

Феномен ученичества в индийской традиции

Ю. В. Новак, аспирантка

Белорусского государственного университета культуры и искусств

Целью данной статьи полагаю экспликацию архетипов традиционного индийского мировосприятия, осуществляемую через анализ феномена ученичества. Эмпирической базой данного исследования послужили тексты индийской мифологии. Под «архетипом» мы будем понимать устойчивую и постоянно воспроизводимую (как осознанно, так и бессознательно) субъектами той или иной культуры парадигмальную установку мысли, поведения и эмоционального реагирования, которая выступает в качестве основного средства при передаче наиболее ценного и важного человеческого опыта. При такой трактовке архетипа ясно видна его тесная связь с традицией*. Так или иначе, мы не можем игнорировать систему ценностей, лежащую в основе мировосприятия людей традиционных восточных культур, если действительно хотим понять их. По утверждению А. Я. Гуревича, «...для того чтобы понять жизнь, поведение и культуру людей... важно было бы попытаться восстановить присущие им представления и ценности. Нужно выявить «привычки сознания» этих людей, способ, которым они оценивали действительность, приемы их видения мира» [1, с. 15].

Рецензию на статью подготовила М. А. Можейко, доктор философских наук, профессор БГУ культуры и искусств.

*Под традицией мы понимаем не только воспроизводство, но и способ бытия элементов социального и культурного наследия, фиксирующий устойчивость и преемственность опыта поколений.

Рассмотрение понятия архетипа выводит на его тесную связь с понятием (и явлением) мифа, так как миф выступает первой по времени вербальной формой фиксации архетипа. Впоследствии многие отдельные части мифа — мифологемы — так или иначе воспроизводятся в культуре с завидным постоянством. Обратимся к конкретным мифологическим первоисточникам индийской культуры. Мы рассмотрим в частности процесс обучения Ведам (отношения ученика и учителя и предмет этих отношений — культурные смыслы, рождаемые в языке), а также феномен индийской йоги.

В индийских мифах при повествовании о путешествиях мифологических героев часто используется прием «рассказа в рассказе», сравнимый с последовательным погружением, а затем возвращением к исходной точке. При углублении в рассказ слушатель вынужден сосредоточиваться, располагая свое внимание как бы на нескольких уровнях: введении в общий контекст повествования, далее (более сложный уровень) — фиксация проблемы и еще дальше — способ разрешения проблемы, после чего осуществляется последовательное выведение обрат-

но на уровень обычного повседневного восприятия. «Махабхарата» полна примерами сходных текстовых построений [2]. Таким образом, подобную практику прослушивания (или чтения) текста можно рассматривать как одну из традиционных форм обучения — медитацию, которая, в свою очередь, также состоит как минимум из двух обязательных этапов — погружения в особое состояние сознания ученика и выхода из него.

Другой излюбленной формой повествования в индийском мифе является форма диалога. Многим древним упанишадам придана форма диалога (например, Чхандогья упанишада). Как дыхание осуществляется через бесконечное повторение вдохов и выдохов, и тем самым поддерживает жизнь, точно так же смысл осуществляется в момент его проговаривания и переживания в диалоге, и тем самым поддерживает жизнь бытия в языке. Беспрекословное подчинение учителю является обязательным условием в процессе обучения. Зачем это нужно? Полная потеря себя необходима для того, чтобы себя найти, но уже в другом качестве. Читаем в «Махабхарате»: «...учитель благословил его и сказал: «Поскольку ты всегда повинешься моим наставлениям, ты достигнешь больших жизненных успехов. Усвоишь все Веды и все Дхармашастры, великие источники знаний». Своим верным служением Уддалака оправдал надежды наставника, и на этом его учение закончилось» [2].

Здесь необходимо выяснить, какова главная цель обучения, которое может принимать форму не только духовной медитации, но и физической йоги, а также социальной практики весьма богатой по своему содержанию. Так, при посвящении ученика в изучение ведической культуры учитель, прежде всего, предлагал ему забыть всё, что может относиться к естественным приемам пользования речью. Ученик должен был медитировать о «ни-что», т.е. о своем собственном мышлении как единственном объекте перемен. По сути, он должен был конструировать иной тип мышления для того, чтобы сделать возможным общение с учителем. При этом последний не оставался всего лишь пассивным передатчиком традиционного знания. Данный процесс требовал взаимной структурной активности мышления обоих участников, разворачивающуюся по поводу еще не существующего объекта — языка, который предпо-

лагалось сконструировать в ходе этого взаимодействия. Таким образом, обучение выступало с функцией «настройки» способности восприятия действительности. Кроме того, в отличие от западных детских сказок и стихов, ученикам предлагались для усвоения Веда, обладавшие статусом сакрального текста.

Для представителя ведической культуры Веда — не миф, точно так же, как Бог не является мифом для христиан. Как отмечает Д. Б. Зильберман: «В первом приближении можно сказать, что Веда сходна не с Библией, а с Богом Библии» [3, с. 103]. Веда всегда широко использовалась в социальных целях и, по сути, никогда не отделялась от своей социальной функции «культурного текста» и практически никогда не использовалась в иных ситуациях. Уникальность Вед заключается как раз в том, что они оказались непосредственно задействованными во всем многообразии общественных отношений. И, как пишет Д. Зильберман, «если и можно признать их религией, то только в самом прямом смысле этого слова: на латыни *religare* означает «связывать, объединять вместе» [3, с. 103]. При такой трактовке Вед (как основного и главного первопринципа индийской культуры) становятся более понятными слова учителя своему ученику: «...ты достигнешь больших успехов в своей жизни. Тебе будут открыты все Веда» [2]. Каких же еще успехов в познании можно желать человеку?

После того как индус проходил стадию ученичества, на первый план выдвигались иные формы социальной практики. Ученик «...добился значительных успехов, в совершенстве усвоил знания и тем самым выдержал устроенное наставником испытание... Вернувшись к себе домой, он начал жизнь домовладельца — грихастхи, женившись и строго следуя религиозным наставлениям для семейной жизни. Со временем Веда взял троих собственных учеников...» [2], и так далее и так далее. Такую последовательность действий, по сути дела, можно рассматривать как процесс целенаправленной социализации, которая адаптирует «новичка» к данной культуре, закладывает стандартные программы деятельности, поведения, формирует «привычки мышления», «привычки восприятия». Приведенный отрывок иллюстрирует механизм воспроизводства ценного культурного опыта. В этом выражается

принцип традиции, который в той или иной мере представлен в «теле» любой культуры (не только восточной).

Механизмом реализации ценного культурного опыта в Индии стала йога*. Следует отметить, что йогический термин «медитация» (dhyana) удачнее всего может быть переведен словом «мышление», но мышление не как естественный ход мысли, а как процедура конструирования особого хода мысли. Бхагаватита во второй главе определяет йогу как равновесие (уравновешенность, уравновешенное поведение). Согласно учению Бхагаватиты, «уравновешенность» достигается бескорыстным действием или отказом от плодов действий, так как не действия как таковые, а привязанность к их следствиям, «плодам» создает так называемые кармические узы и удерживает «я» в сансаре рождения и смерти (см. гл. 2, 58–59 в [4]). Сами слова «привязанность», «узы», «удержание» относятся к отношениям связанности, связи (кстати, один из переводов слова «йога» означает буквально «связь», «соединение»). Главное для человека — научиться распознавать и разрывать связи-иллюзии для того, чтобы достичь и пережить одну единственно реальную связь — «Все есть Брахман». В Бхагаватите Кришна говорит об этом: «В этом мире есть две точки зрения, мной возвешенные раньше, о безупречный: размышляющих — йога познания, йогин — йога действий» (см. гл. 3.3 в [4]). Они не исключают друг друга, а находятся друг с другом в согласии, так как цель у них одна — понять, что «...материала проявления, кроме Брахмана, нет иного. Поэтому всё проявленное — лишь Брахман, а не иное. Ни субъекта, ни объекта врозь, раз сказано: "Всё — Атман"» [5]. Абсолютизацию данной связи (Брахмана и Атмана) включает в себя и определение йогина: «Воссоединенным именуется йогин [курсив мой. — Ю. Н.]» (см. гл. 6, 8 в [4]). Следующий пример касается практики «физической йоги» (hatha-yoga). Выполняя определенное упражнение, йогин медитирует не об органе, который он непосредственно созерцает. «Истинная цель йогических упражнений [как раз она-то и выдает фальшь западных имитаций. — Д. З.] в переживании не определенных психофизических состояний, а смыслов традиций, которые наполняют эти упражнения реальным содержанием» [3, с. 100–101]. С учетом этого объяснима и во

многом непреходящая ценность йоги для индийской культуры по сравнению с другими видами деятельности. «Йогин выше аскетов, он считается выше мудрых, йогин выше творящих обряды, поэтому йогин стань, Арджуна» (см. гл. 6, 46 в [4]).

Обратимся к представлениям о единстве всего существующего: на всех уровнях мироздания. Единство трех миров — небесного, земного и воздушного — неоднократно описывается уже в Ригведе: «Един Огонь, многообразно возжигаемый, едино Солнце, всепроникающее, едина Заря, всё освещающая, и едино то, что стало всем [этим]» [6, с. 28].

Сам разговор о единстве чего бы то ни было предпосылочно допускает некое воспринимаемое «не-единство», т.е. множество, или части сущего, которые отличаются друг от друга формой существования. Как же возможно их соединить, и чем же, в конечном итоге, будет это соединение? Единство и устойчивость мира, присутствие Брахмана во всех многообразных частях космоса обеспечивается наличием ритмичной динамики отношений (схожей с процессом дыхания), в том числе и отношений учителя и ученика. Что будет, если человек перестанет дышать? Он умрет. По аналогии с этим процессом можно рассмотреть и функционирование всего сущего, которое существует только до тех пор, пока в нем циркулируют некие энергетические потоки. «Не совершай я дел — эти миры исчезли б, став причиной смешенья, я все существа погубил бы... Так непривязанный, знающий пусть совершает дела для целокупности мира» (см. гл. 3, 24–25 в [4]).

Единство всего существующего поддерживается также и мифом о жертвоприношении космического великана Пуруши, чьи части тела были использованы и для становления небесного мира, и для становления земного, а сам акт жертвоприношения выступил актом установления связи между этими мирами. «Четвертая часть его — все сущее, три [другие] части — бессмертное в небе» [6, с. 30]. Здесь же, в гимне Пуруше, дается первое деление всех людей на варны. То, что это, по сути дела, социальное деление происходит сразу на космическом уровне, говорит не только о его естественности и необходимости, но и о том, что все варны связаны между собой единым космическим законом («дхармой»), исполнение которого всеми ими

ведет к установлению и поддержанию порядка в мире. Четыре традиционные стадии человеческой жизни (ученика, домохозяина, отшельника и странника), кстати, тоже можно рассмотреть как стремление человека приобщиться ко всем формам существования и через эти формы опять-таки прийти до осознания и реального переживания (проживания, воссоздания) единства со всем и всеми.

Еще одним феноменом, подтверждающим всеобщую взаимосвязанность миров, выступает речь, бже происхождение признается, безусловно, божественным. Отсюда и божественная роль Речи — динамичная связь мироздания. «Я — владычица, собирательница богатств ... Такой меня создали боги — всегда многосущей и многообразной... Я обитаю на небе и на земле... Величием я достигаю неба. Я вею [там], подобно ветру, охватывая все миры. Я выше неба, шире земли — столь великой я стала [курсив мой. — Ю. Н.]» [6, с. 33]. Пока речь звучит, она реальна, жива, она связывает собой миры. Смысл речи — в ее звучании. Здесь также можно подчеркнуть ценность самого процесса речи, который наделяется онтологическим статусом (вот уж действительно «язык это дом бытия»). В целом, индийская мифология богата на подобные примеры, их можно приводить бесконечно, поэтому мы на этом остановимся и подведем итог нашим рассуждениям.

Итак, мы выделяем архетип восприятия мира как ритмично пульсирующей «праны» (жизненной энергии) в качестве традиционного для индийского мировосприятия. Также мы выделяем архетип восприятия мира как единства, строящегося на генетической связи проявленного (бытия) и непроявленного (небытия). Кроме того, мы выделяем архетип восприятия мира как целого, в котором любое расчленение выступает искусственным, противоестественным. Данная установка базируется на приоритете миропереживания перед мирообъяснением в индийской (и в целом в восточной) культурной традиции. Архетипом устанавливаемых с ми-

ром отношений мы выделяем отношение через жертвоприношение (в том числе и жертвоприношение как самый первый акт ученика в начале пути к знанию), которое должно постоянно воспроизводиться в мире через человека (как постоянно воспроизводимый акт творения мира) для подтверждения всеобщей связанности всех уровней сущего: сознания, природы, чувства, тела, поступка, деятельности и т.д.

Примечательно, что мифы, фиксируемые в древних обществах, создавались естественным образом. Возможно, именно поэтому они так жизненно важны и постоянно воспроизводимы (поэтому и архетипы так живучи). Мифологическое сознание существует в культуре на правах поэтического «диффузного мышления», т.е. мышления, пронизывающего собой всё «тело» культуры (всё ее пространство и время). Это утверждение позволит нам предположить подобный способ существования и для архетипов мировосприятия. Последние всегда ценностно-эмоционально нагружены. Внутренняя форма архетипа ускользает от возможности рационального объяснения и доказательства, и вместе с тем типичные образы, представляемые в архетипах, обладают явной убедительностью, демонстрируют силу суггестии, внушения [7]. Миф понимается мной как выражение способности древнего человека к целому, незамутненному односторонним аналитическим мышлением восприятию и художественному моделированию мира. Принципиальной особенностью мифа является его синкретизм, слитность, нерасчлененность составных элементов: художественных и аналитических, повествовательных и ритуальных.

Особенностью индийской традиционной культуры можно назвать принципиальную синкретичную связь различных культурных сфер — мифологии, религии, философии, искусства, социальной практики. Из этого синкретичного единства всех сфер человеческого существования проистекает и уверенность в единстве мироздания, наблюдаемая в индийской традиционной культуре.

1. Гуревич, А. Я. Категории средневековой культуры. — М., 1972.
2. Махабхарата. Кн. 1. Ади-Парва. Три ученика Дхаумьи. — Режим доступа : <http://library.magia-world.org.ru>.
3. Зильберман, Д. Б. Генезис значения в философии индуизма. — М., 1998. — 448 с.
4. Бхагаватита. — Ашхабад, 1978. — Режим доступа : <http://Lopata/bhagita/txt06.htm>.
5. Шанкара. Незачное постижение, 45–46. [Приложение к статье Зильбермана Д. Б. Откровение в Адвайта-Веданте как опыт семантической деструкции языка] // Вопр. философии. — 1972. — № 5. — С. 117–129.
6. Ригведа // Древнеиндийская философия. Начальный период. — М.: Мысль, 1972. — 272 с.
7. Кривуцун, О. А. Гл. 16: Универсалии в искусстве // Эстетика. — М., 1998.

Получено 22.02.06.