СТОЛИКИЙ РУДРА, ИЛИ ОНТОЛОГИЯ ВИРТУАЛЬНОГО

(по рассказам "Йогавасиштхи")

Дэйв Девнарайн

"Йогавасиштха" ("Yogavāsiṣtha", далее – ЙВ) – монументальное произведение (более 27 000 стихов), созданное в Кашмире между IX и XIII вв. Как следует из названия, оно содержит наставление (йогу) легендарного мудреца Васиштхи (одного из семи провидцев, упоминаемых в Ведах), адресованное юному принцу Раме, будущему герою Рамаяны. ЙВ традиционно считается философским приложением к "Рамаяне" (как "Бхагавадгита" или "Мокшадхарма" считаются приложениями к Махабхарате). Однако спекулятивные части сочетаются в ЙВ с рассказами и примерами фантастического характера. Контраст между традиционной строгостью философских рассуждений, яркостью рассказов и верой в преображающую силу воображения сделали ЙВ уникальным произведением как индийской, так и западной религиозно-философской литературы[1].

С точки зрения определения природы души основной интерес ЙВ заключается не столько в ее теоретических выкладках, сколько в описании приключений (метаморфоз), происходящих с ее персонажами. Если принимать во внимание лишь дидактические части ЙВ, то может показаться, что Васиштха опирается на классическую основу брахманистской философии: идею иллюзорности "я" как эмпирического "эго" (*аханкара*)[2] и подлинную реальность Атмана (индивидуальной души), тождественного Брахману (Абсолюту, Мировой душе или Духу)[3]. Более внимательное чтение произведения показывает, что оно не ограничивается ведантийскими категориями, а включает себя ряд идей буддийской школы виджнянавада (фундаментальная роль ума и воображения вплоть до достаточно радикального идеализма) и кашмирского шиваизма (подчеркивание тесной связи между феноменальной действительностью и Абсолютом[4]). В целом, однако, понятие души остается в рамках того интеллектуального контекста, в котором оно было выработано (ЙВ описывает себя как sarvasiddhāntasiddhānta – "точка зрения, включающая в себя все точки зрения"[5]).

Истинная же оригинальность ЙВ – особенно в вопросе о тождестве личности –выражается в первую очередь в рассказах Васиштхи. В них действуют и мыслят *дживы*[6] – конкретные личности, живые существа или индивидуальные души, не знающие оппозиции между "эго" и Атманом, поскольку они суть и то (в эмпирической действительности) и другое (по их сущности). Определение индивидуальной души совпадает с определением "я" как общим

термином, включающим в себя все аспекты личности – эмпирические или метафизические. В качестве эго *джива* проявляет все признаки своей конечности – она обладает телом, подвержена желаниями и уносится в вихре трансмиграции. В то же время она связана с Атманом, который представляет ее абсолютную природу, всегда в ней присутствующую, даже когда сама она отождествляет себя с эго. Благодаря такому двойному определению *дживы*, действие рассказов ЙВ развивается не столько на эмпирическом уровне, соответствующем эго, или на метафизическом уровне, соответствующем Атману, сколько в промежуточном пространстве, объединяющем и одновременно разделяющем два эти уровня: эго наблюдается в горизонте Атмана, и Атман достигается через преодоление эго. ЙВ скорее указывает путь к освобождению, чем представляет определенную точку зрения. В рассказах достаточно пространства, чтобы "я" могло осуществить себя как в своих иллюзиях, так и в своей истине. Подобно классической адвайта-веданте, ЙВ стремится обнаружить неэмпирическое ядро души, освобождая его от отождествления с внешними формами. Но, признавая эту цель, она осознает, что опорная точка для достижения Абсолюта-Атмана может находиться лишь в той феноменальной реальности, которую переживает *джива*. Феноменальный мир должен быть преодолен, но Абсолют открывается именно в нем и через него. Такова функция метаморфоз, которым подвержены *дживы* в феноменальном мире. Вне него, преобразившись во что-то другое, *джива* поднимается над собственным эмпирическим существованием.

Учитывая множественность метаморфоз индивидуальной души, мы должны попытаться дать ей новое определение. Анализ рассказов об этих метаморфозах – самый эффективный метод для обнаружения фундаментальной, но скрытой природы души. Рассказы не просто иллюстрируют дидактическую часть текста, они способствуют возникновению нового смысла, который обогащает философию, и сам по своей сути уже принадлежит философии.

ЕДИНСТВО ИНДИВИДУАЛЬНЫХ ДУШ

Иллюзорная в своей феноменальности *джива* обретает смысл и истинность лишь когда ее понимают как тождественную Брахману. Второе не менее важно, чем первое, на что обычно обращают внимание. Оно создает противовес рефрену об иллюзорности феноменальной действительности и равновесие между идеями всего и ничего, между реальностью мира и его же пустотой. Разные в феноменальном плане *дживы* в силу своих эмпирических характеристик тождественны друг другу по своей сути, благодаря связи, которая объединяет их с Абсолютом. Равенство расстояний между каждой из них и Брахманом[7] позволяет рассматривать их коллективно,

в перспективе их общего участия в этой Мировой духовной основе. К знаменитому "Великому речению" (*mahāvākya*) упанишад *tat tvam asi* ("Ты есть То"), т.е. индивидуальная душа есть Брахман, находящемуся в центре учения адвайты веданты, ЙВ добавляет новое содержание, позволяющее пересмотреть отношение между личными душами. В учении, передаваемом Шветакету его отцом, раскрывается присутствие Брахмана в эмпирической действительности и тождество между этим наивысшим принципом и человеческой природой, определенной как Атман[8]. Признание вертикальной связи между индивидуальной душой и Брахманом оставляет в тени (или лишь косвенно намекает на) значение для личных душ того факта, что все они и на горизонтальном срезе разделяют ту же сущность. Вклад ЙВ проявляется именно в том, что она способствует пониманию горизонтальных отношений между *дживами* и Брахманом. Ссылка на Брахмана как на основу всех душ призвана показать несостоятельность особых характеристик, в которых мыслит себя личная душа, и дарит ей взамен полное самоосуществление в Абсолюте. Индивидуальные специфики отпадают и чувство индивидуальности уступает место признанию общности судьбы каждой души со всеми остальными. *Единичность* Брахмана (реальность, вне которой ничто не может существовать) и *со-единение* между Брахманом и Атманом определяют *единство* индивидуальных душ. Метафора волны или капли воды, сливающейся с необъятностью океана, дает самое точное представление об этом соотношении. Каждая волна существует только как часть единого целого, в котором исчезают ее индивидуальные характеристики, и – благодаря слиянию с этим целом – она обретает общность со всеми другими волнами, которые подвержены той же судьбе. Слияние в океане Всеобщей духовной основы сопровождается единством индивидуальных элементов, которые прежде ощущали себя как различные существа.

Ощущение отдельного существования возникает у души в результате ложного отождествления с *аханкарой* (эго), и под влиянием представления о мире как поле битвы желаний и корыстных интересов множества эго, которые склонны к преувеличенной оценке самих себя -- самомнению (abhimāna) и привычке все сводить к реальности собственного феноменального опыта. Сознание тождества индивидуальной души и Брахмана уничтожает такое ощущение: «Подвергнутое наблюдению ощущение "я" и "ты" исчезает; знание этого сжигает подобное ощущение»[9]. Уничтожение эго проявляется в стирании границ, которые очерчивали территорию каждой души и изолировали ее от всех других. Разделение между "ты" и "я" составляет один из видов незнания (avidyā): "После отбрасывания идей "ты" и "я", происходит осознание того, что не существует ни "ты", ни "я", ни что-либо другое, или, что каждое существо есть все"[10]. В строгом смысле, "ты" и "я" не соответствуют никакой реальнос-

ти -- помимо их чисто феноменального бытия, -- они только представляют следы момента, предшествующего раскрытию Брахмана, момента фрагментации душ и самоутверждения каждой индивидуальности: "[Идея] мира, "ты" , "я"" и тому подобное представляет, как говорят, ошибочное ви́дение души; пока оно существует нет освобождения"[11].

Соединение всех в одном центре требует более четкого определения связи между частью (aṅga) и целым (aṅgin) или между особыми (*vyaṣṭi*) душами и Совокупностью всех (*samaṣṭi*) душ. Хотя все души сходятся в Брахмане – общей духовной основе, эта последняя не является результатом их сложения. Представление о Брахмане как о совокупности личных душ означает непонимание его роли как основы (того, что он сам зависит от *джив,* которые ему предшествуют) и продолжение иллюзии разделения между душами (которые он должен объединить)[12]. Существование Абсолюта предшествует всему и не может быть составлено объединением разбросанных частей: "Рама, не существует ни индивидуальной души, ни множества индивидуальных душ, ни совокупности душ, которая была бы похожа на гору"[13]. Это не отменяет объединяющую функцию, но она соответствует природе Брахмана, а не условию его существования. Брахман является sūtrātman, который связывает все существа, как нить – жемчужины ожерелья: "Как нить связывает сотни жемчужин, так и Атман, будучи невидимым, присутствует в ста тысячах существ, объединяя их"[14]. Однако в отличии от жемчужин души не остаются разрозненными единицами. В Брахмане каждая *джива* сливается с целым, как и все остальные: она не просто часть целого, а само целое в его совершенстве.

Тождество *дживы* Брахману влечет за собой перенос на *дживу* всех его характеристик. В итоге феноменальная действительность приобретает не только реальность, но еще и признаки вечности и неразрушимости, которые присущи Брахману: "Наблюдаемый мир имеет ту же форму и ту же неразрушимость, [что и Брахман]; [этот мир], лишенный существования, представлен так, как будто он существует вечно"[15]. Из конечной и несовершенной реальности (эго) "я" превращается в реальность, которая (как Брахман), не имеет ни пространственных, ни временны́х границ, все в себе совмещает и сияет собственным светом: "[Знай, что ты] не ограничен пространством, временем или чем-либо другим, вполне прозрачен, саморожденный, [повсюду] распространенный, присутствующий во всем, чистый разум, единственный и ничем незапятненный"[16]. *Джива* обретает ту же форму (*ekarūpa*), что безначальный и бесконечный Абсолют, и наслаждается тем же блаженством, что и Брахман: "После того как ты осознал [сущность Брахмана], твое эго исчезает; отрекшись [от него], будь свободен от тела, будь велик [как Брахман], той же формы [что он], со спокойным сознанием и совершенно самоудовлетворенным"[17]. Могущество дживы ничем не уступает

могуществу богов: “Все то, что совершают Брахма, Индра, Вишну и Варуна, я тоже могу осуществить в моей форме чистого сознания”[18]. Расстилаясь на всю вселенную, *джива* несет в себе весь феноменальный мир: “Я небо, *акаша*, совмещающее солнце, части света и ветер, я – формы горшка или куска ткани, поистине, то, что я есть, это Брахман”[19]. “Я” связан не только с Брахманом, но через него со всеми предметами восприятия: “Как растительный сок в листьях, в цветах и фруктах, ты присутствуешь повсюду в недрах миров, ты состоишь только из чистого сознания, ты существуешь везде и всегда. Как же ты можешь быть убежден, Кача, что ты обладаешь эго и личной формой ?”[20]. Совпадение между индивидуальной и Всеобщей душой в самой сердцевине “я”, в “пространстве сердца”, где реализуется ее истинная природа как Атмана, составляет главное открытие всех форм бытия. Бесконечно малое и бесконечно великое сходятся в этой парадоксальной точке, которую Шандилья уже описывал в “Чхандогья-упанишад”, как “меньше, чем рисовое зерно” и “больше, чем земля, промежуточное пространство, небо, все эти миры”[21].

Прекрасной иллюстрацией этого анализа служит рассказ о ста Рудрах[22]. В нем и Всеобщая духовная основа и индивидуальные души вовлечены в одно приключение на грани сна и реальности.

1) [Вступление] *Монах, посвятивший себя медитации и духовной жизни, как-то принимает решение – “ради игры (*līlārtham*)” – поэкспериментировать с жизнями людей. Он сразу же мысленно превращается в персонаж по имени Дживата.*

2) [Цикл метаморфоз] *Напившись допьяна, Дживата засыпает и видит во сне брахмана, с которым он себя отождествляет. Продолжение рассказа состоит из серии превращений, обусловленных чередующимися мыслями и снами персонажей: брахман становится принцем, который в свою очередь превращается в великого монарха, затем происходит поэтапный переход от состояния монарха к состоянию небесной нимфы, лани, вьющегося растения, пчелы, слона, опять пчелы, дикой утки, лебедя Брахмы и, наконец, Рудры.*

3) [Достижение истины] *Рудра разъясняет весь состоявшийся процесс. Он раскрывает иллюзию, которой подверглись все персонажи, и указывает на их фундаментальное единство. Он будит монаха, затем оба будят Дживату, который их сопровождает к брахману, и т.д., до момента пробуждения лебедя Брахмы. Все персонажи в конечном итоге признают, что они тождественны Рудре, или, что они представляют сто ликов Рудры. Тот же советует каждому из них вернуться к своей собственной жизни и довести ее до конца прежде, чем они с ним соединятся.*

Цикл метаморфоз открывается с превращения монаха в Дживату, чье имя прямо образовано от слова *джива* – индивидуальная душа. Его присутствие служит знаком того, что весь данный рас-

сказ – это представление пути, пройденный душой от момента, когда она претендует на автономию, до поглощения в Брахмане. Появление Дживаты следует капризу монаха, его желанию позабавиться, но оно отвечает и необходимости духовного развития этого персонажа, так как дает ему возможность осознать и воплотить его неудовлетворенные, затаенные желания и тем самым очиститься и освободиться от них. Рождение Дживаты означает потерю душевной умиротворенности, достигнутой монахом в ходе длительной практики медитации, и возвращение к душе, замкнутой на эго. В конце рассказа образ Рудры представляет завершение серии воплощений души. Но Рудра – не просто очередной персонаж, он тот, благодаря кому все остальные раскрывают свою собственную сущность. Последний в рассказе Рудра является первым в метафизическом плане; он тот, кто ретроспективно служит оправданием всего процесса, предшествующего его появлению. Стало быть, рассказ о ста Рудрах – это история странствий души на пути к ее истинной родине – Всеобщей духовной основе. Между начальным моментом и моментом пробуждения она должна пройти через множество состояний, представляющих почти все возможные формы, в которые душа может воплотиться в ее земном существовании (чередование социальных категорий –- брахман, принц, мужских и женских персонажей, разных форм живых существ –- люди, звери, растения). Освобождение не может быть достигнуто прежде, чем индивидуальная душа не очистится от кармических следов и от желаний, которые приковывают ее к земному существованию и заставляют продолжать перевоплощаться. Каждый этап перевоплощения отвечает какому-нибудь желанию, отягощающему душу и не дающему ей полностью себя осуществить: желание монаха узнать простую жизнь, желание брахмана пережить состояние принца и т.д. Прежде чем “стать тем, чтó она есть”, душа должна будет преодолеть эти желания и вместе с ними –- возобновляющуюся иллюзию что будто-то бы она сводится к каждой из этих особых судеб, в которые вовлекается благодаря своему воплощению.

Общая черта всех персонажей до их встречи с Рудрой – это их самоотождествление с существованием, которое им суждено вести в определенном месте и времени, и их неспособность мыслить себя вне рамок этой специфической идентичности. Каждый из них – независимое существо с твердо установленными границами, движимое исключительно защитой собственных интересов. Замкнутость каждой души в своей собственной умственной сфере мешает ей признать существование других душ и, соответственно, свою связь с ними. Она представляет собой монаду, которая живет, замкнувшись на самое себя, и не может себе представить, что она –- лишь элемент более обширного целого, которое придает смысл и ее отдельному существованию. Открыв Брахмана и узнав, что она лишь одна из многочисленных форм Абсолюта, *джива* перестает чувствовать се-

бя одинокой и признает, что ее претензии на единичность не более оправданы, чем претензии остальных душ. Эта коллективная проекция в Брахмана устраняет солипсизм и обеспечивает возможность связи между душами[23]. Встреча индивидуальных душ происходит во Всеобщей духовной основе: "Индивидуальные души, которые нарисовал в своем воображении монах, имели каждая свой собственный мир; они видели друг друга лишь благодаря знанию Рудры"[24]. Казалось бы, между брахманом и небесной нимфой, между принцем и пчелой, нет ничего общего, но тем не менее сознание их общности с Рудрой влечет за собой их солидарность. До тех пор, пока индивидуальная душа не осознала эту связь с Всеобщей основой и всеми остальными душами, ей суждено жить в мире иллюзий и подчиняться циклу перерождений: "Подобно камню, который, оторвавшись от горы, скатывается все ниже и ниже, душа, оторванная от высшего Атмана, впадает в сон, представляющейся ей реальностью. От этого сна она переходит к другому; попадая из сна в сон, она ошибочно воображает, что все это нечто реальное"[25]. Первоначальная ошибка, из которой следует весь ряд событий, описанный в рассказе, есть забвение единства души с ее жизненным источником: вместо того чтобы сразу соединиться с остальными душами в лоне Рудры-Брахмана, монах выбирает одну особую судьбу, он решает быть кем-то, вместо того чтобы быть всем и каждым. Эта приверженность лишь одному существованию в ущерб целостности есть признак незнания. Проникновение сквозь завесу видимости требует предварительной подготовки души к проявлению истины. В рассказе описано, как происходит "духовная настройка" каждой души по отношению к остальным, уже пробудившимся, душам (Рудра "устанавливает контакт" с умом монаха, оба они "устанавливают контакт" с умом Дживаты и т.д.). Тем самым весь цикл перерождений прокручивается в обратную сторону и все возникшие на пути ошибки исчезают одна за другой.

Открытие истины поражает персонажей. Текст описывает их оцепенение в этот переломный момент откровения. Рудра и монах только что разбудили Дживату, и все персонажи обмениваются первым взглядом: "Они остались на мгновение безмолвными, неподвижными, как нарисованные фигуры"[26]. Здесь их подстерегают две неожиданности. С одной стороны, каждая душа обнаруживает непрерывность между собой и остальными душами, о существовании которых всего лишь мгновение до этого она даже не подозревала. Выясняется, что монах, принц, нимфа, пчела и Рудра воплощают разные аспекты одной и той же судьбы, что они играют в той же пьесе, независимо от пространственной, временной, социальной или биологической дистанции между ними. Но с другой стороны, персонажи обнаруживают свою идентичность с высшим принципом: будучи единосущны с Рудрой, каждый из них сам становится Рудрой, и, следовательно, Рудра может быть описан и как единая Мировая

душа, которая включает в себя все личные души, и как каждая из личных душ, совпадающих с Мировой душой (в этом смысле говорится о "ста Рудрах" и даже о "сотне сотен Рудр"[27]). Таким образом единство персонажей осуществляется через их общую проекцию в Рудру, несмотря на то что в эмпирическом плане они продолжают представляться различными существами: "Они остались потрясенными тем, что составляли лишь одно единственное существо в столь множественных формах"[28]. Если снаружи – разнородность и хаотическое чередование разных фигур, то включение их в одну непрерывную цепь, укорененную в высшем принципе, придает каждой из них новый смысл. Рудра представляет принцип связности, обеспечивая осмысленность всего хода событий, объединяя и определяя место каждой души, исходя из абсолютной точки зрения. Рудра осуществляет горизонтальную связь между душами, обреченными, как казалось, на случайное и одинокое существование. Будучи вечным принципом, равным самому себе, в то время как другие существа появляются и исчезают, он позволяет душам приобрести прочную опору и преодолеть недостатки, связанные с их конечностью. Благодаря Рудре, многочисленные перипетии рассказа организуются вокруг единой интриги, вместо того чтобы рассеиваться в беспорядочную россыпь незавершенных жизненных эпизодов.

НЕРАЗЛИЧИМОСТЬ ИНДИВИДУАЛЬНЫХ ДУШ

Отождествляясь с Рудрой, персонажи осознают, что все они связаны единой историей, выходящей за пределы отдельного существования каждого из них. Но благодаря этой связи они могут и дальше пребывать в своей индивидуальной оболочке, пока не достигнут стадии, на которой полностью утратят свои личные характеристики. На ней утверждается не просто единство душ, а их тождественность друг другу. Таковы два одновременных следствия, вытекающие из раскрытия связи между индивидуальными душами и Брахманом. Они ведут к окончательному стиранию границы между "я" и "другими" и признанию прямой связи между ними, обусловленной их совместной принадлежностью Брахману. Употребление терминов "идентичность", "тождество" (tadātmatā) здесь не совсем уместно, так как они предполагают пред-существование отдельных элементов. Необходима терминология, которая бы точнее передавала тонкость и зыбкость отношений между душами. В самом тексте используются термины "нераздельность" (abhinnatā) или "не-инаковость" (*ananyatva*), описывающие реальность этих отношений с точки зрения Абсолюта, но в то же время указывающие на момент, когда еще непробужденные души мыслили себя отделенными друг от друга. Трудность в представлении нераздельности между "я" и "другим" состоит, частично, в том, что язык, приспособленный лишь для выра-

жения эмпирического опыта (vyāvahāra), используется для выражения абсолютного плана реальности (paramārtha). В последнем нет ни "я", ни "другого", а есть один Брахман, который содержит в себе и то и другое.

Это расхождение в уровнях высказываний о действительности, из которых первый соответствует обыденному опыту персонажей, а второй – раскрытию высшего смысла, широко обыгрывается в рассказах. Что отвечает педагогическому замыслу ЙВ – наставлению персонажей, пребывающих в плену иллюзий и сомнений. Поражает естественность и легкость сопоставления этих разных уровней. Сбивая с толку читателя/слушателя, и лишая его всех привычных ориентиров, рассказы ЙВ способствуют ускорению осознания действительности. Особенно рассказ о ста Рудрах. Момент достижения истины наступает в то самое мгновение, когда персонажи еще мыслят себя независимыми личностями, одновременно понимая, что связаны со всеми другими. В это мгновение, когда эмпирический мир и абсолютная реальность соприкасаются, личная идентичность как бы колеблется, стараясь сохранить равновесие между своим самоутверждением и растворением в высшем принципе; "я" уже не совсем "я сам", но еще и не "другой". Это переходная зона, в которой душа – в ожидании своего самоосуществления – продвигается наощупь. Вот как описываются противоречивые чувства персонажей: "Когда монах увидел перед собой Рудру, и понял, что он [Рудра] являлся также Дживатой и всеми остальными, он был удивлен, хотя это не было поводом для удивления"[29], "они были одновременно пробужденными и непробужденными, удивленными и неудивленными"[30].

Нераздельность между душами не означает совпадения во внешних чертах. Она есть следствие взаимопроникновения этих душ, которое само обусловлено их отдалением от своего эго и поглощением в Абсолюте. Сила и уровень близости, предполагаемые этим отношением, выражены в метафоре волн: "Как волны смешиваются в силу своей способности перетекать (одна в другую), так и личные души соединяются в силу своей природы чистых умов"[31]. Под этим углом зрения разница между душами исчезает, так как они не просто пребывают в Рудре и связаны, находясь в нем, а сами являются Рудрой и составляют одно и то же существо, в котором больше невозможно различить кто есть кто. Другими словами, каждый персонаж составлен из всех других, и это обстоятельство вызывает у них такое же удивление, как и осознание их единства. Таким образом, одновременно с раскрытием своей истинной природы в Рудре, Дживата обнаруживает свою нераздельность с монахом и другими персонажами: "Рудра, Дживата и монах составляли одно и то же существо в трех телах"[32].

Тема "нераздельности" отсылает к теме преодоления идеи "другого". Более, чем какое-либо известное мне философское произве-

дение, ЙВ придает содержание и смысл формулировке Рембо "я есть другой", и его обратному выражению "другой есть я". "Другой" здесь не тот, кто остается всегда на некотором расстоянии, а тот, кто с самого начала присутствует в личности и выявляется, когда она представляет себя за пределами своего нынешнего существования. Индивидуальная душа нераздельна с "другим", так как она превосходит рамки каждой данной идентичности, выступает впереди самой себя и непрерывно преобразовывает свое бытие, включая в себя все, что сначала казалось ей чуждым. Каждая из отдельных фигур, в которых выражается "другое", составляет частицу "я" в его тождестве с Брахманом и всеми душами, которые он в себе содержит. Следовательно, "я есть другой" и потому, что "я" не сводится к временной идентичности (не равно самому себе), и потому, что в абсолютном плане оно связано со всеми идентичностями, кажущимися другими (оно есть все другие). Раскрытие "нераздельности" между монахом, Дживатой и пчелой указывает на проницаемость границ между "я" и "другим": другое не существует или в некотором смысле существует только оно, и в каждой из этих "других" душ монах может узнать самого себя.

Имманентность "другого" моему собственному "я" приводит к расширению концепции личной идентичности. Она не ограничивается формой, которую принимает "я" в отдельный момент, а требует внимания ко всем другим реальным и потенциальным формам, содержащимся в душе и составляющим ее истинную природу. Идентичность следует рассматривать не как то, что придает душе некий ограниченный статус, а как динамичную и постоянно меняющуюся реальность, открытую многообразию жизненных выборов. Такой подход противоречит тавтологической концепции идентичности (я = я). Бесплодное нарцистическое уравнение, которое можно повторять до бесконечности (я = я = я и т.д.), характерно для личности с застывшей идентичностью, не способной к самообновлению через самопреодоление. Включение "другого" означает, что идентичность более не связана с необходимостью точного самовоспроизведения, а совместима с изменчивостью, развитием, разрывом с самим собой. Используя различение, предложенное Полем Рикером, можно сказать, что идентичность относится не только к тому, что тождественно, что всегда одно и то же (*idem*), но и к тому, что остается самим собой, несмотря на проход через "другое" (*ipse*)[33]. Именно это присутствие "другого" в идентичности-*ipse* способствует осуществлению метаморфоз, благодаря которым персонажи ЙВ переживают новое воплощение, не переставая оставаться самими собой. Оно же определяет возможность парадоксальной судьбы, которая ведет их к отождествлению с самим собой, с Рудрой-Брахманом и со всеми остальными персонажами.

"Итоговая" идентичность как бы размножается в серии фигур, каждая из которых прежде казалась наделенной своей собственной

идентичностью. Эти фигуры все вместе и каждая в отдельности выражают одну и ту же идентичность, являющуюся одновременно и единой и множественной. Такой подход ставит вопросы, напоминающие "*puzzling-cases*" (озадачивающие случаи) о природе личной идентичности современной англосаксонской философии. Критика единой и неделимой идентичности основана на анализе экстремальных случаев и научных экспериментов (реальных или воображаемых): трансплантации мозга, пересаживания ума в другое тело или в несколько тел, обмена телесными оболочками, воспроизведения одинаковых ситуаций в параллельных мирах. Помещенные в философскую перспективу, эти излюбленные темы научной фантастики ясно указывают на следствия, которые в обычной действительности лишь едва намечены, существуют в виде набросков[34]. ЙВ совершает эту "деконструкцию" идентичности в несколько иной перспективе – не на базе научных (или псевдонаучных) предпосылок, а в рамках вполне осознанного метафизического определения индивидуальной души. Противоречивое понимание личности как единой и множественной, равной самой себе и другой, не означает поражения разума, "озадаченного" неуловимым характером предмета анализа, а представляет самое точное описание природы души.

Другой рассказ ЙВ, следуя той же "метафизической логике", сочетающей идентичность единой личности и ее распространение на множество, казалось бы, разных существ, приводит к еще более парадоксальной ситуации. Это рассказ о Випашчите[35]. *Находясь на грани поражения в битве, он приносит самого себя в жертву богу огня (входит в огонь после того, как сам себе отрубил голову). В результате этого акта самопожертвования, он получает возможность вернуться в этот мир в облике четырех одинаковых принцев, благодаря которым одерживает победу в битве. Эти четыре облика различаются направлением, с которым они связаны (западным, восточным, южным, северным). Каждый из них претерпевает длинную серию приключений и метаморфоз, хотя иногда они встречаются и объединяют свои силы.*

Умножение персонажа на четыре – не пустая фантазия рассказчика. Оно противостоит иллюзорной вере в идентичность, замкнутую на одно единственное, узкое эго. Поражение Випашчиты, предвосхищенное в начале рассказа, можно истолковать как следствие подобной веры. Самообезглавливание и проход сквозь огонь символизируют отречение от эго. Освобожденный от единичности своего эмпирического существования и отождествленный с Абсолютом (здесь огонь), Випашчит обнаруживает, что он связан со всеми другими душами. Четыре формы, в которые он перевоплощается, изображают это восстановление связи с целым, ибо четыре страны света, с которыми они отождествлены, исчерпывают целостность пространства (мира и души). Достижение истины в плане Абсолюта (через испытание огнем) увеличивает силу царя: не будучи замкнутым

в границах эго, ставший четырьмя и все еще оставаясь одним, он может побороть своих врагов и преодолеть незнание. Сущность аргументации остается той же, что и в рассказе о ста Рудрах, но она обогащается специфическими чертами. Центральный персонаж (царь), тот, к которому сводятся все остальные, находится в феноменальном мире, тогда как возможный эквивалент Рудры (бог огня) только упомянут и не персонализирован. Тем самым акцент ставится скорее на связи между личными душами, чем на их имманентности Брахману. Вместе с тем нераздельность душ (царя и четырех персонажей) представлена не как нечто постепенно раскрывающееся, а как нечто изначальное данное. Если в рассказе о ста Рудрах "другое" было представлено разными существами (люди/звери, мужчины/женщины), здесь оно воплощено в двойниках, в формах внешне идентичных главному персонажу. Соотношение между "одинаковым" и "другим" создается внутри самой личной души, и совсем не обязательно предполагать, что существуют разные индивиды, отличающиеся своими эмпирическими чертами.

Единый характер идентичности не отменяется ее размножением в нескольких фигурах. Каждая из четырех форм Випашчиты воображает, что действует самостоятельно, хотя все они воплощают одну и ту же извилистую, но единую судьбу: "Итак, [разные] действия выполнены Випашчитами, расположенными во всех странах света, хотя они располагают только одним сознанием"[36]. Отдельные фигуры не существуют самостоятельно, они лишь фасеты или отблески Випашчиты, который обладает реальностью только в той мере, в которой связан со всеми этими фигурами. Несмотря на внешнее сходство, они представляют совершенно разные формы существования и, порой, несовместимые возможности судьбоносного жизненного выбора. Их совместное участие в определении одной и той же идентичности лишь означает, что личность неотделима от множественности своих возможных судеб и не ограничивается однолинейным индивидуальным существованием. В тот самый момент, когда персонаж попадает в особую ситуации, другие стороны его идентичности связывают его с радикально иными ситуациями. Четыре формы рассказа воплощают множественность путей, открытых перед Випашчитом, и указывают на то, что душа несет в себе несметное количество возможных судеб, которые наполняют ее настолько же, если даже не больше, чем ее настоящее существование. Следовательно, душа определяется не только той судьбой, с которой она непосредственно отождествляется, но и всем тем, чего она еще сама не знает, тем, чем она еще не стала, и тем, чем, к своему благу или худу, она могла бы быть.

Иллюзия замкнутой и неизменной идентичности возникает в результате абсолютизации случайных обстоятельств, придающих личности один определенный статус. Этот остановленный кадр скрывает глубину пространства, в котором развивается реальное личное

существование. Открывая идентичность через включение "другого" и "множественного", ЙВ как бы расширяет кадр. Настоящее существование предстает в ней частичным, локальным выражением целостности виртуальных существований, с которыми душа постоянно связана. Жизнь монаха содержит также жизнь Дживаты и нимфы, а существование Випашчиты включает все события, которые ему доведется испытать через его частичные воплощения. В подобной перспективе личность обладает не одной, а бесконечным количеством жизней. Дело не столько в нескончаемом чередовании воплощений души по ходу ее перерождения, сколько в связи индивидуальной души с Брахманом и всеми другими душами. В каждый момент личность, даже если она вовлечена в свое отдельное существование, определяется в абсолютном плане через всю совокупность существований, кажущихся ей посторонними. За разрозненными судьбами четырех персонажей вырисовывается многогранная идентичность Випашчиты, включающая желания и сны каждого из них, а также множество возможных состояний и стадий личного развития. Рассказ ЙВ, развертывая все эти элементы вокруг одного персонажа, одновременно представляет разные его стороны, которые в эмпирическом плане могут выявляться только по отдельности и одна за другой. Такой подход напоминает изобразительные приемы кубизма: истина персонажа раскрывается через одновременное изображение аспектов, которые в обычной действительности никогда не предстают в одном плане. Изображение на одной картине (или в одном рассказе) всех этих сторон, создает более объемный образ персонажа. Реконструкция глобальной идентичности восстанавливает в правах воображаемые и виртуальные судьбы, становящиеся тем самым неотъемлемой частью личной идентичности[37].

Осознание собственной множественности подразумевает некоторую отстраненность от самого себя и от самоотождествления со своей собственной эмпирической судьбой. Понимая относительность данного существования, не воспринимая его (и себя) всерьез, мы вводим элемент игры, который выражается в чувстве самоотчуждения, в превращении себя в зрителя собственной жизни и одновременно в актера, способного перепробовать множество масок и персонажей. Мыслить себя как "другого", приписывать себе альтернативные или параллельные биографии, словом, играть с собственной идентичностью -- значит осознать присутствие "другого" в самом себе[38]. В том числе и через освобождение от приверженности к эго и отрешенное, бесстрастное отношение к радостям и тяготам своего эмпирического существования. В этом ви́дении каждое индивидуальное эго выявляется как случайный и чисто временный элемент, который воплощает в определенном пространстве и времени одну из бесчисленных возможностей, предоставленных живым существам. Параллельно, через связь индивидуальной души с целостностью, судьбы других существ тоже неотъемлемы от ее судьбы.

С точки зрения Абсолюта между моим существованием и существованием других нет никакой принципиальной разницы: и "я" и "другие" временно воплощают судьбы, которые в своей глобальности составляют идентичность каждого существа, и, наоборот, разные моменты в существовании моего собственного "я" могут быть поняты как особые существования, присущие разным существам. В конечном итоге судьбы одних и других настолько тесно переплетены, что каждый может признать в "другом" выражение самого себя, буквально свое "*alter ego*"[39].

Расширение поля зрения каждой души обусловлено ее поглощением в Брахмане. Составляя с ним единое целое, душа преодолевает свою конечность и соединяется со всеми другими созданиями: "О, потомок Рагху (Рама), нет на свете ничего, чего нельзя было бы увидеть, достичь или потерять, что не умирало бы, что не принадлежало бы каждому или другому. Поистине, все становится всем во все времена"[40]. Благодаря такому взаимопроникновению каждая душа обменивается своими характеристиками со всеми другими и признает в "другом" нераздельное с собой существо, также связанное с высшим принципом: "Я говорю, что я то, а не другое, [но на самом деле] я Атман, суть всего, познай меня таким, о сын Панду (Арджуна)"[41]. Не будучи более той или иной, душа может быть и такой и иной. Если в своем эмпирическом существовании ей суждено воплотить только одну или несколько из возможных судеб, в абсолютном плане она все равно связана со всеми остальными судьбами. Рудра представляет эту целостность возможностей, вмещает все воображаемые состояния, воплощенные живыми существами. Персонажи, связанные через него со всеми возможными существованиями, в абсолютом смысле уже находятся за пределами своего эмпирического бытия и несут в себе бесконечно разветвляющуюся идентичность.

Разница между реальным и возможным растворяется, когда бытие рассматривается с точки зрения Рудры или Абсолюта: возможное эмпирической действительности (так как нет уверенности, что тот или иной персонаж когда-нибудь это осуществит), реально в Абсолюте, вмещающем в себя все возможное. Сто ликов Рудры являются для каждого из персонажей более, чем возможностями, из которых только некоторые могут быть осуществлены; они уже определяют его бытие тем, что создают его тождество с Брахманом. "Онтология виртуального" указывает именно на то, что в своей сущности душа "всегда уже" определена всеми ее возможными формами, даже теми, которые не воплощены в эмпирическом мире. Именно виртуальные судьбы составляют истинное ее бытие и принадлежат более фундаментальному порядку, чем всякая данная действительность[42]. Их участие в понимании идентичности предполагает сближение между концептами "возможного" и "виртуального". Если определить "возможное" как то, что может быть или не быть, (в отличии от того, чему суждено конкретно осуществить-

ся), "виртуальное" является "возможным", которое должно стать "действительным", хотя оно пока еще не актуализировано (в этом смысле оно противостоит скорее "актуальному", чем "действительному" бытию). Абсолютная точка зрения, до которой возвышается ЙВ, позволяет ей включить возможное в поле бытия, ибо возможные существования уже определены как виртуальные (еще не осуществленные в эмпирическом плане, но предназначенные к осуществлению с точки зрения Абсолюта) и, если следовать далее, эти виртуальные существования уже сами являются действительными, т.е. укорененными в бытии и извечно осуществленными в Брахмане. Понимание отдельного существования требует учета всех возможных существований, именно в силу того, что они рассматриваются не просто как "возможности" (которые могут и не осуществиться), а как "виртуальности", чье непременное осуществление предопределено в бесконечном пространстве и времени Брахмана.

Такая концепция "виртуального" соответствует признанию роли "другого" в определении идентичности. Если "я" не ограничивается настоящим существованием (случайным и конечным), имманентность ему "другого" позволяет ему развиться во всей своей полноте. "Другое" здесь не результат перехода от одного состояния к другому (сначала я монах, затем я Дживата), оно открывается душе, пока она еще верит в свою личную идентичность. Следовательно, "я" и "другое" –- одновременны ("я" и монах, и Дживата и т. д.). Чередование персонажей может быть понято лишь как уступка читателю/слушателю, который еще не дошел до истины и способен воспроизвести цепь событий лишь таким последовательным способом. В своей общей сущности (в Рудре) все персонажи сосуществуют одновременно. "Другое" – это не альтернатива, относящаяся к хронологической последовательности, а непосредственно данная часть моей идентичности. Подобная концепция придает различию между реальными и виртуальными персонажами в ЙВ чисто теоретический характер, поскольку все они реальны в Абсолюте. Вопрос об эмпирическом существовании разных персонажей здесь менее важен, чем представление об их общем участии в определении многоликой идентичности. Одно дело считать, что эти персонажи существуют "на самом деле" (в эмпирическом плане), другое – полагать, что они воображаемые создания, рожденные в голове монаха. Принимая первую точку зрения, мы можем переосмыслить идентичность монаха в рассказе о ста Рудрах следующим образом: события, пригрезившиеся ему во сне, могут иметь ту же онтологическую ценность, что и события из "реальной жизни" – еще один знак того, что "реальная жизнь" не сводится к эмпирическому существованию и что душа в своей полноте включает в себя все судьбы, реальны они или виртуальны, действительны или созданы нашим воображением[43].

[1] Для изучения философских предпосылок ЙВ (без указаний на специфическое значение рассказов) см. особенно: *Atreya B.L.* The Philosophy of the Yoga-Vāsiṣtha, Madras: The Theosophical Publishing House, 1936; *Mainkar T.G.* The Vāsiṣtha Rāmāyaṇa: A Study. 1955. Reprint: New Delhi: Meharchand Lachmandas, 1977; *Slaje W.* Vom Mokṣopāya-śāstra zum Yogavāsiṣtha-Mahārāmāyaṇa. Philologische Untersuchungen zur Entwicklungs- und Überlieferungsgeschichte eines indischen Lehrwerks mit Anspruch auf Heilsrelevanz, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte, 609, Wien, 1994; *Chenet F.* Psychogenèse et cosmogonie selon le Yoga-Vāsiṣtha, " le monde est dans l'âme", Collège de France, Publications de l'I.C.I., fasc. 67, 2 vol., Paris: De Boccard, 1998–1999). Единственный полный перевод ЙВ (на английский язык) В.Л. Митры не всегда точен и часто отходит от оригинала (Calcutta, 1891–1899. Reprint: Delhi, Varanasi, Indological Book House, 1986–1989). Для ознакомления с ЙВ лучше обратиться к переводу нескольких рассказов (на французский язык) М. Юлена (*Hulin M.* Sept récits initiatiques tirés du Yoga-Vāsiṣtha. Paris: Berg International, 1987) и к сокращенному переводу (на английский язык) Св. Венкатасананды (*Venkatesananda Sw.* Vāsiṣtha's Yoga. N.Y.: State University of New York Press, 1993). В этой статье цитаты приводятся по изданию В.Л. Пансикара (Bombay: Nirṇaya Sāgar Press, 1918 – Delhi: Munshiram Manoharlal, 1981). В настоящее время под руководством В. Слае проводится работа по восстановлению первичной версии ЙВ, известной под названием Mokshopāya.

[2] Сформированный по образцу других терминов, оканчивающихся на -kāra (как oṃkāra) – "делающий", "создающий", ahaṃkāra указывает на тот факт, что я "создается", когда мы произносим слово "я". Против исключительно психологического видения "я" (см.: *Biardeau M.* Ahamkāra. The Ego Principle in the Upaniṣad, – Contributions to Indian Sociology, n° 8. The Hague, Mouton, 1965. P. 62–84; *Van Buitenen J.A.B.* Studies in Sāṃkhya (II): Ahaṃkāra // J. of the American Oriental Society 77 (1), Jan.-March, 1957. P. 15–25) подчеркивают космологическое значение этого термина, первая – в отношении упанишад, и второй – в отношении санкхья. В ЙВ это значение еще сохраняется, но все же индивидуальная, психологическая сторона берет верх. См. также *Hulin M.* Le principe de l'ego dans la pensée indienne classique. La notion d'ahaṃkāra, Publications de l'I.C.I., fasc. 44. Paris: De Boccard, 1978.

[3] См.: "Брихадараньяка-упанишада", II, 4, 5; "Чхандогья-упанишада", V, 12 – V, 18. Первоначально Атман означает дыхание, принцип жизни или, еще конкретней, центральную часть тела, туловище. В "Шатапатха Брахмане" (IV, 2, 3, 1; X, 3, 5, 13) он соответствует духовной сущности, но в рамках ритуального построения личности во время жертвоприношения. Оригинальность упанишад проявилась в том, что они, не прибегая к ритуальным или магическим способам, раскрывают сущность Атмана как знак присутствия трансцендентности, достигаемой погружением в самое близкое (и самое универсальное) внутреннее содержание. Привлекая грамматическое значение слова ātman (возвратное местоимение, относящееся ко всем лицам), упанишады утверждают надындивидуальную природу Атмана и одновременно необходимость возврата к "самому себе" для обнаружения основы, которую искали до сих пор вне себя, во внешнем мире. См.: *Horsch P.* Le principe d'individuation dans la philosophie indienne // Asiatische Studien 10, Zurich, 1956. P. 79–104; 1957. P. 29–41; 1958. P. 119–142; *Keith A.B.* The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads: 2 vol. Harvard Oriental Series 31–32. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1925.

[4] Это приводит ЙВ к интуиции присутствия истинного "я" в сублимированной эмпирической действительности. В этой перспективе эго, составляющее пре-

пятствие на пути к Атману, служит одновременно знаком существования Атмана и как бы самым первым его выражением. Такая концепция близка к теме pūrṇāhamtā (“полноты, присущей “абсолютному ‘я’ ”), развитой в кашмирском шиваизме.

[5] ЙВ, VIb, 100, 16.

[6] Jīva – это все живые существа, начиная с человека и животных, и кончая растительным миром. В ЙВ нет разрыва между разными категориями живых существ. Все они проявляют присутствие Атмана и, несмотря на свои более слабые интеллектуальные способности, звери и даже растения обладают душой и подвержены трансмиграции.

[7] Это равное расстояние душ по отношению к Брахману (оно же общее отсутствие расстояния по отношению к нему) соответствует онтологической позиции личных душ и согласовывается с неравенством в знании, в зависимости от уровня сознания своей собственной сущности, разного для каждой души.

[8] “Чхандогья-упанишада”, VI. “Великие речения”, “Ты есть то” или “Атман есть Брахман” не следует интерпретировать как синтетические суждения, связывающие индивидуальных субъектов (“я”, “ты”) с предикатами (“это”, “Брахман”). В “Найшкамьясиддхи” (Naiṣkarmyasiddhi) (например, III, 28) последователь адвайты Сурешвара видит в этих предложениях одну скорее нераздельную и непосредственную истину, состоящую из взаимопроникновения двух терминов.

[9] ЙВ, VIb, 8, 3: prekṣamānaṃ ca tan nāsti kilāhaṃtvaṃ kadācana / etāvad eva tajjñānam anenaiva pradahyate //.

[10] ЙВ, III, 80, 17: tvantāhantātmakaṃ sarvaṃ vinigīryāvabodhataḥ / na tvaṃ nāhaṃ na sarvaṃ ca sarvaṃ ā bhavati svayam //.

[11] ЙВ, III, 1, 23: jagattvamahamityādir mithyātmā dṛśyam ucyate / yāvad etat saṃbhavati tāvan mokṣo na vidyate //. См. также: ЙВ, III, 121, 48cd: “Заблуждения относительно творения (мира), это и т.д. рождаются из концепции различия” (bhedabodhe hi sarga tvam ahantvādi bhramodayaḥ //).

[12] Брахман играет роль “трансцедентального” принципа, так как он обосновывает реальность личных душ, но интерпретация в духе Канта влечет за собой и недоразумения: ЙВ не столь стремится раскрыть условия возможности феноменального опыта, сколь достичь высшую основу всего существующего. Таким образом, она проделывает именно тот путь, который осуждает “Трансцедентальная диалектика” в “Критике чистого разума”. Для ЙВ и адвайта веданты трансцендентальная иллюзия состоит не в том, что разум преодолевает границы опыта, а, наоборот, в неспособности превзойти феноменальный план и ограничение эмпирическими данными.

[13] ЙВ, III, 14, 19: na jīvo’sti na jīvānāṃ rāśayaḥ santi rāghava / na caikaḥ parvataprakhyo jīvapiṇḍo’sti kaścana //.

[14] ЙВ, VIa, 53, 52: muktāphala śataughānāṃ tantuḥ protavapur yathā / tathāyaṃ dehalakṣaṇāṃ sthita ātmāsty alakṣitam // См. также: ЙВ, V, 29, 47; VIa, 93, 49–50; VIb, 149, 18.

[15] ЙВ, VIb, 131, 24: dṛśyātmakaṃ rūpam ekamekam asyaivam akṣayam / svayam evam ajaṃ bhāti yanna bhātīva kiṃcana //.

[16] ЙВ, VIa, 111, 40: dikkālādy anavacchinnaṃ svacchaṃ nityoditaṃ tatam / sarvārtham ayam ekārtha cinmātram amalaṃ bhavān //. См. также: ЙВ, IV, 22, 25; V, 27, 12; VIa, 2, 56–60; VIa, 11, 73, 83–86; VIa, 97, 21; VIa, 109, 51; VIa, 121, 6–7, 10.

[17] ЙВ, VIa, 2, 25: iti matvāham ity antarmuktvā muktavapurmahān / ekarūpaḥ praśāntātmā sākṣāt svātma sukho bhava //.

[18] ЙВ, VIa, 121, 8: brahmendra viṣṇu varuṇā yad yat kartuṃ samudyatāḥ / tad ahaṃ cidvapuḥ sarvaṃ karomīty eva bhāvayet //.

[19] ЙВ, VIa, 11, 61: dyaur ahaṃ khamahaṃ sārkamahamāśā bhuvo'py aham / ahaṃ ghaṭapaṭākāro brahmāham iti satyatā //.

[20] ЙВ, VIa, 111, 41: phalakusumadalānāṃ sarvadiksaṃsthitānāṃ rasa iva jagatāṃ tvaṃ saṃsthitaḥ sarvadaiva / vimalatara cidātmā nityam evāsy anantaḥ kaiva kaca tavāhaṃ niścayo bhāvamūrteh. //.

[21] "Чхандогья-упанишада", III, 14, 3–4.

[22] ЙВ, VIa, 62–69. Предлагаемая интерпретация опирается на анализ, осуществленный в двух единственных работах, где рассматривается философское значение рассказов ЙВ: *O'Flaherty W.D.* Dreams, Illusion and Other Realities. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1984; Delhi: Motilal Banarsidass, 1987 и статье М. Юлена (*Hulin M.* Interpénétration des consciences et entrelacement des destinées selon le Yoga-Vāsiṣtha // Eranos Jahrbuch. 1988. Vol. 57. Frankfurt a. M.: Insel Verlag, 1990. P. 171–200).

[23] Следует отметить, что единство личных душ в Брахмане не запрещает им в феноменальном плане продолжать игнорировать друг друга, поскольку каждая из них замкнута в своей собственной умственной сфере.

[24] ЙВ, VIa, 64, 21cd-22ab: bhikṣusaṃkalpajīvās te pratyekaṃ tajjagatpṛthak // 21 // paśyanti caitenānyonyaṃ rudrajñānādṛte tataḥ /.

[25] ЙВ, VIa, 65, 6–7: parvatāgraparibhraṣto hyadhodha upalo yathā / paramātmaparibhraṣto jīvaḥ svapnam imaṃ dṛdham // 6 // paśyaty asmād api svapnād yāti svapnāntaraṃ punaḥ / svapnāt svapne vinipatan mṛṣaivedaṃ dṛhaṃ. kila // 7 //.

[26] ЙВ, VIa, 63, 45cd: babhus tūshṇīṃ sthitāścitrakṛtākārā iva kṣaṇam //.

[27] ЙВ, VIa, 63, 59a: śatarudraśatānīha santi. Текст различает этих "сто Рудр" (личные души, достигнувшие понимания своей истинной природы) и единственного первоначального Рудру (последнее возрождение, которое обосновывает весь процесс): "Формы, увиденные во сне, составляют совокупность ста Рудр; эти сто форм подобны толпе, которая окружает [основного] Рудру" (ya ākārāśca te svapne tat tad gaṇaśataṃ smṛtam / tad etad rudraśatakaṃ rudrā api gaṇā vidhau //) (ЙВ, VIa, 69, 3). Из этого можно выделить три этапа на пути к раскрытию истины: момент не-знания (видимость множественности и личной автономии), момент "ста Рудр" (каждая душа признает свое тождество с Рудрой и осуществляет tat tvam asi упанишад), момент собирания ста Рудр вокруг единственного Рудры (раскрытие единства душ, осознанных в их сущности).

[28] ЙВ, VIa, 63, 54cd: tat sthāste bahavo'py eke savismayavivismayāḥ //.

[29] ЙВ, VIa, 63, 40: rudramātmānamavālokya jīvaṭādimayaṃ tathā / bodhād avismayārho'pi sabhikṣur vismayaṃ yayau //.

[30] ЙВ, VIa, 63, 45ab: bodhavanto'py abuddhābhā vismitā apyavismitāḥ /.

[31] ЙВ, VIa, 63, 62: yathā dravatvād vīcyambu tvanyonyaṃ saṃmilaty alam / tathā prabuddhā jīvaughā mithaścittvān milanty alam //.

[32] ЙВ, VIa, 63, 44cd: ekarūpāstrirūpāste rudrajīvattabhikṣukāḥ //.

[33] П. Рикер подчеркивает это присутствие "другого" в идентичности, как ipse (в отличии от эмпирического тождества присущего для idem): 'другое' не присоединяется к идентичности-ipse снаружи, чтобы предотвратить ее отклонение в сторону солипсизма, а оно участвует в определении ее смысла и онтологического состава" (Soi-même comme un autre. Paris: Le Seuil, 1990. P. 366).

[34] См. статьи, собранные в Personal Identity, Berkeley / Ed. J. Perry. Los Angeles: Univ. of California Press, 1975 (особенно статьи: *Williams B.* The Self and the Future; *Nagel T.* Brain Bisection and the Unity of Consciousness) и в: The Identities of Persons / Ed. Rorty. Univ. of California Press, 1976. См. также, например: *Madell G.* The Identity of the Self. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1981; *Penelhum T.* (Survival and Disembodied Existence. London: Routledge, 1970);

Shoemaker S. (Self-Knowlege and Self-Identity. Ithaca: Cornell Univ. Press, 1963); *Wiggins D.* Sameness and Substance. Oxford: Basil Blackwell, 1980; *Madell G.* The Indentity of the Self, Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1981. Характерная головоломка описана Томасом Манном (ср. "Океан сказаний", "Kathāsaritsāgara") в рассказе "Перепутанные головы" ("Die vertauschten Köpfe"): после того как каждый из персонажей обнаруживает у себя голову другого, встает вопрос об их истинной идентичности и о том, что именно определяет идентичность (голова или тело).

[35] ЙВ, VIb, 108–130 и 159–160. В более широком смысле этот рассказ развивается также в главах с 131-й до 158-й, где излагаются приключения некоего охотника, который является одним из воплощений Випашчиты.

[36] ЙВ, VIb, 124, 13 : tathaiva tair vipaścidbhiḥ sarvadikkaṃ tathā sthitaiḥ / tathā vyavahṛtaṃ prāptam eka saṃvinmayair api //.

[37] Все эти стороны одинаково важны для определения личности, так как раскрытие истинной идентичности требует преодоления эмпирической видимости, воплощенной в некой неизменной отдельной идентичности. В пространстве нарратива это преодоление мобилизует разные стратегии, меняющиеся от одного произведения к другому: расстояние между видимостью и истинной идентичностью, запечатленной в портрете (Дориан Грей), или нестабильное равновесие между двумя противоречивыми, но одинаково правдивыми аспектами личности (Доктор Джекел и Мистер Хайд). Во всяком случае, истинная идентичность включает в себя все виртуальности бытия, и ни одна из них не прекращается в тот момент, когда персонаж обретает свою другую эмпирическую форму: Дориан Грей действительно является своим портретом, как Доктор Джекил – Мистером Хайдом, а каждая сторона Випашчиты – одновременно всеми остальными его сторонами. Сила нарратива здесь в том, что он придает плоть и кровь виртуальности, скрытой в отдельном эмпирическом существовании.

[38] Персонажи, такие как Плюм (*Michaux H.* Plume. Paris: Gallimard, 1963) или Господин Тэст (*Valéry P.* Monsieur Teste. Paris: Gallimard, 1946) могут служить примером подобного равнодушия к собственной персоне и ощущения присутствия в качестве наблюдателя своего собственного существования. Никто, однако, не воплощает этот подход более полно, чем Бернардо Соарес, двойник Пэссоа в "Книге неспокойствия" (*Pessoa F.* Le livre de l'intranquillité de Bernardo Soares / Trad. F. Laye. Paris: Christian Bourgois, 1988), принимающий лишь отдаленное участие в своем собственном существовании, осознав, что он играет лишь одну из многочисленных возможных ролей по ходу своей жизни: " Я всегда был только след и подобие самого себя" (с. 94); "Никто никогда не представлял, что возле меня всегда стоял кто-то другой, кто в конечном итоге был мною. Всегда предполагалось, что я равен самому себе" (с.108); "Я высекал свою собственную жизнь как статую сделанную из материала, чуждого моему бытию. Случается, что я себя не узнаю, так я определил себя снаружи, так я использовал сознание самого себя чисто художественно" (с. 111). На пересечении жизни и литературы пристрастие Пэссоа к "гетеронимам" представляет осознание присутствия "другого" в самом себе. "Гетеронимность" (способность быть другим) сопровождает здесь анонимность, которая характеризует литературу в ее сущности. Произведение не связано с определенным автором, который имел бы на него особые права, а выражает смысл, который не является ничьей собственностью, а значит принадлежит всем: автор Фернандо Пэссоа является "другим" (он же – Бернардо Соарэс, Алваро де Кампос, Альберто Каэиро, Рикардо Рейс), так как будучи никем, он одновременно является всеми.

[39] Необходимое отступление от временной эмпирической идентичности проходит красной нитью через несовпадения с самим собой в интерпретации Д. Парфита (*Parfit D.* Reasons and Persons. Oxford: Clarendon Press, 1992, особенно вся третья часть, с. 199–351), который отказывается от метафизического подхода и, в частности, от всякой ссылки на душу. Он опирается на различие между "натуральной", обычно принятой, и "редукционистской" точками зрения. Первая утверждает интерес каждого к самому себе и тот факт, что каждый для самого себя в высшей степени важное существо (self-interest theory). Вторая придерживается видения личности, не замыкающейся на себе не по каким-то моральным причинам, а потому что она осознает, что не ограничена своим эмпирическим существованием. В этой перспективе "важна не идентичность" (identity is not what matters), и человек может переходить от одной идентичности к другой, так как нет резких границ между тем, что он есть, и тем, чем он станет, или между ним и другими людьми. Идентичность здесь – "неопределенное" понятие, связаное с множественностью форм, которые может обрести человек.

[40] ЙВ, III, 116, 8 : na tad asti rāghava yan na dṛśyate yan nātmīkriyate yan na parityajyate yan na mriyate yan nātmīyaṃ yan na parakīyaṃ sarvaṃ sarvadā sarvo bhavatīti paramārthaḥ //.

[41] ЙВ, VIa, 53, 57 : idaṃ cāham idaṃ neti itṛdaṃ kathyate mayā / evam ātmāsmi sarvātmā māmevam viddhi pāṇḍava //.

[42] Признавая, что возможные судьбы столь же важны для определения личной идентичности, сколь реальная судьба, ЙВ придерживается иной позиции, чем Лейбниц, который стремится объяснить необходимость, исходящую из "индивидуального понятия", присущего каждому существу, сочетая ее с реальностью человеческой свободы. Хотя причины, приводящие к выбору той судьбы, которая осуществится, "склоняют, не заставляя", только эта осуществленная судьба и определяет реальность бытия. Если "индивидуальное понятие каждой личности включает, раз и навсегда, все то, что она когда-либо испытает", то альтернативы исключены, de facto, из определения идентичности, даже если можно абстрактно вообразить Адама, который бы не согрешил, или Цезаря, который бы не перешел через Рубикон (Discours de métaphysique, § 8, 13. Paris: Vrin, 1983). Неосуществленные судьбы остаются тут простыми возможностями, "будущим без необходимости", тогда как в ЙВ они являются неотъемлемой частью идентичности. Эта логика приводит Лейбница к отрицанию возможности метаморфоз: если бы кто-то вдруг стал китайским императором – самое невероятное, что с ним может случиться, – то он не смог бы больше соответствовать своему "личному понятию", воплощая новую личность, не связанную с первой (ibid., § 34).

[43] Концепция души, преодолевающей свое феноменальное бытие, когда она рассматривается sub specie aeternitatis, во многом сходится с идеей прошитывающей сочинения Борхеса, одного из самых близких по духу -- из всей западной литературной и философской традиции – рассказам ЙВ. Это проявляется, например, в двух его рассказах из сборника "Алеф" (включенных в: *Борхес Х.Л.* Проза разных лет. М.: Радуга, 1989). В рассказе "Бессмертный" связь между всеми душами в абсолютном плане означает, что каждой из них суждено воплотить все возможные судьбы в виртуально-бесконечном времени: «Гомер сочинил "Одиссею"; но в бескрайних просторах времени, где бесчисленны и безграничны комбинации обстоятельств, не может быть, чтобы еще хоть однажды не сочинили "Одиссею". Каждый человек здесь никто, и каждый бессмертный – сразу все люди на свете. Как Корнелий Агриппа: я – бог, я – герой, я – философ, я – демон, я – весь мир, на деле же это утомительный способ сказать, что

меня как такового – нет" (с. 133, там же, пер. Л. Синянской). В другом рассказе Борхес иллюстрирует гипотезу неразличимости для абсолютного интеллекта личностей, кажущихся противоположными, когда "я" и "другой" становятся взаимозаменяемыми: "В раю Аврелиан узнал, что для непостижимого божества он и Иоанн Паннонский (ортодокс и еретик, ненавидящий и ненавидимый, обвинитель и жертва) были одной и той же личностью" (там же, с. 187; пер. Е. Лысенко).

ПОНЯТИЕ "СОЗНАНИЕ-ХРАНИЛИЩЕ" У ВАСУБАНДХУ

Аудриус Бейнорюс

Концепция сознания индийских йогачаров[1] наиболее полно представлена в сочинениях буддийского философа Васубандху (IV–V вв.), особенно в его трактате "Тридцать строф о только-осознавании" (Vijñaptimātra-trimśikā), или просто "Тридцать строф" (Trimśikā), к которому мы в основном и будем обращаться. Этот текст, сыгравший особую роль в распространении буддизма махаяны во многих странах Азии, стал предметом многих комментариев, свидетельства которых тоже будут привлекаться в нашем исследовании (особенно комментарии Стхирамати, Дхармапалы и Сюань-цзана, китайского последователя Васубандху, жившего в VII в.). Тем более, что именно на последних в основном и лежит ответственность за то, что в поздней индийской, китайской и тибетской традициях учение Васубандху трактуется как субъективный идеализм и даже как солипсизм[2].

---

[1] Одна из школ буддийской традиции махаяны, другое ее название – виджняна-вада.

[2] См.: *Kalupahana D.J.* A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities. Honolulu: University of Hawaii Press, 1992. P. 185. Современная концептуальная критика таких трактовок дана в следующих исследованиях философии йогачаров: *Kochumuttom Th.* A Buddhist Doctrine of Experience: A New Translation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin. Delhi: Motilal Banarsidass, 1982; *Anacker S.* Seven Works of Vasubandhu. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984; *Kalupahana D.J.* The Principles of Buddhist Psychology. N.Y.: State Univ. of New York Press, 1987; *Wayman A.* Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuskript. University of California Press, 1961; *Wayman A.* A Defence of Yogācāra Buddhism // Philosophy East and West. 1996. Vol. 46, October; *Idem.* Yogācāra and the Buddhist Logicians // J. of the International Association of Buddhist Studies. 1979. Vol. 2, N 1; *Wayman A.* The Yogācāra Idealism // Philosophy East and West. 1972. Vol. 15, January; *Ruegg D.S.* La Théorie du Tathagatagarbha et du Gotra // Études sur la Soteriologie et la Gnoseologie du Bouddhisme. P.: PEFEO, 1969. Vol. 70; *Paul D.* Philosophy of Mind in Sixth-Century China: Paramartha's 'Evolution of