

УДК 233

Н.Н. Карпицкий

БХАГАВАД-ГИТА: ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ПУТИ ОСВОБОЖДЕНИЯ

Выявляются экзистенциальные, онтологические и антропологические предпосылки сотериологии Бхагавад-гиты. Раскрывается экзистенциальная локализация ощущения жизни древнего ария эпического периода, выявляется онтогенный характер психических усилий и объясняется смысл выбора пути освобождения в Бхагавад-гите.

Ключевые слова: Бхагавад-гита, веды, упанишады, гуны, экзистенция, антропология.

1. Экзистенциальная локализация ощущения жизни в Бхагавад-гите.

В зависимости от локализации ощущения жизни формируется мировосприятие. У человека, захваченного повседневной суетой, ощущение жизни локализовано в близлежащих к моменту «здесь и сейчас» событиях. Свои ситуативные заботы он проецирует на всю жизнь так, словно будет жить всегда, и поэтому не задумывается о смерти. Но стоит человеку распространить свое ощущение жизни на более отдаленное будущее, и тогда он начинает непосредственно ощущать свою смертность, конечность существования, что, как полагал М. Хайдеггер, и делает человека человеком. Поскольку эта локализация определяет фундаментальное настроение, т.е. отношение человека к собственному существованию (экзистенции), она носит экзистенциальный характер.

Понимание другой культуры предполагает понимание лежащего в ее основе опыта ощущения жизни. Очевидно, что в индийской культуре этот опыт иной, нежели в европейской, точнее, здесь идет речь об ином способе локализации ощущения жизни, который демонстрируют уже первые главы Бхагавад-гиты.

Смятение Арджуны обусловлено сосредоточенностью непосредственно на настоящем моменте, в котором ему предстоит сражаться со многими бывшими товарищами, родственниками, да и просто благородными людьми, внушающими почтение. Ощущение жизни Арджуны локализовано в непосредственно происходящем событии, в котором ожидается гибель близких ему людей, и с данной позиции никакая победа не оправдывает эту гибель.

Кришна утешает Арджуну, указывая на безначальность жизни: все мы существуем всегда, и данный момент времени не имеет значения сам по себе – он лишь звено в бесконечном потоке вереницы рождений и умираний [1. С. 94]. Тем самым Кришна снимает экзистенциальную локализацию ощущения жизни в ситуации «теперь».

Состояние Арджуны было вызвано тем, что ощущение жизни локализовано в непосредственно переживаемой ситуации, ограниченной прошлым, которое превратилось в то, чего уже нет, и будущим, которое еще не наступило и покрыто мраком неопределенности. Реально лишь настоящее, в котором неизбежна трагедия братоубийства. Кришна, для которого и прошлое, и будущее также реальны, как настоящее, свидетельствует, что всё безначальное время пронизано самосознанием. Арджуна не может, подобно Кришне, этого увидеть, но он может это почувствовать, в силу чего ощущение жизни утрачивает локализацию в моменте времени «теперь» и начинает рассредоточиваться в необозримой длительности собственного безначального существования.

Переживание настоящего времени растворяется в бесконечной длительности, которая ощущается как нечто реальное. В этой бесконечности утрачивается значимость происходящего события, что грозит привести к полной потере ощущения жизни. Поэтому необходима новая онтологическая опора – абсолютная, независимая от времени реальность – атман. И Кришна указывает на нее, а потом и сам являет себя как абсолютную реальность. В зависимости от выбранного пути освобождения данная абсолютная реальность может раскрываться по-разному: как имперсональный абсолют, как имманентный миру личный Бог и как трансцендентное Божество.

Арджуна с легкостью принимает рассказ Кришны о себе как о вездесущем Божестве, однако непосредственное явление вселенского лика Кришны вызвало в Арджуне страх [1. С. 134]. В этот момент в Кришне раскрылась вся актуальная бесконечность времени, и Арджуна почувствовал, как теряется в этой бесконечности. Это присутствие бесконечности должно ощущаться, даже если Кришна принимает свой привычный вид. Для древнего ария эпического периода настоящий момент «теперь» растворяется в этом чувстве бесконечного времени. Чтобы не по-

терять себя, необходимо было как-то структурировать это ощущение бесконечного времени, что привело к учению об исторических циклах – югах, калпах, днях и ночах Брахмы.

2. Онтогенный характер психических усилий в древнеиндийской картине мира.

Всякое откровение раскрывается в определенном культурном опыте, в основе которого лежит интуиция очевидности. В разные эпохи откровение Вед раскрывалось в различных культурных контекстах, но при этом оставалось очевидным, что мир есть проявление сознания – психокосмос, который подчинен не физическим, а психическим законам. В основе онтогенеза психокосмоса лежит интуиция онтогенного характера психических усилий, которые сообщают статус реального существования эмпирическим образам, составляющим содержание психокосмоса. Здесь слово «онтогенный» означает «являющийся одной из движущих сил онтогенеза».

На онтогенный характер психических усилий указывают упанишады. В Брихадараньяке упанишаде говорится: «Поистине, весь этот мир – лишь пища, огонь – поедатель пищи» (6, 4 брахмана) [2. С. 74]. Огонь – это известный в мифологиях самых разных народов символ разума, пища же – эмпирические образы, наполняющие разум. Весь эмпирический мир существует именно в качестве пищи для разума. В Чхандогье упанишаде повествуется о том, что когда человек засыпает, то все эмпирические явления мира поглощаются дыханием: «Поистине, дыхание – поглотитель. И когда [человек] спит, то речь входит в дыхание, глаз – в дыхание, ухо – в дыхание, разум – в дыхание, ибо дыхание поглощает их всех» (3, ч. 4) [3. С. 86]. Эта же идея высказывается в Каушитаки упанишаде (12–13, Ч. 2) [4. С. 55–56].

В древнеиндийском космосе нет противопоставленных разуму автономных самодовлеющих сущностей, которые являлись бы источниками эмпирических образов. Все, что мы находим в мире, вызвано силой самого разума. Эмпирические образы порождаются не автономными от разума сущностями, а самой направленностью разума, которая должна обладать внутренней движущей силой упорядочивания эмпирического содержания мира. Речь идет о психических усилиях, которые сопутствуют каждому направленному акту сознания – восприятию, мышлению, желанию и т.д.

В традиции Вед психическое усилие обладает творческой созидательной силой, что указывает на источник этой силы – ни от чего не зависящую внутреннюю духовную реальность – атман. Творческая сила психического усилия, которая способна наделять реальностью порождаемые образы, не

может пониматься только как один из психологических факторов, наряду с другими (как в буддизме), и не может быть ограниченной личными способностями человеческого субъекта. Иначе говоря, она восходит к высшему абсолютному началу. Эмпирическая реальность транссубъективна, соответственно, и то начало, из которого психические усилия черпают созидательную силу, тоже имеет транссубъективную природу. Это означает, что субъект, обнаруживая в своих психических усилиях силу порождения эмпирических форм, соотносит эти усилия не только с собой как субъектом, но и с субъектом более высокого порядка – атманом как абсолютным единым началом, которое лежит в основе всего. Человеческий субъект начинает пониматься как воплощение абсолютного трансцендентного субъекта, сопричастующего в любом другом субъекте. Это и выражается в Чхандогье упанишаде: «ты – одно с тем» [3. С. 114]. Все человеческие усилия оказываются выражением миротворящих сил высшего начала, и в этом смысле они становятся неотъемлемым элементом онтогенеза психокосмоса. В силу этого весь мир раскрывается в соответствии с психосоматической структурой человека. Собственно, различные варианты индийской космогонии соответствуют разным формам психической эволюции сознания человека.

Хотя основополагающая роль психических усилий в организации потока жизни характерна не только для ведийской традиции, но и для буддизма, тем не менее психокосмос ведийской традиции принципиально отличается от буддийского психокосмоса. В буддизме психокосмос – это состояние сознания или поток жизни, который складывается из взаимообусловленных мгновенных элементов, объединенных единой причинной связью. Помимо этой связи, нет никаких иных действующих или творящих сил. Поток жизни структурируется не действующей силой субъекта или высшего начала, а причинной обусловленностью между различными элементами этого потока жизни.

Психические усилия – самсары – обуславливают как настоящий поток жизни, так и будущие жизни. Именно самсары формируют карму. Однако сами самсары ничего не порождают. Будучи элементами потока жизни, они лишь образуют взаимосвязи с другими элементами по законам причинности. Если в традиции Вед психические усилия раскрывают в онтогенезе онтологическую силу абсолютного начала, созидательную различные формы миропроявления, то в буддизме психические усилия в порядке общей причинной детерминации лишь коррелируют с другими элементами

потока жизни, что делает ненужными концепции личности, субъекта, атмана или личного Бога.

3. Самоопределение личности в древнеиндийской антропологии.

Предположим, пятилетнему мальчику приснился сон, в котором перед ним неожиданно возник рычащий лев, и ребенок сломя голову бросился наутек. Допустим, спустя тридцать лет, тому же, но уже повзрослевшему, мальчику вновь приснился тот же лев. Однако в сновидении мужчина остался тем же пятилетним ребенком, который не помнит о годах, сделавших его взрослым. Поступит ли этот человек точно так же, как поступил четверть века назад пятилетним мальчиком? В действительности поступок человека в этой ситуации будет зависеть от его внутреннего самоопределения по отношению к жизни в целом. Можно стереть память человека, но невозможно стереть его внутреннее самоопределение, которое первично по отношению ко всем событиям, протекающим во времени.

В зависимости от внутреннего самоопределения взрослые люди, оказавшись в сновидении на месте пятилетнего ребенка, встретившего льва, поступят по-разному, и здесь возможно как минимум три варианта: 1) отдаться во власть иллюзии, 2) активно сопротивляться образу внутри иллюзии или 3) попытаться распознать иллюзию. В соответствии с индийской традицией эти три варианта поведения определены преобладанием в человеке одной из трех гун (т.е. основных онтологических свойств всех явлений мира).

Если человек полностью подчиняется страхам пятилетнего ребенка, спасаясь бегством от иллюзорного образа льва, то, согласно индийским представлениям, в этом человеке преобладает гуна тамас (темная), т.е. в нем преобладает свойство невежества. Если же он, победив в себе страх, вступает в открытую борьбу со львом, это означает, что в нем преобладает гуна раджас (страстная), определяющая его активный, деятельный способ жизни. Если же этот человек, отрешившись от эмоций, постарается понять явление, значит, в нем преобладает гуна саттва (светлая), определяющая духовный, интеллектуальный и созерцательный характер его жизни. И если в стремлении познать пугающее он будет последователен, то обнаружит иллюзорную природу льва, и тогда иллюзия потеряет над ним всякую власть.

Согласно санкхье, гуны возникают, когда пуруша, действуя на пракрити, выводит ее из равновесия. Пуруша (слово, первоначально обозначавшее человека, душу) в санкхье обозначает априорное деятельное начало, которое предшествует любому содержанию сознания и всем проявлениям мира и, по сути, является первичной основой и

движущей силой субъекта. Практи в санкхье обозначает материю в первозданно-хаотичном или «меональном» аспекте, как состояние равновесия. Практи – это инаковость деятельному началу в сознании, недейтельная возможность любых проявлений мира. В приведенном выше примере пракрити можно уподобить податливой ткани сновидения, принимающей форму льва, когда в ней воплощаются детские страхи. Пуруша, действуя на пракрити, выводит из равновесия ее свойства – три гуны, сочетание которых определяет характер всех явлений жизни.

С одной стороны, гуны – это характеристики наблюдаемых предметов, т.е. форма актуализации пракрити в явлениях мира. С другой стороны, сам человек как деятельный субъект тоже воплощает в себе ту или иную гуну. Слово «гуна» первоначально обозначало веревку, которая сплетается и расплетается из трех нитей. Подобно этому и три гуны всех явлений жизни сплетаются в единый мир. Сила, сплетающая гуны явлений жизни, – пуруша. В упомянутом выше сновидении образ льва порожден сочетанием раджаса и тамаса – страстной и темной гун. Однако и сам увидевший льва человек также обладает одной из гун. Иначе говоря, гуна является не только свойством явления мира, но и воплощением внутреннего, априорного самоопределения человека (которое в индийской традиции объясняется не как априорное, а как определенное делами прошлых жизней).

Все содержание памяти относится к потоку жизни, но то, что упорядочивает этот поток жизни – внутреннее намерение, которое полагается априорным самоопределением. Даже если человек полностью утратит память, он при этом не утратит себя в том случае, если будет интуитивно поступать в соответствии с внутренним самоопределением, не зависящим ни от чего внешнего. Только через поступки, которые определены не внешними обстоятельствами, а внутренним намерением, человек способен вновь реализовать в своей жизни внутреннее самоопределение. Поэтому вовсе не память, а именно свободные поступки, соответствующие внутреннему самоопределению, формируют личность.

4. Антропологические предпосылки выбора пути освобождения в Бхагавад-гите.

Проявления в человеческих усилиях высшей миротворящей силы существуют в трех формах – гунах, которые определяют как природу самого человека, так и свойства всех эмпирических явлений: «саттва» (светлое), «раджас» (страстное) и «тамас» (темное). Преобладание той или иной гуны определяет варну, в которой рождается человек, а вместе с этим его психологический склад и

его внутренний долг, следование которому открывает высшее начало особым образом – для кого-то как безличный абсолют, а для кого-то как личного Бога. Уникальность Бхагавад-гиты состоит в том, что она сообщает целостное откровение не об одном, а о трех путях освобождения, на которых высшее начало открывается по-разному.

В соответствии с идеей психокосмоса сансару можно схематично представить как причинную взаимообусловленность желаний и поступков. Желание – это направленность вовне, раскрывающая явления жизни, сочетание которых создает ситуацию, требующую поступка. В свою очередь, поступок изменяет ситуацию таким образом, что новые явления мотивируют новое желание. Физическая смерть не может устранить психологическую связь между поступками и желаниями, что ведет к возобновлению жизни, т.е. новому рождению в бесконечном круговороте рождений и умираний сансары. Освобождение возможно только путем прерывания причинной обусловленности поступков и желаний.

Если в человеке преобладает саттва, то он принадлежит к варне брахманов и может ко всему относиться отрешенно созерцательно. Брахман может отрешиться и от поступков, и от желаний. В этой отрешенности его разум успокаивается, а вместе с этим исчезают и все вызванные поступками и желаниями образы, и тогда за всеми миропроявлениями открывается абсолютная единая и неизменная духовная реальность – атман. Путь брахмана – это путь отрешенно созерцательного познания атмана – джнана-йога.

Преобладание в человеке раджаса определяет его активный, деятельный характер, поэтому кшатрий может отрешиться от желаний, но не от поступков. Путь кшатрия – карма-йога – предполагает освобождение через незаинтересованное деяние. Поступок совершается не ради достижения какой-либо цели, а потому что он самоценен. Благодаря этому поступки человека не зависят от обстоятельств и совершаются в соответствии с внутренней природой самого человека, которую он осознает как внутренний долг, освобождающий от всякого внешнего принуждения. Связь между совершаемыми кшатрием поступками и желаниями разрывается, что ведет к освобождению и выходу за пределы сансары. Высшее начало открывается не как безличная духовная реальность, а как запредельный всякому человеческому представлению и пониманию деятельный субъект, незаинтересованно творящий мир и обнаруживающийся в этом мире как Кришна, дающий наставление Арджуне.

Сочетание раджаса и тамаса в вайшьи определяет активность человека в материальной сфере производства. Поэтому вайшьи заняты в практической сфере – это земледельцы, купцы и т.д. Раджас побуждает к активному действию, а тамас направляет это действие на создание и приобретение материальных благ. В силу своей природы вайшьи не могут отрешиться ни от поступков, ни от желаний, поэтому путь их освобождения – бхакти – это чистая любовь к Богу, которая как высшее желание преодолевает другие, более низменные желания, привязывавшие человека в соответствии с законом причинности к колесу сансары. На этом пути любви Высшее начало открывается как личный Бог, который обнаруживается во внутренней сопричастности человеку очень конкретно и интимно близко.

Для древнего ария путь конкретного освобождения от страданий был много важнее, чем понимание божества, поэтому разные, и даже взаимоисключающие, религиозные представления вполне могли уживаться, если сопутствующая им духовная практика позволяла освободиться от страданий. Бхагавад-гита позволяет понять индивидуальность пути постижения высшего начала в зависимости от внутренней природы человека и его психологического склада. Согласно индийской традиции эта внутренняя природа человека определена делами прошлых жизней, однако в контексте современной европейской культуры может быть осмыслена совершенно иначе – не как кармическая детерминированность предшествующими деяниями, а как результат трансцендентального самоопределения свободной воли человека. Поэтому современный человек может понять Бхагавад-гиту как Откровение, которое дается не всем одинаково, но уникально открывается в зависимости от того, какой путь человек выбирает в результате своего внутреннего самоопределения к Богу, к миру и к самому себе. Именно это обстоятельство позволяет современным европейски мыслящим людям вступить в плодотворный диалог с представителями ведической традиции.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бхагавадгита*. Книга о Бхишме (отдел «Бхагавадгита», кн. VI, гл. 13–24) / введение, пер. с санскр. и коммент. Б.Л. Смирнова. СПб.: «А-сэд», 1995. 600 с.
2. *Брихадараньяка упанишада* / пер. А.Я. Сыркина. М.: Наука, 1992. 240 с.
3. *Чхандогья упанишада* / пер. А.Я. Сыркина. М.: Наука, 1992. 256 с.
4. *Упанишады* / пер. А.Я. Сыркина. М.: Наука, 1992. 336 с.