ФИЛОСОФИЯ УПАНИШАД

I. УПАНИШАДЫ

Упанишады являются заключительной частью вед и потому называются веда-анта, или окончание вед,-название, наводящее на мысль, что в упанишадах выражена сущность ведийского учения. Они являются фундаментом, на котором покоится большинство позднейших философий и религий Индии. "Нет сколько-нибудь значительной формы индуистской мысли, включая и неортодоксальный буддизм, которая не имела бы корней в упанишадах".

Более поздние системы философии обнаруживали прямо-таки страстные стремления согласовывать свои доктрины со взглядами упанишад, если уж нельзя было полностью выводить их из упанишад. Каждое возрождение идеализма в Индии находит в учении упанишад источник своего происхождения. Их поэтичность и возвышенный идеализм все еще не утратили своей силы волновать умы и сердца людей. Упанишады содержат в себе самые ранние рукописи индийской теоретической мысли. Гимны и литургические книги вед касаются больше религии и практики, чем мышления арийцев. Мы находим в упанишадах уже известный прогресс по сравнению с мифологией санхиты, брахманистским мелочным педантизмом и даже теологией араньяки, хотя все эти стадии в них и встречаются. Авторы упанишад преобразуют прошлое, с которым они имеют дело, и изменения, вносимые ими в ведийскую религию, свидетельствуют о смелости сердца, которое бьется только для свободы. Цель упанишад заключается не столько в достижении философской истины, сколько в том, чтобы принести умиротворение и свободу мятущемуся человеческому духу. Попытки решения метафизических вопросов предлагаются в форме диалогов и диспутов, хотя упанишады по существу являются поэтическими декларациями философски настроенных умов перед лицом явлений жизни. Они выражают беспокойство человеческого ума и его стремление понять истинную природу реальности. Не будучи систематической философией или произведением одного автора или даже произведением одного и того же века, они содержат в себе многое, что является противоречивым и ненаучным; но если бы все только этим и ограничивалось, нам не было бы смысла изучать упанишады.

Они установили основные концепции, здоровые и удовлетворительные, и это создало средства, с помощью которых могут быть исправлены их собственные наивные ошибки, превращенные чрезмерным подчеркиванием в ошибочные философские построения. Несмотря на то, что упанишады имеют различных авторов, и, несмотря на тот период времени, который потребовался на составление этих полупоэтических и полуфилософских трактатов, во всех их есть единство цели, живое чувство духовной реальности, которое становится ясным и отчетливым, когда мы рассматриваем события того времени. Они раскрывают нам богатство размышляющей религиозной мысли того времени. В сфере интуитивной философии их достижения значительны. Ничто из того, что было до упанишад, по объему и силе, по воздействию и удовлетворению не может сравниться с ними. Их философия и религия удовлетворяли некоторых величайших мыслителей и исключительно возвышенные души.

Мы не согласны с оценкой Гау, что "во всем этом мало духовного" или что "эта пустая интеллектуальная концепция, лишенная духовности, является высшей формой, на которую была способна индийская мысль".

Профессор Д. С. Маккензи, поняв более правильно, говорит, что "ранней попыткой конструктивной теории космоса и, конечно, одной из наиболее интересных и замечательных является та, которая содержится в упанишадах".

II. УЧЕНИЕ УПАНИШАД

Нелегко установить, о чем учат упанишады. Современные исследователи упанишад читают их в свете той или иной предвзятой теории. Люди так мало привыкли доверять своим собственным суждениям, что прибегают к авторитету и традиции. Хотя это довольно надежное руководство для поведения и жизни, истина требует также проницательности и самостоятельности суждения. Многие ученые в наше время склоняются ко взглядам Шанкары, который в своих комментариях к упанишадам, Бхагавадгите и Веданта-сутре разработал весьма тонкую систему недуалистической метафизики. Другие с не меньшей страстностью утверждают, что Шанкаре не принадлежит последнее слово в этом вопросе и что философия любви и преданности является логическим выводом из учения упанишад.

Различные комментаторы, отправляясь от своих собственных убеждений, навязывают свои взгляды упанишадам и насилуют их язык так, чтобы он соответствовал их собственным теориям. Когда возникают споры, все школы обращаются к упанишадам. Благодаря как их неясности, так в той же степени и богатству их, благодаря как мистической дымке, так равно и наводящим на размышления достоинствам упанишад комментаторы получили возможность использовать их в интересах своей собственной религии и философии. Упанишады не ставят на обсуждение какую-либо теорию философии или догматическую схему теологии. Они намекают на истину в жизни, но пока еще не в науке или философии. Так многочисленны в них указания на истину, так разнообразны их догадки о боге, что почти каждый может искать в них то, чего желает, и находить то, чего он ищет, и каждая школа догматизма может поздравить себя с обнаружением своих собственных доктрин в сказаниях упанишад. В истории мысли часто случается, что философия приносится в жертву традиционному толкованию, которое было дано в более ранний период и потому мешает критикам и комментаторам рассматривать ее [философию] в должной перспективе. Система упанишад не избежала этой судьбы. Западные толкователи, в общем, следовали тому или другому комментатору. Гау следует интерпретации Шанкары. В своем предисловии к "Философии упанишад" он пишет: "Величайшим толкователем философии упанишад является Шанкара, или Шанкарачарья. Учение самого Шанкары представляет собой естественное и законное истолкование философии упанишад".

Макс Мюллер принимает ту же самую точку зрения: "Мы должны помнить, что ортодоксальные взгляды веданты - это не то, что мы называем эволюцией; скорее их следует назвать иллюзией. Эволюция Брахмана, или *паринама*, является ересью; иллюзия, или *виварта*, - вот ортодоксальная веданта. Изображая это метафорически, мир, согласно ортодоксальным ведантистам, развивается из Брахмана не как дерево из зерна, но как мираж из солнечных лучей". Таких же взглядов придерживается и Дойссен. Мы попытаемся установить тот смысл, который имели в виду авторы упанишад, а не тот, что приписывали им более поздние комментаторы. Последние дают нам приблизительно верное представление о том, как упанишады были истолкованы в более позднее время, но не дают нам достаточно правильного понимания философского синтеза, которым обладали древние исследователи. Но возникает проблема, согласуются ли между собой философские идеи упанишад? Все ли они имеют своим источником общепризнанные принципы всеобщего устройства мира? Мы не имеем смелости ответить на этот вопрос утвердительно.

Эти сочинения содержат в себе так много скрытых идей, так много возможных значений, так богаты они источниками фантазий и предположений, что можно легко себе представить, каким образом различные системы могли черпать свое вдохновение из одного и того же источника. Упанишады не содержат в себе каких-либо философских синтезов как таковых - типа систем Аристотеля, или Канта, или Шанкары. Они имеют скорее интуитивную, чем логическую, последовательность и являют собой известные основные идеи, представляющие, так сказать, первоначальные наброски философской системы. Из этих идей могла получить развитие какая-либо цельная, стройная и последовательная теория. Однако в связи с неясностью многих мест трудно быть уверенным в том, что разработка элементов, в которых нет ни методичности, ни системы, будет правильной. Тем не менее, мы будет рассматривать идеи упанишад о вселенной и о занимающем в ней место человеке с точки зрения высших идеалов философской мысли.

III. КОЛИЧЕСТВО И ДАТИРОВКА УПАНИШАД

Обычно считают, что имеется 108 упанишад, из которых около десяти являются главными, причем к ним имеются комментарии Шанкары. Эти упанишады - самые старые и наиболее авторитетные. Мы не можем установить их более или менее точную дату. Самые ранние упанишады, несомненно, относятся к предбуддистскому периоду, а несколько из них - ко времени после Будды. Вероятно, они были составлены в период между завершением ведийских гимнов и ростом буддизма (что происходило в VI веке до н. э.). Общепринятой датой для ранних упанишад являются 1000-3000 год до н. э. Некоторые из более поздних упанишад, к которым имеются комментарии Шанкары, - послебуддистского происхождения и относятся приблизительно к 400-м или 300-м годам до н. э. Самые старые упанишады изложены в прозе. Они не являются сектантскими. Айтарея, Каушитаки, Тайттирия, Чхандогья, Брихадараньяка и части Кены представляют собой ранние упанишады, в то время как стихи 1-13 Кены и IV.8-21 Брихадараньяки образуют переходную ступень к метрическим упанишадам и могут считаться более поздними дополнениями. Катха упанишада является более поздней формой. Мы находим в ней элементы систем санкхья и йога.

В ней свободно цитируются другие упанишады и Бхагавадгита. Мандукья является самой последней из досектантских упанишад. Атхарваведа упанишады также представляют собой более поздние произведения. Мойтраяни упанишада заключает в себе элементы как системы санкхья, так и системы йога. Шветашватара была составлена в период, когда отдельные философские теории находились в состоянии брожения. Это во многих местах видно из знакомства с техническими терминами ортодоксальных систем и из упоминания о многих их выдающихся теориях. Заметен интерес к изложению теистического синкретизма веданты, санкхьи и йоги. В более ранней прозе упанишад преобладали чистые спекуляции, в то время как позже в них было больше религиозного почитания и набожности. Изложение философии упанишад мы будем основывать главным образом на добуддистских упанишадах, а затем подкреплять полученные таким путем точки зрения ссылками на послебуддистский период. Основными упанишадами для наших целей являются Чхандогья и Брихадараньяка, Тайттирия и Айтарея, Каушитаки и Кена; затем следуют Иша и Мандукья.

IV. МЫСЛИТЕЛИ УПАНИШАД

К сожалению, мы очень мало знаем о жизни великих мыслителей, чьи размышления нашли свое место в упанишадах. Так безразличны они были к личной славе и так поглощены были распространением истины, что авторство своих взглядов они приписывали почитаемым богам и героям ведийского периода. Праджапати и Индра, Нарада и Санаткумара представлены как диалектики. Когда история великих мыслителей периода упанишад будет написана и будет определен тот специфический вклад, который внес в философию каждый из них, в ней будут стоять - если оставить в стороне имена мифические - следующие имена: Махидаса, Айтарея, Райква, Шандилья, Сатьякама, Джабала, Джайвали, Уддалака, Шветакету, Бхарадваджа, Гаргьяяна, Пратардана, Балаки, Аджаташатру, Варуна, Яджнявалкья, Гарги и Майтреи.

V. ГИМНЫ РИГВЕДЫ И УПАНИШАДЫ

Упанишады ввиду особого характера их содержания рассматриваются как вид литературы, независимый от ведийских гимнов, а равно и от учений брахманизма. Простая вера в богов, отразившаяся в гимнах, была, как мы видели, вытеснена формально-культовым жречеством брахманизма. Упанишады утверждали, что вера, которая замыкается в пределах церкви, недостаточна. Они пытались придать религии вед, не разрушая ее форм, моральный характер. Развитие упанишад по сравнению с ведами состоит в усиленном подчеркивании монистических толкований ведийских гимнов, в перемещении центра от внешнего мира к внутреннему, в протесте против внешней обрядовости ведийской практики и в безразличии к святости вед.

Во всей путанице ведийских верований все же проявляется известный принцип единства и стройности. В некоторых гимнах отчетливо сформулирована концепция единой центральной силы. Упанишады развили эту тенденцию до конца. Они признают только один дух - всемогущий, бесконечный, вечный, непостижимый, самодовлеющий, творец, хранитель и разрушитель мира. Он - свет, владыка и жизнь вселенной, он не имеет себе подобного и он - единственный объект поклонения и почитания. Полубоги вед гибнут, и приходит истинный бог. "Сколько богов существует в действительности, о Яджнявалкья?" - "Один", - отвечает он.-"Теперь ответь нам на другой вопрос. Агни, Ваю, Адитья, Кала (время), то, что дышит (Прана), Анна (пища), Брахма, Рудра, Вишну. Так некоторые размышляют о нем, другие о другом. Скажи, какой из них лучше для нас?" И он сказал им: "Это только лишь главные проявления высшего, бессмертного, бестелесного Брахмана... Брахман воистину является всем этим, и человек может размышлять, поклоняться или отвергать также и все то, что является его проявлением". Видимая бесконечность (объективная) и невидимая бесконечность (субъективная) входят в духовное целое.

Политеистические концепции, слишком глубоко укоренившиеся в сознании индийцев, не легко было ниспровергнуть. Многие боги были подчинены единому. Без воли Брахмана Агни не мог сжечь ни одну былинку травы, Ваю не мог шелохнуть соломинкой. "Из страха перед ним горел огонь, из страха перед ним сияло солнце, и из страха перед ним ветры, облака и смерть исполняли свою службу". Иногда многие боги представлялись частями единого целого. Пять глав семейств, ведомых Уддалакой, приблизились к царю Ашвапати, который спросил каждого из них: "О ком вы размышляете как о *я*?" Первый ответил: о небе; второй - о солнце; третий - о воздухе; четвертый - об эфире; пятый - о воде, а царь ответил, что каждый из них чтит только часть истины. Небо - это голова, солнце - глаза, воздух - дыхание, эфир - туловище, вода - мочевой пузырь, а земля - ноги центральной реальности, которая изображается как мировая душа.

Компромисс между философской верой немногих и фантастическим религиозным суеверием толпы является единственно возможным примирением; мы не можем уничтожить старые формы, так как это равносильно игнорированию основной природы человечества, а равно и очевидных различий в моральном и интеллектуальном развитии верующих, которые не могут достичь сразу высшей премудрости. Позиции упанишад определяет и следующий фактор: их целью была не наука или философия, а праведная жизнь. Они стремились освободить дух от уз плоти, чтобы дать ему возможность наслаждаться общением с богом. Интеллектуальная дисциплина была вспомогательным средством для достижения святости жизни. Кроме того, оставалось чувство почтения к прошлому. Ведийские пророки были блаженной памяти древними, и нападать на их доктрины значило бы поступать нечестиво. Таким путем упанишады стремились примирить идеалистическую философию с догмами утвердившейся теологии.

Источники человеческой духовной проницательности двояки: объективные и субъективные - чудеса внешнего мира и стремления человеческой души. В ведах привлекает внимание обширный порядок и движение природы. Их боги представляют собой космические силы. В упанишадах мы возвращаемся к исследованию глубин внутреннего мира. "Самодовлеющее воздействует на источники чувств, так что они обращаются наружу; поэтому человек смотрит вовне, а не внутрь самого себя; однако некоторые мудрецы, с закрытыми глазами и желанием бессмертия, видят себя по ту сторону". От внешних физических факторов внимание перемещается к внутреннему бессмертному *я*, находящемуся как бы; позади ума. Чтобы увидеть яркий свет, нам не нужно смотреть на небо; чудесный огонь заключен внутри души. Душа человека - как замочная скважина, через которую виден ландшафт всей вселенной, акаша внутри сердца, прозрачное озеро, отражающее истину. Изменение точки зрения вызывает логически следующие изменения.

Не так называемые боги, а истинный живой бог, Атман, достоин поклонения. Бог обитает в сердце человека. "Брахманах кошо'си" - ты есть оболочка Брахмана. "Кто бы ни почитал другое божество так, как будто оно было другое, другого. "Я есмь" он не знает". Внутреннее бессмертное *я* и великая космическая сила - это одно и то же. Брахман - это Атман, и Атман - это Брахман. Верховная сила, посредством которой все вещи получают бытие,- это и есть сокровенное *я* в каждом человеческом сердце. Упанишады не поддерживают теорию благости в том смысле, как это принято в ведах. Мы не обращаемся к ведийским богам, которые были источником материального благополучия, увеличивающего счастье, но только молимся об освобождении от скорби.

Акцентирование скорби иногда истолковывается как показатель своего рода пессимизма со стороны индийских риши. Но это не так. Религия вед была, несомненно, более радостной, но это была низшая форма религии, где мысль никогда не проникала под внешний покров вещей. Это была религия, выражавшая восторг человека от существования в мире, полном удовольствий. Боги вызывали не только страх, но и доверие. Жизнь на земле была простой и сладостной безгрешностью. Духовные стремления души осуждают легковерное довольство и вызывают размышления о цели человеческого существования. Неудовлетворенность действительностью - необходимая предпосылка каждого морального сдвига и духовного возрождения. Пессимизм упанишад - это условие всякой философии. Преодолеть неудовлетворенность - это значит дать человеку возможность избежать его. Если же нет исхода, если не добиваются освобождения, тогда неудовлетворение озлобляет. Пессимизм упанишад не настолько развился, чтобы подавить все стремления и породить застой. Оставалось достаточно веры в жизнь, чтобы поддержать всякое искреннее стремление к истине. По выражению Барта: "В упанишадах гораздо больше духа спекулятивных дерзаний, чем чувства страдания и апатии".

"В самом деле, в упанишадах мало явных упоминаний о ничтожестве жизни, заключенной в оковы непрерывного кругооборота смерти и рождения. И их авторы спасаются от пессимизма чувством радости от искупительной миссии, проповедуемой ими". Формулирование теории *сансары*, или перерождения, не является доказательством пессимизма упанишад. Жизнь на земле - это средство самоусовершенствования. Мы должны подчиняться дисциплине сансары в наших стремлениях к достижению высшей радости и полному обладанию духовной истиной. То, что дает интерес к жизни, представляет собой высший мотив радости - радость победы над собой. Сансара является только последовательным рядом духовных возможностей. Жизнь - это стадия в духовном совершенствовании, ступень в переходе к бесконечному. Это - время для подготовки души к вечности. Жизнь - не пустой сон, и мир - не бред духа. В более поздних версиях о возрождении души в индийской мысли мы не замечаем этого облагораживающего идеала, и рождение становится результатом ошибки души, а сансара - приковывающей цепью.

На этапе жизни, представленном брахманами, простая религия ведийских гимнов представляла какое-то жертвоприношение. Отношения людей с богами были формальными; все сводилось к вопросу дать и взять, к прибыли или убытку. Возрождение духовности стало потребностью века, погрязшего в формализме. В упанишадах мы находим возвращение к свежим источникам духовной жизни. Они провозгласили, что душа не достигнет спасения жертвоприношениями. Спасение может быть достигнуто только истинно религиозной жизнью, основанной на постижении сердца вселенной. Совершенство является внутренним и духовным, а не внешним и механическим. Мы не можем сделать человека чистым, выстирав его рубашку. Осознание идентичности своей собственной души с великой *Все-душой* и есть сущность истинно духовной жизни. Бесполезность ритуала, тщетность жертвоприношений как средств к спасению очевидны. Бог должен почитаться духовным служением, а не внешними церемониями. Мы не можем спасти самих себя, славя бога.

И мы не можем привлечь его на свою сторону посредством жертвоприношений. Авторы упанишад в достаточной степени обладали историческим чутьем, чтобы понимать, что их протест будет неэффективным, если он будет связан с требованием революции в вещах. Поэтому они ратовали только за изменение в духовной области. Они изменяют толкования жертвоприношения и выражают их аллегорически. В некоторых местах предлагается рассуждать о принесении в жертву коня. Эти рассуждения помогают нам понять значение жертвоприношения; говорят, что рассуждения об этом совершенно равноценны тому, как если бы жертвоприношение имело место на самом деле. Давая детальное описание вида доски, породы дерева и т. д., упанишады показывают, что они не безразличны к религии, требующей жертвоприношений.

Сохраняя формы, они все же старались очистить их. Упанишады говорят, что все жертвоприношения совершаются ради приобретения человеком познания самого себя. Сама жизнь есть жертвоприношение. "Истинной жертвой является человек; его первые двадцать четыре года - это его утренние возлияния... в голоде, в жажде, в воздержании от удовольствий происходит его посвящение... В своей трапезе и питье, в своих удовольствиях он справляет святой праздник, а в своем смехе, пиршестве и свадьбе он поет гимны хвалы. Самодисциплина, великодушие, прямота, ахинса, правдивость речи - все это его плата, и источником очищения, когда жертва принесена, является смерть. Прямота, ахинса, правдивость речи - все это его плата, и источ себя в жертву; этим жертвоприношением мы и живем. Принесение в жертву означает не празднество, а самоотречение. Делай так, чтобы каждый твой поступок, каждое чувство и каждая мысль были приношением богу.

Да будет ваша жизнь одним таинством, или яджней. Иногда нам говорят, что жертвоприношения необходимы как подготовка к более высокому пути. Никто не может вступить на более высокий путь, не выполнив требований более низкого пути. Жертвоприношения необходимы для непросвещенных, хотя жертвоприношений одних недостаточно. Они открывают нам доступ в мир отцов, из которого после временного пребывания на луне приходят обратно к новому земному существованию. Церемониализм противопоставляется духовному служению. Бывают случаи, когда жертвенная и жреческая религия кажется авторам упанишад поверхностной, и тогда они дают волю своей иронии. Они описывают процессию собак, шествующих наподобие процессии жрецов, причем каждая собака держит хвост собаки, идущей впереди нее, и восклицает: Ам! Давайте есть. Ам! Давайте пить ... и т. д. Таким образом, строгий ритуал брахманизма, дававший мало утешения слабому сердцу человека, был поколеблен в упанишадах.

Отношение упанишад к святости вед не является благосклонным. Подобно рационалистическим мыслителям позднейшего времени, они придерживаются двоякого взгляда на авторитет вед. Они считают, что веды имеют сверхъестественное происхождение, например, когда они говорят: "Подобно тому, как при разведении огня сырым деревом клубы дыма распространяются вокруг, так и истина от этого великого бытия проявляет свое дыхание в Ригведе, Яджурведе, Самаведе, в гимнах атхарвов и ангирасов, в рассказах, историях, науках, мистических проблемах, поэмах, пословицах и толкованиях,- все это является дыханием, исходящим от него". Признается также, что ведийское знание гораздо ниже истинного божественного проникновения и не освобождает нас. Нарада говорил: "Я знаю Ригведу, о господин Яджур Самаведу, но при всем том я знаю только мантры и священные книги, но я не знаю *я*". Мундака упанишада говорит: "Два рода знания должны быть известны - высший и низший. Низшее знание - это то, что дают Ригведа, Самаведа, Атхарваведа, Церемониал и Грамматика... но высшим знанием является то, посредством которого воспринимается неразрушимый Брахман".

VI. ПРОБЛЕМЫ, РАССМАТРИВАЕМЫЕ В УПАНИШАДАХ

Центральной темой упанишад является проблема философии. Это поиски того, что есть истина. Неудовлетворенность существующим и некоторые побочные причины вызывают вопросы, о которых мы читаем в начале Шветашватары: "Откуда мы произошли, где мы живем и куда мы идем? О вы, кто знаете Брахмана, скажите нам, по чьему повелению мы живем здесь то в страданьях, то в удовольствии. Будет ли тому причиной время, или природа, или необходимость, или случайность, или элементы, или тот, кто называется Пуруша, человек, который представляет собой Верховный дух?" В Кена упанишаде ученик спрашивает: "По чьему желанию ум стремится к выполнению своей миссии? По чьему повелению возникает первое дыхание, по чьему повелению возникает первое дыхание, по чьему желанию произносим мы эту речь? Какой бог управляет зрением и слухом?" Мыслители не принимают опыт за нечто необъяснимое, как это делает здравый смысл.

Они желают знать, могут ли быть приняты как окончательные те данные, которые получены при помощи чувств. Являются ли духовные способности, с помощью которых мы получаем опыт, самодовлеющими или они сами являются результатом чего-то более могущественного, что лежит вне их? Как можем мы считать физические объекты, хотя они и представляют собой следствия и результаты, такими же реальными, как и их причины? Должно быть позади всего этого нечто первичное, самостоятельно существующее, в котором одном ум может обрести успокоение. Знание, ум, чувства и их объекты - все это конечно и обусловлено. В сфере морали мы находим, что мы не можем получить истинное счастье от конечного. Удовольствия мира, будучи ограничены возрастом и смертью, преходящи. Только бесконечное дает прочное счастье. В религии мы ратуем за вечную жизнь.

Все это приводит нас к убеждению о существовании безвременного существа, духовной реальности, объекта философских исканий, осуществления наших желаний и цели религии. Пророки упанишад пытаются привести нас к этой центральной реальности, которая является безграничным существованием *(сат)*, абсолютной истиной *(чит)* и чистым наслаждением *(ананда)*. Молитвой каждого человеческого сердца является: "Веди меня от нереального к реальному, веди меня от темноты к свету, веди меня от смерти к бессмертию".

При рассмотрении философии упанишад мы будем иметь дело в дальнейшем с двумя разделами -метафизикой и этикой. Мы представим их взгляды на первичную реальность, на природу мира и проблему творения в разделе метафизики; их анализ индивида, его судьбы, его идеалов, отношения кармы к свободе, высшего понимания мукти, или освобождения, и теории возрождения - в разделе этики.

VII. ПРИРОДА РЕАЛЬНОСТИ

В решении вопроса о природе первичной реальности мыслители упанишад стремятся дополнить объективные воззрения ведийских пророков субъективными. Самым высшим понятием, извлеченным из ведийских гимнов, было понятие первичной реальности (экам сат), которая обнаруживает себя во всем многообразии существования. Этот вывод развивается в упанишадах, где к данной проблеме иногда подходят путем философского анализа природы я, которое они называют Атманом. Этимология этого слова туманна. В Ригведе, X. 16.3 этим словом обозначается дыхание, или жизненная сущность. Постепенно оно приобрело значение души, или я. Теория о подлинном я, или Атмане, не представлена в сколько-нибудь ясной форме или с достаточной полнотой деталей, и отдельные утверждения не связаны в стройную систему. В диалоге между учителем - Праджапати и учеником - Индрой, приведенном в Чхандогья упанишаде, мы находим постепенное развитие определения я путем прохождения им четырех стадий: 1) телесного *я,* 2) эмпирического *я*, 3) трансцендентального *я* и 4) абсолютного *я*. Рассматриваемый вопрос носит не столько психологический, сколько метафизический характер. Какова природа *я* человека, его основное бытие? Праджапати открывает дискуссию, устанавливая некоторые общие черты, которыми должно обладать истинное *я*. Я, которое свободно от греха, свободно от влияний старых времен, от смерти и печали, от голода и жажды, которое ничего не желает, кроме того, что оно должно желать, и ничего себе не представляет, кроме того, что оно должно представить, - вот это и есть то, что мы должны стараться понять".

Это субъект, который продолжает существовать во всех изменениях, это общий фактор в состоянии бодрствования, сна со сновидениями, сна без сновидений, смерти, возрождения и окончательного освобождения. Ничто не может быть разрушено - это элементарная истина. Смерть не дотрагивается до него, равно как и порок не уничтожает его. Его отличительными чертами является постоянство, непрерывность, единство, вечная активность. Это самодовлеющий мир. Нет вовне ничего, что могло бы быть противопоставлено ему. Современная критика будет возражать против всей этой процедуры, как случая petitio princippii. Принимая характеристику самостоятельности и законченности в себе, тем самым считают решение данным. Но, как мы увидим, такой ход рассуждения имеет свой собственный смысл. Праджапати показывает, что *я* человека заключается в подлинно субъективном, что никогда не может стать объектом. Это - лицо, которое видит, но не объект, который мы видим.

Это не совокупность качеств, называемых "мною", а "я", которое остается вне и независимо от исследования всех этих качеств. Это субъект в истинном смысле, и он никогда не может стать объектом. Многое из содержимого *я*, как это обычно принято, может стать объектом. Из данного положения вытекает, что то, что становится объектом, принадлежит к *не-я*. Мы должны отмести от нашего подлинного я все, что ему чуждо и что является отличным от *я*. Первый ответ, который дается, это что тело, которое рождается, растет, хиреет и умирает, и является подлинным *я*. *Я*, согласно Праджапати, это тот, кого вы видите, когда смотрите в глаза другого, или в бадью воды, или в зеркало. Подразумевается, что мы наблюдаем всю картину, вплоть до волос и ногтей. Чтобы показать, что это не "я", Праджапати просит Индру украсить себя, надеть лучшее платье и снова посмотреть в воду и в зеркало. И он увидел свое подобие, наряженное в лучшее платье и чистое. У Индры закралось сомнение. "Поскольку это я в виде тени или отражения в воде выглядит наряженным, когда тело хорошо одето, когда тело чисто, то я должно быть слепым, если тело слепо, хромым, если тело охромело, увечным, если тело увечно, и должно погибнуть, коль скоро гибнет тело. Я не вижу в этом ничего хорошего". Индра приблизился к своему учителю Праджапати и после довольно долгого молчания ему было сказано: "Я - это тот, кто идет счастливый в своих грезах". Подлинное *я* - это не тело, которое подвержено всем страданиям и несовершенствам и которое представляет собой материальное явление. Тело - это только инструмент, которым пользуется сознание, в то время как сознание не является продуктом тела.

И теперь, когда Индре сказано, что видящий сны субъект - это я, он испытывает другое затруднение: "Хотя правда то, что я не терпит ущерба от изъянов тела, не поражается, когда оно поражено, не хромает при его хромоте, все же они как бы поражают его во сне, как бы преследуют его. Оно как бы ощущает боль и проливает слезы, поэтому я не вижу в этом ничего хорошего". Праджапати предпочел состояние сна другим душевным переживаниям потому, что сны, будучи более независимыми от тела, являются по своей природе критическими моментами. Предполагается, что в сновидениях *я* не подвержено ограничениям. В них дух, как говорят, витает свободным от случайностей тела.

Эта точка зрения приравнивает *я* ко все возрастающим и меняющимся душевным переживаниям. Это - эмпирическое *я*, и Индра правильно считает, что оно подвержено случайностям опыта. Оно не может быть субъектом, так как все время изменяется. Состояние сна, хотя оно и независимо от тела, не кажется самостоятельно существующим, что присуще подлинному *я*, или Атману. Ego, зависимое от ограничений времени и рождения, не может быть названо вечным. *Я*, связанное по месту и времени с окружающей средой, является творением времени. Оно - странник в мире сансары. Оно создает для себя несовершенный мир из несовершенных данных.

Оно не вечно и не обладает безграничной свободой. Отвечающий нашим требованиям субъект должен быть основой и опорой всего опыта, обширной реальностью, в отношении которой состояния сновидения или бодрствования будут только его несовершенными проявлениями. Простая смена состояний не может происходить сама по себе. Эмпирическое я не вечно по своей сути. Индра снова приближается к Праджапати, объясняет ему свои сомнения, и после длительной паузы следует поучение. "Когда спящий человек отдыхает и в этом состоянии полного покоя не видит снов,- это и есть *я*. Праджапати понимает затруднение Индры. *Я* не может быть низведено до ряда состояний, потому что это было бы равносильно отрицанию реальности перманентного ego, и Атман стал бы подвержен превратностям нашего случайного опыта.

Индре надо показать, что объекты опыта требуют наличия постоянного субъекта, которым они могли бы быть восприняты. Праджапати стремится выявить, почему, несмотря на то, что оскал зубов предполагает наличие кошки, кошка не обязана всюду, за исключением чудесной страны Алисы, иметь всегда оскаленные зубы. Объект зависит от субъекта, но субъект не зависит от объекта в том же самом отношении. Без *я* не может быть ни знания, ни искусства, ни морали. Объекта вне связи с я не существует. От субъекта происходят все объекты, но сам субъект - не вещь среди других вещей. Чтобы помочь Индре понять, что *я* - это субъект всех переживаний, Праджапати применяет метод абстракции, не лишенный своих собственных недостатков. Наша жизнь обычно наполнена житейскими хлопотами. Мир слишком занимает нас.

Наше *я* теряется в чувствах, желаниях, фантазиях и не знает, что же является реальным. Ведя простую жизнь, полную естественных забот, будучи всегда заняты осуществлением какой-нибудь цели в этом мире, мы не имеем возможности тратить время на мысли о первопричине всех вещей - *я* человека. Знание считается не требующим доказательств. Чтобы поразмыслить о нем, понять его значение, нужны умственные усилия. В истории европейской мысли вопрос о возможности познания возникает поздно, но раз он уже поставлен, то считается, что познание невозможно без того, что Кант называет трансцендентальным единством апперцепции, и без того, что Плотин называет "аккомпанемент" души к ее собственной умственной деятельности. Наиболее элементарное представление требует реальности *я*.

В большинстве явно пассивных восприятий мы обнаруживаем активность *я*. Все изменения, все переживания предполагают наличие центрального *я*. Изменения как таковые признаются изменениями внутри целого, которое мы стремимся реализовать. Праджапати хочет доказать необходимость этого *я*, настаивая на том, что *я* продолжает существовать даже тогда, когда получаемый в состоянии бодрствования или сна опыт отсутствует. Во сне, глубоком и без сновидений, мы не чувствуем объектов восприятия, но мы не можем в связи с этим сказать, что здесь нет *я*. Праджапати предполагает, что Индра должен допустить реальность *я* во сне, так как продолжение сознания, несмотря на временный его перерыв, ничем другим не может быть оправдано.

Дэвадатта после хорошего сна продолжает оставаться Дэвадаттой, поскольку его переживания связаны с тем, что существовало в то время, когда он отходил ко сну. Они связываются с его мыслями, а не отлетают к мыслям кого-либо другого. Это постоянство переживаний вынуждает нас допустить постоянное *я*, лежащее в основе содержания сознания. То, что существует во сне - без каких-либо созерцаемых объектов,- представляет собой *я*. Зеркало не разобьется вдребезги от того только, что в нем ничего не видно. Праджапати стремится вывести абсолютное верховенство субъекта над объектом - истину тезиса Яджнявалкьи о том, что даже в том случае, когда все объекты затемняются, субъект остается неизменным.

"Когда солнце садится, когда заходит луна и когда гаснет огонь, лишь *я* имеет свой свет". Но Индра был для Праджапати слишком большим психологом. Он чувствовал, что это *я*, свободное от всех телесных переживаний, от бесформенной массы сновидений и т. д., это беспредметное *я* является голой фикцией. Если *я* - не то, что познает, чувствует и реагирует, если оно отделено от всего этого и в нем, таким образом, выхолощено его содержание, то что же остается? "Ничего,- говорит Индра.- Быть свободным от всего - это значит стать ничем" Гаутама Будда проводит аналогию с деревом и спрашивает: что же останется от дерева, если, предположим, мы сорвем его листья, обрубим его ветви, сдерем с него кору и т. д.? Сними у луковицы слои один за другим, и что же останется? Ничего. Брэдли отмечает: "Ego, которое претендует на что-то, будь то до или за пределами его конкретного физического наполнения,- это грубая фикция, просто уродство и потому не может быть приемлемым". С этой точки зрения в состоянии сна без сновидений *я* отсутствует вовсе. Локк заявляет, что каждый сонный кивок подрывает теорию *я*. "Во сне и в состоянии транса ум *не существует*, там нет времени, нет последовательности идей. Сказать, что ум существует без мышления,- это противоречие, бессмыслица, ничто".

Видимо, Индра был эмпиристом за много веков до Локка и Беркли. "Если душа во время полного сна без сновидений совсем не думает, не чувствует и ничего не желает, то является ли она вообще душой, и если да, то какова она?" - спрашивает Лотце. "Как часто дается ответ, что если бы это могло случиться, то душа не имела бы бытия. Почему мы не имеем мужества сказать, что каждый раз, как это случается, души нет". Индра имеет смелость заявить это. "Она действительно уничтожается". Это важное положение снова и снова предается забвению в индийской философии: отрицать внешнюю жизнь - это значит уничтожить бога внутри себя. Те, кто думают, что мы достигаем наивысшего состояния в чистой субъективности, должны обратиться к диалогу Индры и Праджапати.

По мнению Индры, состояние, свободное от ограничений, налагаемых организмом, от времени и пространства, от существования объектов, будет просто уничтожением. Это бессодержательное ego, это абстрактное cogito Декарта, это формальное единство Канта, этот беспредметный субъект, предполагаемый стоящим позади всего и не связанный эмпирическим сознанием,- все это невозможно. Как философские размышления, так и психологические анализы приводят к этому выводу. Однако Праджапати старался подчеркнуть идентичность *я*, которое не затронуто изменениями переживаний.