

АДВАЙТИСТСКОЕ ПОНЯТИЕ МАЙИ В МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ СТРАТЕГИЯХ

Проблеме методов не уделяется сколько-нибудь серьезного внимания в индологических исследованиях (и шире, в востоковедении в целом); этот факт следует отнести скорее к недостаткам, чем к достоинствам, потому что господствующая в подавляющем большинстве ученых изысканий полная погруженность их авторов в изучаемый предмет не помогает, и даже мешает им правильно отразить собственные методологические истоки, уловить точку отсчета, благодаря которой в конечном счете они достигают (или не достигают) тех или иных результатов в своих исследованиях, доказывают свою гипотезу или опровергают чужую. Между тем осмысление ученым своей исследовательской парадигмы, довлеющей над многочисленными частными аспектами конкретной области изучения, полезно ему не только для более осознанного отношения к самой предметной сфере, но и для определения им своего места и своего значения в мире академических дисциплин.

Цель данной работы – показать, каким образом можно объяснить и истолковать ключевые понятия индийской философии, используя различные методологические стратегии. Нас увело бы далеко в сторону даже краткое систематическое описание *всех* индийских философских понятий и категориальных схем, ввиду их широчайшего спектра. Поэтому мы прибегнем к иному способу: согласившись (условно) с тем, что часть может выражать целое, мы представим какое-нибудь одно, но репрезентативное, понятие, исследование коего позволит нам сделать «срез» и всех остальных понятий. В качестве такого удобного репрезентатора мы выбираем знаменитую *майю* (*māyā*), в том ее диапазоне значений, которыми она наделена в школе адвайта-веданта, – значений, вызвавших мощную критику индийских оппонентов адвайты и породивших разнообразные определения майи у западных исследователей адвайтистской философии. Но в нашей статье речь пойдет не столько о том, *что* такое майя у Шанкары и его учеников, сколько о том, *как* это понятие может быть представлено в разнообразных западных философско-методологических процедурах, изначально не имевших никакого отношения ни к адвайте, ни к индийской философии, но весьма повлиявших на западный менталитет, а, следовательно, и на установки профессиональных ученых-индологов. При этом мы намеренно отвлекаемся от систематизации *актуальных* подходов, переносим внимание в плоскость *возможного*. Нас интересует не совокупность эмпирических трактовок майи, собранных в многочисленных академических или конфессиональных трудах, а то, какой характер способен приобрести этот зыбкий и спорный «концепт» в том или ином методологическом мире. В соответствии с координатами этого мира располагаются и вечно меняющиеся границы майи. Ведь степень семантической «выпуклости» понятия зависит от характера конкретной методологии, и майя здесь не исключение. Мы начнем с феноменологии.

Феноменологический метод. Постигаемый/переживаемый предмет схватывается изнутри, помещаясь в пределы переживающего сознания, которое направлено на него, т.е. является интенциональным. Интенциональное отношение к майе может быть рассмотрено двояким образом. Во-первых, майя – это объект адвайтистского «чистого сознания». Такое сознание есть сознание самого последователя адвайты, поднявшегося до уровня отождествления с Брахманом. Строго говоря, на этом уровне абсурдно говорить о каких бы то ни было различиях между индивидом и Брахманом, поскольку переживание индивидуальности пропадает, и между частным сознанием адепта и высшим сознанием Брахмана стирается граница. Такое сознание, в котором нет никаких разграничений, бесстрастно, отстраненно и спокойно созерцает майю в ее «непревращенной», стихийной форме, видя в ней некую бессмысленную игру узоров и теней. Метод феноменологического ухода от «естественной установки» неожиданно удачно сочетается с адвайтистским отказом от приписывания майе онтологического статуса в виде множественного по своей природе мироздания, с отрицанием ее реальной действительности. Мы могли бы сказать, что сами же адвайтисты прибегают к феноменологии (в этом смысле) для отсечения «нечистых» состояний сознания.

Иной картина выглядит в случае «непросветленного» сознания. Такое сознание не замечает зыбкости, иллюзорности майи, но, тяготея к «естественной установке», овнешняет, объективирует и материализует переживаемую *кажимость*, действуя в ложно воспринимаемой совокупности явлений как в реальном мире. В данном случае объект, на который направлено внимание непросветленного существа (по сути, это майя в превращенной форме), оказывается одновременно и субъектом ослепляюще-тормозящего воздействия на него, в качестве безначальной силы неведения (*avidyā*) – иными словами, той же майей, но понимаемой с когнитивной стороны. Мы видим замкнутый круг, внутри которого вращается несчастное раздробленное сознание индивида, не прозревающего фундаментального единства (*Brahman*), и выйти из этого круга, оставаясь на «фрагментированных», партикулярных установках, невозможно. Некорректно говорить о том, что первично – то ли авидья, становящаяся причиной восприятия единого как многого, а вечного как не вечного, то ли само «многое», лишь укрепляющее индивида в авидье. Здесь причина и следствие постоянно меняются местами:

множество есть результат предыдущего ослепления, а то, в свою очередь, вызывается предыдущим ощущением множества. Излишне говорить, что подобные процессы, происходящие в непросветленном сознании, в полной мере постижимы только сознанием просветленного, или освобожденного (*jīvanmukta*).

Экзистенциально-герменевтический метод. Этот метод «с человеческим лицом» близок по своему характеру к предыдущему, с тем отличием, что здесь исследователь глубоко втягивается в процесс самопознания. На первое место выдвигается проблема понимания. Крайне существенно то, что исследователь, применяющий данный метод, пытается с его помощью понять и самого себя. Объект, к которому он обращается, оказывается своего рода зеркалом, в котором отражаются те или иные его установки как исследователя и как человека. Изучая майю, такой исследователь сталкивается с проблемой непонимания данного концепта, не имеющего однозначного аналога в его культуре, и стремится усилить, углубить свое ощущение непонимания, с тем чтобы войти в состояние чистого понимания. Ситуация усугубляется двусмысленным положением и противоречивостью майи, которая перестает быть исключительно нейтральным научным объектом или абстрактным мысленным образом и становится живым существом, задевающим, тревожащим сознание исследователя. В таком случае исследователь майи способен перейти от изучения себя к практическому стиранию майических следов. Итак, данный метод разворачивается как четырехчастная цепь: 1) исследователь-экзистенциалист направляет свое пытлиное внимание на майю, затем он 2) внимательно наблюдает за собой в процессе изучения майи, обнаруживая при этом пределы непонимания чужеродного объекта благодаря наличию каких-то укоренившихся в его сознании пред-рассудков, далее, 3) он входит в состояние чистого понимания себя, 4) за которым могут последовать и практические шаги по удалению ограничивающих сознание факторов. В этом случае изучающий адвайту уподобляется последователям адвайты, нацеленным на самоосвобождение, и использует понятие майи как удобный инструмент самопознания, отталкивая его в тот момент, когда нужда в нем пропадает и исчезает экзистенциальная тревога.

Аксиологический метод. Майя может быть понята и в русле системы ценностных ориентиров, однако здесь следует различать три позиции. 1) С точки зрения обычного человека («относительная истина»), который вообще не замечает майи, но имеет дело с ее продуктами, последние представляют собой сочетание позитивных и негативных ценностей, и основным критерием отнесения ценностей к тому или иному роду является достижение/недостижение каких-либо результатов в ходе житейской практики. Но в целом майя как мир позитивна, потому что именно в этом мире живет человек, именно его он обустроивает и именно в нем он успешно достигает своих целей. 2) С точки зрения человека, стремящегося к абсолютной истине, майя есть негативная гносеологическая ценность, поскольку она скрывает и искажает истинную реальность – Брахмана, мешая ему познавать его; она также и негативная онтологическая ценность, потому что есть более высокий онтологический уровень, по сравнению с которым она нереальна; она еще и негативная этико-сотериологическая ценность, потому что дает суррогатный идеал, основанный на различении «я», мира и Бога, и настраивает индивида на продолжение сансарического существования вместо его прерывания. Но парадоксальным образом майя есть и позитивная ценность в том смысле, что она позволяет стремящемуся к освобождению четко опознавать своего «врага» в собственном лице и тем самым воспринимать окружающее как иллюзию. 3) С позиции собственно абсолютной истины майя – бессмысленная, вечно колеблемая и изменчивая стихия, никак не затрагивающая того, кто излучает ее. Человек, достигающий этой позиции, вообще прекращает рассматривать майю как какую-либо ценность.

Системно-структурный метод. Можно рассматривать майю и как некую систему, или целостную упорядоченность соответствующих элементов. Речь идет не столько об описании уже сложившегося мира вещей как воплощения майи, сколько об исследовании майи в ее «непревращенной» форме. К таким характеристикам относятся в первую очередь ее свойства «сокрытия» (*avagāṇa*) и «наложения» (*adhyaśa*), или «искажения» (*vikṣepa*). Эти две функциональные особенности майи и образуют взаимосвязанные элементы ее системы. Иными словами, здесь «вещи» и «свойства» целиком совпадают. Эти вещи-свойства соотносятся друг с другом хронологически. *Вначале* майя скрывает истинную природу Брахмана, а *затем* она «накладывает» на нее причудливый туман, принимаемый непросветленными душами за реальность. Этот туман искажает истинную реальность Брахмана. Само понятие Брахмана в свою очередь превращает понятие майи из простейшей, биэлементарной, системы в часть еще более крупной системы – метасистемы. Элементами метасистемы оказываются такие «вещи», как Брахман, майя, мир и индивид (*jīva*). Майя – центральный элемент этой метасистемы, обладающий свойствами сокрытия-наложения. Брахман – элемент, излучающий майю и имеющий свойства трансцендентности, непостижимости и состояния высшего субъекта-сознания. Мир обладает свойством быть множественным и плотным, а индивид – склонностью к различениям, т.е. быть непросветленным. Далее, сквозь призму понятия майи мы видим несколько видов отношения: Брахман-майя, майя-мир и майя-индивид. Отношения между Брахманом и майей, по мнению адвайтистов, непостижимы и представляют собой нечто среднее между тождеством и различием. С другой стороны, это иерархические отношения, в которых майя играет подчиненную роль. Отношения же между майей и миром, напротив, характеризуются активным формообразующим, доминирующим воздействием майи и

пассивным принятием этого воздействия со стороны мира. По большому счету, говорить об отношении здесь можно только условно, потому что мир – это и есть майя в своей «ставшей», завершённой форме, и тем самым отношение «майя-мир» есть отношение между двумя разными состояниями майи. Что касается отношения «майя-индивид», то здесь преимущественно сохраняется схожая с вышеприведённой ситуация господства и подчинения, как в случае отношения «майя-мир», но с тем отличием, что здесь индивид, будучи существом, обладающим сознанием, способен стряхнуть с себя пассивное оцепенение и тем самым теоретически избавиться от ига майи.

Данные свойства и отношения внутри метасистемы (с фокусом на майе) рассмотрены синхронистически. Меж тем майя – динамическая сила, активно развивающаяся во времени, точнее, сама создающая время, а также пространство и причинно-следственные связи. Диахронический срез майи лучше репрезентировать в русле синергетики.

Синергетический метод. Данный метод бывает полезен тогда, когда необходимо проследить либо развитие какого-то сущего из неких хаотических глубин, либо саморазвитие самого хаоса. В синергетике хаос принято трактовать как неустойчивую, неравновесную, самодетерминированную и открытую систему, стремящуюся к равновесию. Стремление открытой системы к равновесию в свою очередь есть стремление к тому или иному аттрактору и превращение ее в систему закрытую. Для майи как хаотической системы предельным аттрактором становится физический мир, представляющий собой ее точный материальный «слепок». Хотя адвайта не признает онтогенез с высшей точки зрения (*paramārthika*), она все-таки соглашается с ним на уровне относительной истины (*vyāvahārika*). Точкой бифуркации в данном случае оказывается мнимое отторжение и удаление майи от Брахмана, с которым она в реальности находится в сложных отношениях нетождественности-и-неразличения. Условный космический цикл условно начинается в момент непостижимой «игры» Брахмана, излучающего из себя свою творческую силу – майю. Майя же развивается аттрактивно и по определенным законам, формируя три последовательные ступени – соответственно, Ишвару (соотносится с «причинным» телом и сном без сновидений), Хираньягарбху («тонкое» тело, сновидения) и Вирадж, или Вайшванару («плотное» тело, бодрствование). Эти три ступени, говоря в терминах синергетики, суть три вида самоорганизации мироздания, от состояния элементов, циркулирующих в системе достаточно свободно (Ишвара, слабая степень «майизации»), до сравнительно жестко и плотно взаимосвязанных элементов (Вайшванара, сильная степень «майизации»). Другими словами, мы видим три последовательные степени материализации и инволюции надмирного Духа, погружения его во все более плотные слои иллюзорных искажений, вплоть до появления собственно физического мира.

Компаративный метод. В данном методе природа изучаемого объекта высвечивается через соотнесение его с другими объектами, в ходе которого обнаруживается его сходство с ними и/или отличие от них. Этот метод имеет практически необъятное поле применения, в силу как многоликости сочетания комбинаторных единиц, так и многообразия контекстов для сравнения. Впрочем, при всей необозримости компаративного метода все-таки могут выделены и расположены по степени увеличения дистанции между объектами сравнения четыре его варианта. 1) «Внутришкольный» вариант. Несмотря на наличие в общем единства во взглядах последователей адвайты, эти взгляды совпадают не настолько, чтобы нельзя было выделить различия между ними. Например, в то время как сам Шанкара отождествлял майю с авидьей, его последователи склонялись к их различению. 2) «Межшкольный» вариант. Школа адвайты является частью еще более крупной школы – веданты, имеющей другие развитые ответвления – вишишта-адвайта, двайта, шуддха-адвайта, двайта-адвайта. Мыслители этих школ использовали понятие майи, однако понимали они его иначе, чем адвайта, вступая в резкую полемику с адвайтистами по вопросу о сущности этого сложного концепта. Можно сказать, что понятие майи сформировало своего рода водораздел между адвайтой и другими направлениями веданты, стало камнем преткновения между ними. 3) «Межсистемный» вариант. Понятие майи не является достоянием одной лишь веданты. Оно использовалось (в неведантистском смысле) и другими системами индийской философии, например, мадхьямакой или трикой. Сравнение адвайтистской майи с понятием майи в этих школах позволяет более отчетливо уяснить его специфику. 4) «Межкультурный» вариант. Здесь мы выходим за пределы традиционной индийской культуры, с тем чтобы аналитически сравнить адвайтистскую майю с похожими категориями и понятиями из других культурно-философских ареалов. В качестве такого сравниваемого понятия может быть выбрана, к примеру, Воля А.Шопенгауэра.

Историко-философский метод. Это один из самых удобных в употреблении и понятных методов, который по этой причине и используется исследователями наиболее часто. Посредством данного метода ученый задействует хронологический фактор и старается выявить истоки понятия майи, исследуя древнейшие индоарийские тексты, в частности, «Ригведу». В этих текстах можно обнаружить не только само слово «майя», но и постепенный переход от обыденного его употребления, еще не несущего специализированный, терминологический характер, ко все большей терминованности. Историко-философский метод позволяет схватывать понятие майи в динамическом развитии и вскрывать причины того, почему, в связи с чем, когда и в каких контекстах появляются новые коннотации и/или отмирают прежние коннотации. Проследивая линию его развития от «Ригведы» до последователей Шанкары, историк адвайты в своем анализе неизбежно обращается и к компаративному подходу, ибо каждое

новое значение майи, появляющееся на очередном историко-философском этапе, требует его соотнесения с предыдущими значениями. В свою очередь, из этого соотнесения также следует и необходимость обращения к более широкому понятийному материалу, чем непосредственно относящегося к майе, и сравнения майи со смежными понятиями – Брахман, Атман, джива и т.д. Историко-философский метод, кроме того, позволяет уловить «выплеск» понятия майи в образный строй индийского искусства, увидеть его как важный и многозначительный символ традиционной индийской культуры.

Безусловно, семью методами не исчерпываются все возможные подходы к понятию майи; мы ограничились вышеприведенными по причине их репрезентативности. При этом нам хотелось бы подчеркнуть, что мы не ставим какие-то методы выше остальных и избегаем оценочных суждений. В различных методах объект схватывается, постигается и интерпретируется по-разному. Теоретически уместен *любой* научный или философский метод, если он позволяет решить поставленные исследователем задачи вполне эффективно. Мы далеки от стремления абсолютизировать какие бы то ни было методы, поскольку понимаем их исключительно как рабочие инструменты, которыми надо просто правильно пользоваться. Нет универсальных методов, все они имеют свои инструментальные пределы и ограниченную сферу применения. И на самом деле для более целостного охвата предмета лучше всего использовать в исследовании целые «гроздья методов», что означает, во-первых, применение сразу нескольких методов для решения одной, но многоаспектной, задачи, а, во-вторых, использование конкретных методов на конкретных участках исследовательской работы. Безусловно, абсурдным занятием было бы сначала оттачивать метод, а потом уже подбирать под него исследовательскую задачу: ситуация должна быть совершенно обратной. В научно-философском исследовании вначале ставится вопрос «*что это такое?*», а уже потом – «*как нам это понять*». Безусловно, оба вопроса переплетены друг с другом достаточно тесно, но логически и хронологически второе следует из первого.

11.02.2007