

## Феноменология священного и мирского в свете проблемы самости (опыт прочтения «Чхандогья-Упанишады» VIII, 7–15)

**Смирнов Николай Алексеевич**

кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии Института  
социально-философских наук, Казанский федеральный университет. Россия, г. Казань.  
ORCID: 0000-0002-9757-8006. E-mail: nikolay.smirnov.1992@mail.ru

**Аннотация.** Проблема соотношения сакрального и мирского связана с проблемой понимания человеком самого себя. Что в нас самое главное (священное), а что, напротив, второстепенное, незначительное (мирское)? Автор статьи, вслед за представителями классической феноменологии религии Р. Отто и М. Элиаде, предполагает, что священное – это то, с чем человек отождествляет себя, узнавая свою сокровенную сущность. Материалом к размышлению служат философские фрагменты одной из главных Упанишад – «Чхандогья-Упанишады». Этот текст являет собой пример философии, в которой тесно переплетены проблема священного и проблема самопознания. Ключевой образ текста – образ Атмана, внутреннего я. Проблема Атмана – это не познавательная или мировоззренческая проблема, но проблема функционирования и осмысления опыта встречи со священным. Мирская точка зрения утверждает себя через отрицание, обособляясь, противопоставляя себя, отделяя от всего того, что не считает собой. Напротив, сущность священного в том, чтобы утверждать, а не отрицать, создавать единство. Основанием этого единства становится истолкование Атмана, всегда тождественного себе и во всех интерпретациях остающегося тем же самым. Необходимо отметить также, что автор обращается к «Чхандогья-Упанишаде» только в качестве материала для собственных размышлений. Основой методологии работы является феноменология священного, представленная в трудах классиков феноменологии XX века, а также феноменологическая герменевтика как особый способ чтения священного текста. Результаты, полученные в работе, применимы в первую очередь, в сфере феноменологии религиозного опыта, а также в онтологии самости и в тех областях философии, где обсуждается соотношение священного и мирского. Предположения и мысли, высказываемые в статье, относятся к общей феноменологии священного и самости, но не претендуют на объективную культурологическую и индологическую значимость.

**Ключевые слова:** феноменология религии, Священное, мирское, нуминозное, Атман, самость.

**Введение.** Одной из ключевых тем философии в XX в. стала тема онтологии священного и мирского. В работах классиков феноменологии религии – Рудольфа Отто и Мирча Элиаде – вводится понимание священного как особого опыта, действующего в человеке, независимо от его конфессиональной принадлежности и мировоззрения. Мирча Элиаде описывает опыт встречи со священным как подлинный, настоящий, такой, в котором человек встречается с самой реальностью. Опыт непосредственный и неподдельный, и в то же время всегда таинственный, непроницаемый со стороны. В священном исполняется полнота и совершенство бытия. Встречу со священным Элиаде называет иерофанией (hierophanie) – явлением в здешнем чего-то иного, существующего по своим собственным, неведомым нам законам, приближением далекого, откровением таинственного. Оно узнается как священное именно потому, что радикально отлично от всего, что человек уже знает из повседневности, из привычного, из мира.

«Человек узнает о священном потому, что оно проявляется, обнаруживается как нечто совершенно отличное от мирского» [21, с. 17].

Опыт священного парадоксален – он превышает привычные границы восприятия и понимания. В то же время это опыт предельно значимый, спасительный. Опыт, в котором человек восстанавливает исходную полноту своего существования. Опыт, в котором мы возвращаемся к подлинным основаниям жизни и познания. В этом состоит особая актуальность феноменологии священного. Философия вообще и в частности феноменология выходит здесь за рамки просто познавательной и теоретической стратегии и приобретает размах сотериологический, становится попыткой вернуть человеку настоящее. Так понимается феноменология уже в поздней работе Эдмунда Гуссерля – «Кризис европейских наук и трансцендентальная

феноменология» [4], не говоря уже о тех авторах, для которых религиозный опыт является квинтэссенцией опыта вообще, высшей формой опыта, ярким примером чего являются труды современника Гуссерля и классика феноменологии Макса Шелера – «Ordo Amoris» и «Формализм в этике и материальная этика ценностей» [19]. В переживании встречи со священным («нуминозным» в терминологии Рудольфа Отто) соединяются притягательность, очаровывающий, захватывающий момент и устрашающий, поражающий перед абсолютной неприступностью божественного. Независимо от того, какой облик принимает божественное, встреча с ним – момент предельного напряжения, интенсивности бытия, высшая точка жизни. Божественное проявляется как абсолютно иное («ganz andere»), не подобное ничему из того, что есть в мире, абсолютно отличное от всего природного и человеческого. Оно захватывает человека целиком и полностью, являясь высшим призывом, невыполнимым требованием, разрушающим его привычный мир [5, с. 23–27]. И в то же время Р. Отто называет священное априорной категорией сознания [5, с. 178]. В отличие от кантовского гносеологического априори религиозное априори не гносеологическая, а онтологическая структура – это то, что лежит в основании не только познания, но всего существования человека, в основании самой жизни и бытия. Для описания священного как онтологического основания Р. Отто обращается к опыту немецкой мистики, используя понятие *Seelengründe* – «основа души» [24, s. 104–116]. Священное не существует независимо от человека, оно «вырывается из «основы души», из ее глубочайших оснований» [9, с. 178]. Поэтому, несмотря на онтологическую, надындивидуальную природу священного, оно имманентно человеку, и может быть понято только изнутри самого переживания. В каком-то смысле священное в такой трактовке тождественно самому человеку, его внутренней, сокровенной сущности. Бесконечное качественное различие, отличающее «абсолютно иное» священное от всего мирского, – это граница, которая сама по себе не мирская, она не пролегает где-то в мире, это не граница между уровнями эмпирической реальности. Где же тогда эта граница, отделяющая *ganz andere* от всего здешнего? Это граница, проходящая через человеческую душу, радикально отличающая человека от себя самого, от своего собственного основания. Настолько своего, настолько собственного и неотделимого, неотчуждаемого от себя, что невидимого для самого себя. По крайней мере, не видимого так, как видимы и даны в мире все мирские вещи и явления. Мир и все мирское – иные для человека, предстоят человеческому взгляду как внешние предметы (*gegen-stand*), но сам человек для себя самого, – в глубинном основании своего существования, – абсолютно иной. Божественное – это сам человек, но сам в онтологическом, абсолютном смысле, и потому Божественное как бы перешагивает привычное (мирское) противопоставление своего и иного – оно не иное, а абсолютно иное. Николай Кузанский, по меткому замечанию В. В. Библихина [2, с. 25; 3], называл такую абсолютную инаковость «неиное», имея в виду, что это нечто, что за пределами различия своего и иного [6, с. 183–249]. Божественное в таком понимании парадоксально соединяет в себе абсолютную инаковость и абсолютную свойственность, присущность, собственность. Иначе говоря, отсылает к самости – встреча со священным это встреча человека с самим собой. С настоящим, подлинным собой. В отечественной философской традиции такая трактовка священного как онтологической, божественной самости была ясно сформулирована в главных работах С. Л. Франка [14; 17; 18]. Он описывает опыт священного как встречу с «Непостижимым», обращаясь также к онтологии немецких мистиков – Майстера Экхарта и Николая Кузанского. Онтология самости в истолковании религиозно-мистического опыта разрабатывалась А. Ф. Лосевым в трактате «Самое само» [7], в котором самость описывается в свете апофатической диалектики как парадоксальное столкновение противоположностей, сочетание несочетаемого. Другой русский философ, П. А. Флоренский [16], в одной из главных своих работ, «Столп и утверждение истины», говорит об истине, понимаемой онтологически, как об антиномии, о которую разбивается разум человека, но которая узнается им как родное. В современной русской философии тема священного разворачивается в работах М. А. Пылаева [10], С. А. Коначевой [5]. В зарубежной феноменологии религии, кроме М. Элиаде и Р. Отто, стоит отметить работы Г. ван дер Леу [22], К. Хеммерле [23], В. Гантке [26].

В основной части нашей статьи мы попытаемся проанализировать фрагмент из древнеиндийского религиозно-философского трактата «Чхандогья-Упанишада», ориентируясь на представленную в феноменологии религии трактовку различия мирского и священного, и увидеть как в этом, одном из первых в истории человечества философском тексте, священное и мирское предстают двумя различными (радикально иными) формами понимания самости.

**Обсуждение.** Один из самых интересных моментов в развитии классической индийской философской мысли – возникновение вульгарно-нигилистической философии школы локаята. Даже не обращаясь к источниковедческим проблемам, связанным с локаятой, просто вдумываясь в ее положения, становится понятно, что речь идет не о самостоятельной философии, а о жажде разоблачения, отрицания, пошлости, естественно свойственной уму человека, преодолением которой и является философия брахманизма. Для чего же тогда (возможно, сами брахманы) сформулировали локаяту как особую точку зрения? Нам представляется, что в осмыслении мыслителями брахманизма (голос которых звучит, в первую очередь, в Упанишадах) феномена этой нигилистической точки зрения проявляются общие принципы взаимоотношения мирского и священного как двух форм интерпретации самости.

Локаята – мирская точка зрения, противостоящая арийским истинам небесного происхождения [11, с. 126]. Принадлежность миру, отличающая мышление локаятика, это существенная ограниченность, дающая опору (есть на чем стоять – в мире), но лишаящая божественной широты и размаха. Локаятик – тот, для кого жизнь – это мир, тот, кто привязан к миру, размышляет из мира. И напротив, арий, не имеющий места в мире, не умещающийся в мир, не находящийся в мире. Арии живут как бы не приземляясь – поэтому так бесплодны все попытки локализовать их в пространстве, как мы привыкли делать со всеми остальными культурами [1; 21]. Сакральное в мире брахманизма и раннего индуизма – то, что не имеет места, не установлено, не локализовано в пространстве, не может осесть – в запись, на землю, вот сюда. Поэтому с точки зрения локаяты различие между локаятой и брахманизмом есть (локаята сама себя от этого отделяет, разоблачая ритуальный символизм брахман и упанишад), а вот с точки зрения философии брахманизма этого различия нет и не должно быть. Мирское осуществляет себя через обособление, отделенность, через отрицание. В то же время священное осуществляется через отождествление, единение, включает все в себя, стремится к сакрализации сразу всего существующего. В. Н. Топоров, описывая ключевые характеристики ритуала (опираясь, можно предположить, в том числе на истолкование брахманистского ритуала), говорил о его особой «безбытности», «всесакральности».

«Существенно, реально лишь то, что сакрально отмечено, сакрализовано, а сакрализовано то, что порождено в акте творения, входит в состав Космоса как его часть, выводимо из него, причастно ему. Вместе с тем в принципе все может быть возведено к первоначальной сфере сакрального, включая и то, что в ходе «оплотнения» и дегенерации отпало от него. Эта «все-сакральность» и, так сказать, «безбытность» (как следствие «все-сакральности») составляют одну из наиболее характерных черт мифопоэтической модели мира и имеют непосредственное отношение к ритуалу, который, в частности, восстанавливает утраченную или утрачиваемую сакральность» [13; 14].

Существенной чертой священного (создаваемого ритуалом) является его стремление к отождествлению со всем. Священное как бы не может оставаться в определенных границах, центробежно стремясь к восстановлению исходной целостности существования, к тому, чтобы ничто не осталось не-священно, не включено в ритуальный космос. Об этом (уже говоря конкретно о брахманистском ритуале) писал французский санскритолог Шарль Маламуд в своем эссе «Испечь мир»:

«...в любом случае различие между ритуальной и мирской (*laukika*) деятельностью совершенно реально, поскольку, чтобы войти в жертвоприношение и из него выйти, требуются специальные ритуалы перехода, но оно не таково, чтобы воспрепятствовать тенденции относить все жизненные действия к жертвоприношению: подобно творению, действия, способствующие его продолжению: любовь, война, производительный труд, охота, распределение сфер хозяйственной деятельности, – моделируются по образцу жертвоприношений и оцениваются в качестве жертвоприношений. Сделать из всей своей жизни жертвоприношение, установить между собой и другим отношения столь же регламентированные и в то же время столь же нагруженные символами, как и отношения, которые устанавливаются в жертвоприношении, – вот идеал, который брахманистская Индия формулировала множеством способов» [8, с. 92].

«Все-сакральность» ритуального мировосприятия означает то, что сакральная мысль не может отрицать мирскую точку зрения, но должна включить ее в себя, сакрализовать «распространенное в мире», оторвав его от земли. Главным становится не конкретный символ и его истолкование, а символичность вообще, как особая сила, действующая и творящая. Само истолкование будет, в данном случае, ритуальным актом (так же, как в гимнах Ригведы само слово является творящей силой). Поэтому и локаята, это в первую очередь, не спор с каким-то

отдельным мировоззренческим положением, а образ мысли. И в нем важнее отрицания отдельного символа отрицание символичности как таковой. Разоблачая, отрицая символизм, вульгарное истолкование жизни фактически означает отказ от истолкования, критику истолкования как такового, деонтологизацию истолкования. Локаята противопоставляет себя брахманистскому ритуалу и ритуальной мысли, но брахманы не могут противопоставить себя локаяте, потому что противопоставление – это стиль локаяты (отрицание символа – переклички явлений, их таинственности, метафоричности, неоднозначности), а стиль брахманов – отождествление (абсолютная символичность – все таинственно, метафорично, неоднозначно и перекликается друг с другом), причастность (ко всему, что есть, и к локаяте в том числе).

Яркий образ такого причастия дает «Чхандогья-Упанишада» в восьмой книге, в 7–15 главах (VIII, 7–15). Стремление ритуала к все-сакральности здесь воплощается в описании происхождения локаяты. Мирская точка зрения возникает здесь вместе с подлинной в акте ученичества – упанишады. Индра и Вирочана «приближаются как ученики» к Праджапати, который наставляет их. В этом наставлении и рождается локаята. Прежде чем перейти к содержанию наставления, отметим, что само наставление – ритуальное действие. Праджапати – ведийский «отец богов» и одновременно он же – главный жрец, творящий мир.

В интересующем нас фрагменте VIII, 7–15 Праджапати рождает, творит точки зрения (взгляды) богов и асуров. Само это наставление – акт творения, рождения, и то, что рождается в нем – священо. Центральной точкой этого ритуального наставления/творения является знание об Атмане. Знание, в данном случае, есть то жертвенное подношение и тот дар, которые даются и обретаются в упанишаде.

«И то, что называется жертвоприношением, – это и есть ученичество, ибо лишь ученичеством находит этот [мир Брахмана] знающий. И то, что называется принесенным в жертву, – это и есть ученичество, ибо, лишь совершив жертвоприношение ученичеством, он находит Атмана» [15, с. 369].

Мы полагаем, что во фрагменте VIII, 7–15 описывается не просто происхождение мирской точки зрения, но ее ритуальное единство с подлинным знанием, их со-принадлежность одному единому ритуальному телу (Праджапати). И вообще единство всех возможных точек зрения и истолкований, обращенных к бессмертному началу в нас.

«Атман, который лишен зла, свободен от старости, от смерти, от печали, от голода, от жажды, чье желание – истина, чья воля – истина, – того [Атмана] надо искать, надо стремиться познать. Тот достигает и всех миров, и [исполнения] всех желаний, кто находит и познает этого Атмана» [15, с. 371].

Искание Атмана – не размышление о началах мироздания, а стремление к исполнению всех желаний и достижению всех миров. Цель ритуала всегда – обретение чего-либо. Только в случае ритуального наставления упанишад это что-то – целое, сама жизнь, ее бессмертный абсолютный источник [20, с. 223–226]. Это полнота – «достижение всех миров» – и уже поэтому можно предположить, что из нее не может быть что-либо исключено, все возможные позиции должны находиться внутри ритуального размышления об Атмане (о самости, о себе).

Итак, боги и асуры в лице Индры и Вирочаны приходят («приближаются как ученики», «с топливом в руках», то есть с топливом для жертвенного костра) к Праджапати с вопросом об этом бесконечном Атмане. И первое истолкование, которое он им дает (после 32 лет ученичества) – понимание Атмана (себя) как индивидуального эмпирического «я», границы которого очерчены границами его отдельного тела. Тот, кто смотрит на тебя в отражении на поверхности воды, – тот и есть Атман. Мы полагаем, что в данном случае речь не идет о ложном истолковании, ошибке или иллюзии.

«Тот пуруша, который виден в глазу – это Атман».

«А тот, который виден в воде или в зеркале?» [15, с. 371].

Что должен ответить Праджапати? По логике мирской, ограниченной и утверждающей себя через ограничение и отделение, он должен был сказать «нет», чтобы отделить истинную точку зрения от не-истинной. Он должен объяснить (ведь это наставление, а он учитель), что тот, кого мы видим в воде и зеркале – не Атман. Но его логика другая, логика священного (логика неиноного), которая не говорит «нет», но говорит только «да».

Праджапати не может сказать, что в отражении мы видим не Атман, а просто отдельное «я», потому что он знает, что Атман – это отдельное всему, а не чему-то конкретному. Невозможно рассуждать об Атмане как о том, что чему-то одному присуще, а чему-то другому (или всему остальному) – нет. Атман – это необъективируемая внутренняя реальность. Его главное

(и может быть единственное) свойство состоит в том, что он не может быть представлен как что-то, как некое определенное содержание или предмет. Атман – не то, на что можно указать как на что-то, выделив это из всей реальности, иначе мы «объективируем» его, то есть разместим в мире. Поэтому истинная отделенность от всего (все, что творится в ритуале – истинно) означает одновременно и тождественность всему (но не чему-то в отдельности). И Праджapati не отрицает мирскую точку зрения, а приобщает ее (через тождественность Атману) к священному. Ответ Праджapati на вопрос Вирочаны и Индры является формулой этой тождественности:

«Он и виден во всем этом» [15, с. 371].

И это не ложь, а *абсолютная правда* (в каком-то смысле, с точки зрения относительной истины абсолютная выглядит как ложь). Это (тот, кто в отражении) и есть Атман, и видеть себя в зеркале – значит узнавать именно себя, а не видеть искажение или ложь. Оно и есть – то самое (точнее, тот самый), потому что иного (не того самого) нет и не может быть. Или оно и есть – иное, абсолютно иное, потому что все есть Атман (все есть абсолютно иное всему).

Далее Праджapati указывает Вирочане и Индре на их отражение в сосуде с водой и спрашивает, видят ли они что-то, кроме «себя». Они отвечают, что ничего кроме «себя» не видят, и Праджapati снова подтверждает, что это и есть Атман.

И вновь это не обман и не уловка, это и есть Атман. Тот, кто смотрит на тебя в отражении – полностью, неделимо. Атман не делится, он всюду присутствует во всей полноте как тот, кто и есть во всем.

Вирочана с «успокоенным сердцем» уходит и, придя к асурам, формулирует точку зрения, которая станет основанием локаюты:

«Лишь тело следует здесь почитать, о теле следует заботиться. Почитающий здесь тело, заботящийся о теле достигает обоих миров – и этого и того» [15, с. 372].

И вот здесь уже мысль Вирочаны становится мирской точкой зрения (за пределами ритуального общения с Праджapati). В чем ее отличие от наставления Праджapati, в котором он благословляет видение Атмана в отражении зеркала или воды? Получив от Праджapati знание Атмана Вирочана обмирщает, приземляет его – явившееся во взгляде отражение наделяет свойствами внешнего, в мире располагающегося объекта (тела). Непосредственное знание/видение локализуется как предмет в пространстве и времени. Внутри священного наставления Праджapati мгновенное узнавание себя, событие тождества с собой не обособляется в представление о себе как о теле. То, что «тот, кого ты видишь в зеркале и есть Атман», не означает, что «только тот, кого ты видишь в зеркале и есть Атман». А Вирочана, возвращаясь к асурам, фактически утверждает именно это, полностью помещая Атман в тело (ограничивая Атман телом). В этом и состоит обособленность мирской точки зрения – в утверждении о том, что *лишь* тело следует почитать. Праджapati же говорит, что тело следует почитать как Атман, потому что это он и есть, но не ограничивает Атман телом, не помещает Атман в тело. Атман присутствует во всем и является как суть всего, не локализуясь ни в чем отдельно – он срастается со всем сущим неким иным, непространственным способом отождествления (собственно, отождествление и есть непространственная форма единства, в отличие от размещения или расположения – стать чем-то, а не поместиться в этом). Только здесь («в мире») есть разница между здесь и там, а там (в опыте священного) этого различия нет.

Вслед уходящим (выходящим из ритуала) Вирочане и Индре (когда они ограничились этой трактовкой Атмана) Праджapati говорит:

«Они ушли, не постигнув и не найдя Атмана. Те, которые будут следовать этому учению, боги то или асуры, погибнут» [15, с. 372].

Индра же возвращается к Праджapati и говорит, что тело не может быть Атманом, поскольку оно смертно, невечно и т. д. И ответ Праджapati снова не отрицает это истолкование, но уточняет, что оно (но именно оно) может быть углублено.

«Таков и есть этот [Атман]... но я объясню тебе его дальше» [15, с. 373].

Этот Атман таков и есть, это и есть он, и дальше будет истолкован именно он. То есть не другой Атман (Атман один, и это он и есть), и не другая точка зрения (множество точек зрения об Атмане есть только в мире), а именно тот же Атман, и то же истолкование, которое просто пойдет дальше. И еще дважды Индра вместе с Праджapati погружается в *это истолкование* Атмана. И каждый раз в ответ на недоумение Индры («этот Атман словно страдает», «он подвергается уничтожению») Праджapati говорит, что это именно тот же самый Атман, последний раз даже усиливая это тождество:

«Таков и есть этот [Атман]... но я объясню тебе его дальше, и не иначе, как его» [15, с. 374]. Именно его, того, все того же. Надо полагать, что каждое из этих погружений в священное имеет в виду все тот же, один и тот же всегда Атман.

Один раз наставление утверждает, что Атман – это сознание спящего, другой раз, что Атман – это сон без сновидений.

Вернувшемуся Индре во фрагменте VIII, 10 Праджапати дает истолкование Атмана как индивидуального сознания, испытывающего и переживающего все независимо от объективных явлений, вызывающих этот опыт. Сознание без сознаваемого мира (или без тела, которому ушел служить вместе с асурами Вирочана), но все то же эмпирическое сознание. Вновь, сначала успокоившись, Индра возвращается к Праджапати, не удовлетворенный (не насытившийся) этим ритуальным подношением. Оно не дает того, что он ищет, поскольку не преодолевает обособленность индивидуального. Оно так же отдельно, как и истолкование Атмана как эмпирического тела. Внутреннее, обособленное от внешнего, выделенное в особую реальность.

И снова Праджапати не исключает это истолкование, а подтверждает, что это знание Атмана – «таков и есть этот Атман». Но, как можно понять уже на этом этапе размышления, основным свойством этого Атмана является то, что истолкование его не может быть закрыто, но напротив всегда расширено и углублено, всегда может идти в неизведанность – «но я объясню тебе его дальше». Уже здесь можно заподозрить, что Атман не есть нечто отдельное потому, что он представляет собой открытую возможность дальнейшего истолкования – тот, кто всегда может быть объяснен дальше. Это выход на простор, выдвигание в свободу не-обособленности и не-определенности.

Третье истолкование, которое Праджапати передает вновь вернувшемуся Индре, говорит об Атмане как о состоянии, владеющем человеком, когда он спит глубоким сном, не видя сновидений. Здесь, в текстах VIII, 11 и VIII, 12 лежит, как нам представляется, путь к пониманию того, о чем (точнее, о ком) говорит Праджапати как об Атмане, том же самом во всем, присутствующем во всем, но открывающим, каждый раз, возможность дальнейшего истолкования. Почему и это истолкование оказывается неудовлетворительным для Индры, и он возвращается и остается, чтобы получить наставление, но уже не на тридцать два года (как было предписано ему Праджапати, после истолкования Атмана как индивидуального тела и индивидуального сознания), а на пять лет?

«Когда [человек] погрузился в сон, всецело успокоившись и не видя сновидений, то это Атман...»

«Почтенный! Поистине, теперь этот [Атман] не знает о себе: "Я – таков", не [знает он] и об этих [других] существах. По-видимому, он подвергается уничтожению. Я не вижу в этом добра» [15, с. 374].

И этот Атман есть тот же самый Атман, и его можно объяснить дальше. Казалось бы, куда еще дальше? Состояние сна без сновидений кажется феноменологически предельным, не знающим различий, противопоставлений, двойственности, привычных для эмпирического сознания. Здесь необходимо вернуться к исходной точке наших размышлений, к пониманию образа Праджапати как жреца, осуществляющего этими истолкованиями священнодействие. Он творец, он создает, рождает, допускает, и говорит «да». А это значит, что истолкование Атмана как отсутствия (сон без сновидений) не может быть последним. Именно потому, что оно в самом настоящем смысле было бы последнее, а последнего истолкования вообще не может быть. «Нет» слишком однозначно, чтобы быть реальностью, хотя оно, конечно, будет последним истолкованием, на что и претендует, поскольку установит границу, закроет выход на простор, таящийся в глубине Атмана. Мир, творимый Праджапати, уходит корнями в эту глубину. Если бы Индра окончательно ушел, удовлетворившись истолкованием Атмана как «сна без сновидений», то он отвернулся бы от этой глубины, убедив себя в том, что нащупал дно. Это мнимое дно и есть смерть, и поэтому Вирочана и асуры, покинувшие бесконечное пространство ритуального истолкования, «не постигнув и не найдя Атмана... погибли». Источник бессмертия, которое творится ритуалом, рождается в нем, и которого ищут Индра и Вирочана в ритуальном наставлении Праджапати, – в бездонной глубине Атмана, и знание Атмана, подношением которого является речь Праджапати, – это знание неисследимости этой глубины. Знание – рождение, знание – творение.

Не остановившись на истолковании Атмана как сна без сновидений, погружаясь дальше в бездонную глубину Атмана, Индра принимает еще одно наставление Праджапати – не последнее, но уходящее в бесконечность. Это фрагмент VIII, 12.

«Поистине, смертно это тело [и] охвачено смертью. Оно – местопребывание этого бес- смертного, бестелесного Атмана. Поистине, наделенный телом охвачен приятным и неприят- ным – ведь у того, кто наделен телом, нет избавления от приятного и неприятного. Бестелес- ного же, поистине, не касается ни приятное, ни неприятное... Бестелесен ветер; облако, мол- ния, гром бестелесны. И когда они поднимаются из пространства, то, достигнув высшего света, принимают каждый свой образ.

И так же это совершенное успокоение поднимается из этого тела и, достигнув высшего света, принимает свой образ» [15, с. 375].

Подобно ветру Атман присутствует в мире, пронизывает собою тело, как ветер прони- зывает мир, но не ограничивается им. Не может быть ограничен ветер, невозможно схватить и удержать бегущее по небу облако, нельзя застать вспышку молнии в ее начале. Но напротив, это ветер всегда подхватывает нас, облака приходят из необозримой дали, молния застаёт врасплох. Атман проникает в нас, когда мы приходим в жизнь, и покидает, когда уходим, но *сам* он – не приходит и не уходит, но присутствует везде и во всем, не будучи ни к чему привяз- зан окончательно. Условно мы говорим, что он освобождается от тела, когда человек умирает, но, в сущности – он всегда и был свободен, никогда не будучи к нему привязанным. Все-таки нельзя сказать, что ветер привязан к парусам, которые он раздувает. Это паруса наполняются ветром, пока он их наполняет, и корабль плывет, пока ветер сопутствует ему, но *сам* ветер просто движется во всем и все приводит в движение. Вот это *сам*, неиссякающая сила самости, и есть то в нас, что упанишады называют Атманом. Именно он и есть тот, кого я называю со- бой, и имею в виду, говоря о себе, думая о себе, предполагая себя.

«И кто знает: "Да буду я обонять это", тот – Атман; нос [служит ему] для обоняния. И кто знает: "Да скажу я это", тот – Атман; речь [служит ему] для разговора. И кто знает: "Да услышу я это", тот – Атман; ухо [служит ему] для слуха.

И кто знает: "Да подумаю я это", тот – Атман; разум – его божественный глаз. Поистине, видя этим божественным глазом – разумом – эти желанные [предметы], он наслаждается» [15, с. 375].

Атман – свидетель всего, «божественный глаз». Он не просто воспринимает все проис- ходящее, но знает это как свое, как происходящее с ним, свидетельствует об этом самим со- бой. Двойственность знания и познаваемого явления растворяется в знании об Атмане – это знание есть знание им самого себя как воспринимающего, как того, с кем происходит все про- исходящее [15, с. 45]. Знание об Атмане, которого искали в ритуальном наставлении Праджа- пати Индра и Вирочана, тождественно знанию Атманом самого себя как «того, кто».

«Поистине, боги, которые [пребывают] в мире Брахмана, почитают этого Атмана. По- этому они владеют и всеми мирами, и всем желанным. Тот достигает и всех миров, и всего же- ланного, кто, найдя этого Атмана, познает его» [15, с. 375].

«Найти Атмана» и «познать его», в данном случае – одно и то же. Свидетельствование им самого себя в узнавании себя. Об этом абсолютном тождестве и говорил Праджапати на протяжении всего своего размышления – это и есть тот, кто смотрит на тебя в отражении, и тот, кто «движется во сне», и тот, кто спит, не видя снов. Атман «Чхандогья-Упанишады» – не просто мистический опыт, но основание, исток, опора священного единства всего существу- ющего. Это то, с чего все начинается и к чему все сводится в конечном счете. Тот, кто стоит за всем. И потому узнавание его будет отождествлением всего со всем. Каждое явление, каждое лицо, событие, будет не чем иным, как им, именно им, тем самым. И тогда не будет ничего, что было бы вовне, что было бы другим, чуждым по отношению к чему-то другому, противостоя- щим чему-то, противопоставляющим себя чему-то. Обособление как всеобщий закон мира (мирского существования) не отрицается, но усваивается, поглощается священной не-отдель- ностью всего от всего и каждого от каждого.

**Заключение.** В начале наших размышлений мы предположили, что спор локайты и брахманизма – это не спор двух истолкований, а спор об истолковании. Локайтики не предла- гают свое истолкование, а отрицают необходимость истолкования вообще, отрицают симво- личность жизни. В ритуальном наставлении Праджапати эта позиция локайты становится одним из истолкований Атмана и вводится, таким образом, в круг священного. Она не проти- востоят какому-то другому истолкованию, но является одним из случаев истолкования как такового. Нет множества истолкований, но есть одно, то же самое, истолкование вообще, главное содержание которого – не какая-то отдельная трактовка, а сама символичность суще- ствования.

Атман – тот, кто принимает все, во всем растворяется и со всем отождествляется. Тот, кем станешь ты (уже стал) в акте принятия, растворения, отождествления. То есть в ритуальном акте. Нам представляется, что в наставлении Праджapati не просто размышление подходит к логическому выводу, но завершается, совершается до полноты ритуальное действие. Оно начинается (VIII, 7) с описания Атмана как предела желаемого. Знание Атмана – не внешняя осведомленность, а то, что исполняет (наполняет, переполняет, доходит до полноты) все желания и становится достижением всех миров. Это достижение искомой (желанной) полноты существования, ради которой Индра и Вирочана обращаются к Праджapati.

Начало ритуала – не познавательный интерес, а жажда жизни. Парадоксальность, которая раскрывается в образе Атмана, – это неуловимость, неудержимость объекта предельного желания и связанная с этим непривычность события достижения. Когда мы желаем нечто мирское, локализованное в мире, мы видим предмет желания как нечто внешнее, и затем делаем какие-то усилия для того, чтобы присвоить его себе. Предмет желания расположен в пространстве, и мы достигаем его, преодолевая расстояние. При этом событие достижения есть точка на временной ленте, к которой мы движемся, идем, преодолевая временной промежуток, из точки, в которой не имеем, но только желаем. Желание и обладание в мире определяются дистанцией. Пространство между этими двумя различными (даже скорее – противоположными, противостоящими друг другу) позициями и есть пространство мирской жизни. В опыте встречи со священным желаемое (Атман) не есть некий внешний предмет, который можно присвоить, преодолев расстояние, а достижение Атмана – не внешняя цель, которую нужно достичь, преодолев временной промежуток. Чтобы достичь этой реальности, нужно перестать полагать ее вовне (как делает локаята), понимая желание через противопоставление желаемому, стремление через противопоставление лишенности. Атман есть единство желаемого и самой жажды.

Ритуальное наставление Праджapati начинается с Атмана как желаемого, а заканчивается Атманом как достигнутым:

«Поистине, боги, которые [пребывают] в мире Брахмана, почитают этого Атмана. Поэтому они владеют и всеми мирами, и всем желанным. Тот достигает и всех миров, и всего желанного, кто, найдя этого Атмана, познает его» [15, с. 375].

Расстояние между началом размышления и выводом – это расстояние, на котором разворачивается мирская мысль, точка зрения. Наставление Праджapati возвращается туда же, откуда начинается, – в самом желании, в самом стремлении уже заключается достигнутое, искомое, обретаемое. Атман нельзя найти среди видимых вещей, поскольку он уже найден – это сам смотрящий (ищущий, желающий обладать) взгляд. На протяжении всего наставления Праджapati возвращается к точке самотождества Атмана потому, что эта протяженность, в данном случае, и есть точка. Потому что изнутри точки протяженность и точка – не разное. Основание единства ритуала и ритуального единства мира – в знании Атмана, того же самого во всем. Знании, неотделимом от самого Атмана.

### Список литературы

1. Биbihин В. В. Грамматика поэзии. Новое русское слово. СПб. : Изд-во Ивана Лимбаха, 2009. 592 с.
2. Биbihин В. В. Мир. Язык философии. СПб. : Азбука : Азбука-Аттикус, 2020. 448 с.
3. Биbihин В. В. Собственность. Философия своего. СПб. : Наука, 2012. 536 с.
4. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию / пер. с нем. Д. В. Скляднева. СПб. : Владимир Даль : Фонд "Университет", 2004. 398 с.
5. Коначева С. А. Бытие. Священное. Бог: Хайдеггер и философская теология XX века. Изд. 2-е, доп. и перераб. М. : РГГУ, 2021. 417 с.
6. Кузанский Н. Сочинения : в 2-х т. Т. 2 : перевод / общ. ред. В. В. Соколова и З. А. Тажуризиной. М. : Мысль, 1980. 471 с.
7. Лосев А. Ф. Миф – число – сущность / сост. А. А. Тахо-Годи; общ. ред. А. А. Тахо-Годи, И. И. Маханькова. М. : Мысль, 1994. 919 с.
8. Маламуд Ш. Испечь мир: ритуал и мысль в древней Индии / пер. с фр. и вступ. ст. В. Г. Лысенко. М. : Вост. лит., 2005. 350 с.
9. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / пер. с нем. А. М. Руткевича. СПб., 2008. 272 с.
10. Пылаев М. А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. М. : РГГУ, 2017. 216 с.



11. Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1 / пер. с англ. М. : Миф, 1993. 328 с.
12. Семенов В. С. Бхагавадгита / пер. с санскрита, исслед. и примеч. В. С. Семенова. Изд. 2-е, испр. и доп. М. : Восточная литература РАН, 1999. 256 с.
13. Семенов В. С. Проблемы интерпретации брахманической прозы: Ритуальный символизм. М. : Наука, 1981. 181 с.
14. Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках : сб. статей; сост. Л. Ш. Рожанский, отв. ред. Е. С. Новик. М. : Наука, 1988. С. 7-61.
15. Упанишады / пер. с санскрита, исслед., коммент. и прил. А. Я. Сыркина. Изд. 4-е, испр. и доп. М. : Наука, 2019. 796 с.
16. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи / М. : АСТ, 2003. 633 с.
17. Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию. М. : АСТ, 2007. 512 с.
18. Франк С. Л. Реальность и человек. М. : Республика, 1997. 479 с.
19. Шелер М. Избранные произведения: пер. с нем. / сост., науч. ред., предисл. А. В. Денежкина; послесл. Л. А. Чухиной. М. : Гнозис, 1994. 413 с.
20. Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. 1. От каменного века до элевсинских мистерий. М. : Критерий, 2001. 464 с.
21. Элиаде М. Священное и мирское / пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. М. : Изд-во МГУ, 1994. 144 с.
22. Leeuw G. van der. Einführung in die Phänomenologie der Religion. Darmstadt, 1961.
23. Hemmerle K. Das Heilige und das Denken // Ausgewählte Schriften. Bd. 1. Freiburg, 1996.
24. Otto R. West-Ostliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung. Leopold Klotz Verlag, 1926.
25. Radhakrishnan S. The Philosophy of the Upanisads. London : George Allen & Unwin Ltd. Ruskin House, 40 Museum Street, 1924.
26. Gantke W. Der umstrittene Begriff des Heiligen. Marburg, 1998.
27. Gonda J. Eye and Gaze in the Veda. Amsterdam – London : North Holland Publishing Company, 1969.
28. Gonda J. The Vision of the Vedic Poets. The Hague, 1963.

## **Phenomenology of the Sacred and the Mundane in the light of the problem of the Self (experience of reading the Chandogya Upanishad VIII, 7-15)**

**Smirnov Nikolay Alekseevich**

PhD in Philosophical Sciences, associate professor of the Department of Social Philosophy  
of the Institute of Social and Philosophical Sciences, Kazan Federal University.  
Russia, Kazan. ORCID: 0000-0002-9757-8006. E-mail: nikolay.smirnov.1992@mail.ru

**Abstract.** The problem of the ratio of the sacred and the mundane is connected with the problem of understanding oneself. What is the most important thing in us (sacred), and what, on the contrary, is secondary, insignificant (mundane)? The author of the article, following the representatives of the classical phenomenology of religion R. Otto and M. Eliade, suggests that the sacred is something with which a person identifies himself, recognizing his innermost essence. The philosophical fragments of one of the main Upanishads, the Chandogya Upanishads, serve as a material for reflection. This text is an example of a philosophy in which the problem of the sacred and the problem of self-knowledge are closely intertwined. The key image of the text is the image of the Atman, the inner self. The problem of the Atman is not a cognitive or ideological problem, but the problem of functioning and understanding the experience of meeting the sacred. The worldly point of view asserts itself through denial, isolating itself, contrasting itself, separating itself from everything that it does not consider itself. On the contrary, the essence of the sacred is to affirm, not to deny, to create unity. The basis of this unity is the interpretation of the Atman, which is always identical to itself and remains the same in all interpretations. It should also be noted that the author refers to the Chandogya Upanishad only as material for his own reflections. The methodology of the work is based on the phenomenology of the sacred, presented in the works of the classics of phenomenology of the XX century, as well as phenomenological hermeneutics as a special way of reading the sacred text. The results obtained in the work are applicable primarily in the field of the phenomenology of religious experience, as well as in the ontology of the self and in those areas of philosophy where the relationship between the sacred and the mundane is discussed. The assumptions and thoughts expressed in the article relate to the general phenomenology of the sacred and the self, but do not claim objective cultural and indological significance.

**Keywords:** phenomenology of religion, Sacred, secular, numinous, Atman, self.

## References

1. Bibihin V. V. *Grammatika poezii. Novoe russkoe slovo* [Grammar of poetry. New Russian word]. SPb. Ivan Limbach Publishing House, 2009. 592 p.
2. Bibihin V. V. *Mir. Yazyk filosofii* [World. The language of philosophy]. SPb. Azbuka : Azbuka-Atticus, 2020. 448 p.
3. Bibihin V. V. *Sobstvennost'. Filosofiya svoego* [Property. The philosophy of his own]. SPb. Nauka (Science), 2012. 536 p.
4. Husserl E. *Krizis evropejskih nauk i transcendental'naya fenomenologiya: Vvedenie v fenomenologicheskiy filosofiyu* [The crisis of European Sciences and transcendental phenomenology: An introduction to phenomenological philosophy] / transl. from German by D. V. Sklyadneva. SPb. Vladimir Dahl : University Foundation, 2004. 398 p.
5. Konacheva S. A. *Bytie. Svyashchenoe. Bog: Hajdegger i filosofskaya teologiya XX veka. Izd. 2-e, dop. i pererab.* [Genesis. Sacred. God: Heidegger and the Philosophical Theology of the twentieth century. 2nd ed., add. and reprinted]. M. RSGU, 2021. 417 p.
6. Kuzanskij N. *Sochineniya : v 2-h t. T. 2 : perevod* [Writings : in 2 vols. Vol. 2 : transl.] / gen. ed. by V. V. Sokolov and Z. A. Tazhurieina. M. Mysl (Thought), 1980. 471 p.
7. Losev A. F. *Mif – chislo – sushchnost'* [Myth – number – essence] / comp. A. A. Takho-Godi; gen. ed. A. A. Takho-Godi, I. I. Makhankova. M. Mysl (Thought), 1994. 919 p.
8. Malamud Sh. *Ispech' mir: ritual i mysl' v drevnej Indii* [Bake the World: Ritual and Thought in ancient India] / transl. from French and introduction by V. G. Lysenko. M. Vost. lit. (East lit.), 2005. 350 p.
9. Otto R. *Svyashchenoe. Ob irratsional'nom v idee bozhestvennogo i ego sootnoshenii s racional'nym* [Sacred. On the irrational in the idea of the divine and its relation to the rational] / transl. from German by A. M. Rutkevich. SPb. 2008. 272 p.
10. Pylaev M. A. *Kategoriya "svyashchenoe" v fenomenologii religii, teologii i filosofii XX veka* [The category of "sacred" in the phenomenology of religion, theology and philosophy of the XX century]. M. RSUH, 2017. 216 p.
11. Radhakrishnan S. *Indijskaya filosofiya. T. 1* [Indian philosophy. Vol. 1] / transl. from English. M. : Myth, 1993. 328 p.
12. Semencov V. S. *Bhagavadgita* [Bhagavad Gita] / transl. from Sanskrit, research. and notes by V. S. Semencova. 2nd ed., corr. and add. M. Oriental Literature of the Russian Academy of Sciences, 1999. 256 p.
13. Semencov V. S. *Problemy interpretatsii brahmanicheskoy prozy: Ritual'nyy simbolizm* [Problems of interpretation of Brahmanic prose: Ritual symbolism]. M. Nauka (Science), 1981. 181 p.
14. Toporov V. N. *O rituale. Vvedenie v problematiku* [About the ritual. Introduction to the problematics] // *Arhaicheskij ritual v fol'klornyh i ranneliteraturnyh pamyatnikah : sb. statej – Archaic ritual in folklore and early literary monuments : collection of articles; comp. L. Sh. Rozhansky, ed. E. S. Novik. M. Nauka (Science), 1988. Pp. 7–61.*
15. *Upanishady – Upanishads* / transl. from Sanskrit, research, comment. and add. by A. Ya. Syrkina. Ed. 4th, corr. and add. M. Nauka (Science), 2019. 796 p.
16. Florenskij P. A. *Stolp i utverzhdenie istiny: Opyt pravoslavnoj teodicey* [The pillar and the affirmation of truth: The experience of Orthodox theodicy] / M. AST, 2003. 633 p.
17. Frank S. L. *Nepostizhimoe. Ontologicheskoe vvedenie v filosofiyu* [The incomprehensible. An ontological introduction to philosophy]. M. AST, 2007. 512 p.
18. Frank C. L. *Real'nost' i chelovek* [Reality and man]. M. Republic, 1997. 479 p.
19. Scheler M. *Izbrannyye proizvedeniya: per. s nem.* [Selected works: transl. from German] / comp., scient. ed., preface by A. V. Denezhkin; afterword by L. A. Chukhina. M. Gnosis, 1994. 413 p.
20. Eliade M. *Istoriya very i religioznyh idej. T. 1. Ot kamennogo veka do elevsinskih misterij* [The History of faith and religious ideas. Vol. 1. From the Stone Age to the Eleusinian mysteries]. M. Criterion, 2001. 464 p.
21. Eliade M. *Svyashchenoe i mirskoe* [Sacred and secular] / transl. from French, preface and comments by N. K. Garbovsky. M. Publishing House of Moscow State University, 1994. 144 p.
22. Leeuw G. van der. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*. Darmstadt, 1961.
23. Hemmerle K. *Das Heilige und das Denken // Ausgewählte Schriften. Bd. 1*. Freiburg, 1996.
24. Otto R. *West-Ostliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*. Leopold Klotz Verlag, 1926.
25. Radhakrishnan S. *The Philosophy of the Upanisads*. London : George Allen & Unwin Ltd. Ruskin House, 40 Museum Street, 1924.
26. Gantke W. *Der umstrittene Begriff des Heiligen*. Marburg, 1998.
27. Gonda J. *Eye and Gaze in the Veda*. Amsterdam – London : North Holland Publishing Company, 1969.
28. Gonda J. *The Vision of the Vedic Poets*. The Hague, 1963.

Поступила в редакцию: 28.02.2024

Принята к публикации: 19.08.2024