete; prajñāḥ tu kāraṇabaddhaḥ; tau dvau turye na sidhyataḥ* (*MandUpK I.11*).

Естественно, что *turya* понимается Гаудападой как состояние, не просто тождественное Атману, нашему истинному *Я*, но как состояние, с которым человек должен отождествлять себя на том уровне, на котором функционирует и эмпирическое сознание. Иными словами, освобождение от сансары и осуществление высшей религиозной цели состоит у него в изменении психологических установок личности, в формировании нового ее самоописания, предполагающего растождествление себя с изменчивыми и причинно обусловленными структурами эмпирической личности и отождествление себя с тем началом в собственной психике, которое не подвержено изменениям и не связано ни с какими реалиями эмпирического мира.

Как видно, тему сознания Гаудапада рассматривал не просто *sub specie* сотериологии (точнее, проблемы освобождения, *mokṣa*), но через призму психотехники: сознание — не только некий феномен, структуру и способы функционирования которого надо изучить, но и (в первую очередь) нечто такое, что подлежит кардинальному изменению в соответствии с идеалами, выраженными в *шрути*. Состояние сознания здесь тесно связано с состояниями тела, поэтому в «Мандукья-кариках», помимо сугубо психотехнических практик, предписываются

особые телесные техники (аскеза; MandUpK III.45: *nāsvādayet sukham tatra*) и способы управления эмоциями (*niḥsaṅgaḥ prajñayā bhavet*, там же), что и позволяет ему обрести нирвану (MandUpK III.47: *sanirvāṇam*; показательно, кстати, что такой ведантист, как Гаудапада, и здесь использует термин, больше связанный с буддийской религиозно-философской традицией). Атман не может быть познан подобно тому, как познаются любые объекты эмпирического мира, ибо он в принципе не поддается объективации; говоря грубо, его невозможно *познать* в обыденном смысле слова — им можно только *быть*, и в этом состоит принципиальная позиция и Гаудапады, и последующей традиции адвайта-веданты. Мы специально обращаем внимание на сходство позиций Гаудапады и буддистов: если первый говорил о непознаваемости и невыразимости (*anirvacanīyatva*) Атмана, то последние вообще предпочли отказаться от самого этого понятия, устранив из своего дискурса, таким образом, всякую мысль о неизменном ядре личности, благодаря которому становится возможным перерождение. Однако и у Гаудапады об Атмане ничего нельзя сказать позитивно, поэтому существование его не доказывается ни эмпирически, ни посредством логического вывода — оно обосновывается лишь свидетельством *шрути*. Буддисты же, анализируя сознание, сделали тот шаг, который был невозможен для представителей ортодоксальной (признававшей священный характер Вед и упанишад) школы веданта, — они вообще отбросили всякое представление о непознаваемом и вечном ядре эмпирической личности. Буддийскую позицию относительно сознания Лама Анагарика Говинда описывает так: «Естественно, что противопоставление “субъект – объект” может быть оправдано исключительно с внешней точки зрения. В действительности невозможно отделить сознание от его содержания. Существуют только отличные друг от друга моменты сознания, разнящиеся во времени и содержании, но каждый из них представляет неделимое целое. Только ради словесного выражения и ментального (логического) упрощения мы отвлекаемся от непрерывного процесса “становления сознания” и обращаемся к более или менее статической идее “сознание”, а после создания понятия для обозначения единства и стабильности этого процесса мы вынуждены выработать дополнительное понятие, объясняющее изменения в этом процессе: элементы представления, или *объект* сознания. Если в

связи с этим понятием мы говорим также и о *предмете* (субъекте) сознания, то этим мы указываем на то более высокое единство кармически обусловленных сил, которое мы называем “индивидуальным”, — “тем, что не может быть делимо”, — ибо это не есть механическое единство неизменной или ограниченной “вещи”, но непрерывно струящийся процесс перестановки, исправления и унификации жизненных сил, обретающих свое средоточие (фокус) в сознании. Но так же как фокус не есть нечто отличное от лучей, сходящихся в нем, так и сознание не отличается от тех сил, которые в видимой или невидимой форме создают индивидуума» [4, с. 86].

Как видим, уже в самый ранний период истории веданты сознание понимается в ней как структура личности, центрированная вокруг некоего единого начала, которое, во-первых, само не может стать объектом познания, а во-вторых, имеет сакральный характер. Не исключено, что эти два его свойства взаимосвязаны: в самом деле, все, что может быть познано, представляет собой в той или иной степени *ограниченный* предмет, отличающийся от других предметов окружающего мира и, во всяком случае, не тождественный самому познающему. Тем самым он теряет то свойство, которое, по логике вещей, должно быть неотъемлемо присуще сакральному началу мира, — бесконечность, неограниченность (то есть в том числе и неограниченное знание, и неограниченное могущество). Он уже отличается, по меньшей мере, от самого адепта, который ему поклоняется, и поэтому об этом начале уже нельзя сказать, что оно есть *все*. Поэтому вполне логичным выходом представляется тезис о большей или меньшей иллюзорности всего того, что не тождественно этому высшему началу, — тезис, ставший ключевым в адвайта-веданте. Если этот Атман понимается как *абсолютно* сакральный, то, естественно, благочестивый адепт не может мыслить его как нечто ограниченное, а следовательно, не может выступать по отношению к нему субъектом, который познает некоторый предмет — пусть даже священный, но ограничиваемый уже тем фактом, что он есть объект познания, отличный от субъекта.

В чем они были близки друг к другу, буддисты и представители адвайты, так это в представлении об уровнях сознания. В индийской философии это представление вообще было едва ли не универсальным, и ведантисты, подобно буддистам, санкхьяикам и др., принимали

его как нечто само собой разумеющееся. Сознание в ранней веданте представлялось как сложная структура, состоящая из сакрального ядра — Атмана, тождественного Брахману, и внешней оболочки — эмпирического индивидуального сознания, способного функционировать в разных режимах (бодрствование, сон со сновидениями, глубокий сон). При этом Атман понимался, естественно, как единый у всех индивидов, в отличие от эмпирического сознания, самостоятельного и отделенного от других подобных ему сознаний. Проблемой представлялось отождествление человеком своего я именно с этим — частным, преходящим и связанным с неизбежными страданиями уровнем, высшей же религиозной целью было отождествление себя с высшим Я — Атманом, сакральным началом мира.

### Список литературы

1. *Брихадараньяка-упанишада* / пер. с санскр., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М.: Наука, ГРВЛ, 1964. 238 с.
2. *Исаева Н.В.* Шанкара и индийская философия. М.: Наука, ГРВЛ, 1991. 199 с.
3. *Костюченко В.С.* Классическая веданта и неоведантизм. М.: Мысль, 1983. 272 с.
4. *Лама Анагарика Говинда.* Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. СПб.: Андреев и сыновья, 1993. 472 с.
5. *Островская-мл. Е.А.* Буддийский эпистемологический идеал *yathābhūtam* // Буддизм в переводах. СПб.: Андреев и сыновья, 1993. Вып. 2. С. 400–409.
6. *Упанишады* / пер. с санскр., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М.: Наука, ГРВЛ, 1967. 334 с.
7. *Чхандогья-упанишада* / пер. с санскр., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М.: Наука, ГРВЛ, 1965. 250 с.
8. *Шохин В.К.* Школы индийской философии: Период формирования (IV в. до н.э. – II в. н.э.). М.: Восточная литература, 2004. 415 с.
9. *Gaudapāda-kārikā* / ed. and transl. by R.D. Karmarkar. Poona: Bhandarkar Oriental research institute, 1953. 158 p.
10. *Olivelle P.* Orgasmic rapture and divine ecstasy: the semantic history of ānanda // *Journal of Indian philosophy*. 1997. Vol. 25. P. 153–180.
11. *Saksena S.K.* Nature of consciousness in Hindu philosophy. Benares: Nand Kishore & bros., 1944. 224 p.
12. *The Aphorisms of the Vedānta* by Bādarāyaṇa, with the commentary of Śaṅkara Ācārya and the gloss of Govinda Ānanda / ed. by Paṇḍita Rāma Nārāyaṇa Vidyaratna. Calcutta: Baptist Mission press, 1863. 907 p.
13. *The Vedāntasāra* of Sadānanda, together with the commentaries of Nṛṣimhasarasvatī and Rāmatīrtha / ed. by G.A. Jacob. 5th edition. Bombay: Nirnaya Sagar press, 1934. 179 p.

## THE CONCEPT OF CONSCIOUSNESS IN UPANIṢADS AND EARLY ADVAITA VEDĀNTA

*Sergey L. Burmistrov*

*Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences,  
Department of Central and Southern Asia; 18, Dvortsovaya emb., Saint Petersburg, 191186, Russia*

In the article revealed, that conception of mind in Advaita Vedānta is determined by religious ideas of Vedas and Upaniṣads. Central concept of Advaitist philosophy of mind is the concept of Ātman as a «blind spot» of empirical consciousness, unitary in all individual persons. It has a sacral nature and makes cognition possible, being itself incognizable. The main problem in Advaitist discourse is that a person identifies himself with an empirical, changeable and determined level of consciousness. The solution is the identification of the Self with Ātman as the mind level, free of causal determination.

*Key words:* Advaita Vedānta; Upaniṣads; philosophy of mind; levels of consciousness; Ātman; Gaudapāda.