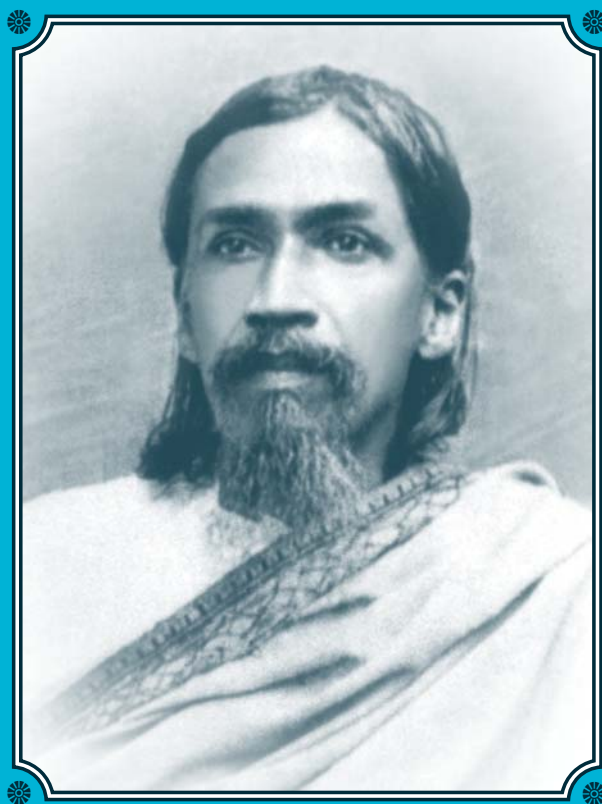


ШРИ АУРОБИНДО



ИША УПАНИШАДА

.....

СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ

ТОМ 4

.....

Дри Аурелиано

ШРИ АУРОБИНДО



ИША УПАНИШАДА



АДИТИ

Санкт-Петербург
2004

Sri Aurobindo. The Collected Works. V. 4.
ISHA UPANISHAD

Перевод с английского: А.Ткачева

ISBN 5-7938-0035-2

Издательство «Адити» осуществляет перевод на русский язык и публикацию трудов Шри Ауробиндо и Матери. Специальным меморандумом Ашрама Шри Ауробиндо от 10 июля 1995 года «Адити» предоставлено исключительное право публикации на русском языке всех книг, когда-либо издававшихся или издающихся в Ашраме.



© Издательство «**АДИТИ**», 2004

ПРЕДИСЛОВИЕ

Среди сокровищ древней индийской мудрости центральное место занимают три Писания, относящиеся к трем различным эпохам. Это Веды, Упанишады и грандиозные эпические сказания «Рамаяна» и «Махабхарата», в которую в качестве эпизода вошла Бхагавадгита — еще одно откровение индийской мудрости, которое приобрело мировую известность. Каждой из этих эпох присущ свой тип духовности, свои направления мысли, у каждой из них — свои мыслители и провидцы и каждая явила миру образцы поразительной мудрости, которая, вероятно, была доступна человеку в те времена из-за его особой восприимчивости к мирам запредельным, тесной связи с ними.

Благодаря этой восприимчивости провидцы древности, риши, словно через мистические врата входили в соприкосновение с вечными истинами и высшая мудрость обретала воплощение в земном мире. Однако позднее эти врата, похоже, надолго закрылись, и непосредственная связь с истиной была утрачена, так что тем, кто пытался к ней приобщиться, оставалось лишь одно — руководствоваться древними писаниями минувших эпох. При этом, не обладая живой связью с истиной, они уже не могли стремиться к непосредственному ее воплощению в земной жизни. Постепенно это привело к тому, что подлинный дух священных писаний стал подменяться разнообразными толкованиями, а их истины — служить лишь почвой для отвлеченных умопостроений, что нередко приводило к частичному или даже полному искажению их подлинного смысла.

В наше время, когда, кажется, уже нет духовных течений былого размаха и мощи, провидцев с непосредственным восприятием извечно истинного, философских школ, способных найти средства для действительного выражения вечной мудрости, ярко выделяется личность Шри Ауробиндо, великого реформатора современной индийской мысли. Среди нескольких десятков созданных им фундаментальных трудов значительное место занимают работы, посвященные древнейшим Писаниям Индии. В них он глубоко и подробно исследует все основные Писания: Веды, Бхагавадгиту, эпические сказания — и, конечно, Упанишады. Особую ценность представляет то, что его переводы и интерпретация древних текстов основаны не на умозрительных

ПРЕДИСЛОВИЕ

рассуждениях, но на глубоком знании, полученном благодаря непосредственному контакту с истиной.

Иша Упанишада привлекала особое внимание Шри Ауробиндо и о ней им написано больше, чем обо всех других Упанишадах вместе взятых. Из обширных исследований Иши и комментариев к ней вырос его главный мировоззренческий труд «Жизнь Божественная» (один из его комментариев к Иша Упанишаде носит именно такое название).

В данном томе представлены материалы многолетней работы Шри Ауробиндо по изучению и исследованию Иша Упанишады¹. Его работы, посвященные Упанишадам, неоднократно издавались и переиздавались как при жизни автора, так и после его ухода. Интерес к ним продолжает расти и по сей день не только в Индии, где его трактовка Упанишад получила широкое признание, но и за ее пределами.

Своими переводами и комментариями Шри Ауробиндо воскрешает для нас подлинный эзотерический смысл этих древних писаний, вдохновенные строки которых зовут человека к пробуждению от Неведения, к познанию своего высшего, истинного «Я», единой и единственной Реальности, к обретению Блаженства и Бессмертия Брахмана.

¹ Сведения о материалах, вошедших в данный том, можно найти в Библиографической справке в конце тома. Все материалы его работы над другими Упанишадами представлены в томе 5 настоящего Собрания сочинений.



Шри Ауробиндо, Пондичери, 1915—1918 г.г.

БИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА

ШРИ АУРОБИНДО — выдающийся мыслитель, общественный и политический деятель, поэт-провидец, йогин — родился в Калькутте 15 августа 1872 г. в семье доктора Гхоша, происходившего из знатного рода воинов-кшатриев. С семилетнего возраста обучался в Англии — сначала в школе Св. Павла в Лондоне, а затем в Королевском колледже в Кембридже, специализируясь в изучении классической и современной западной литературы. С ранних лет он проявил выдающиеся способности в латыни и греческом, а также в стихосложении.

В 1893 г. в возрасте 21 года Шри Ауробиндо возвращается в Индию. В течение последующих 13 лет он занимает различные посты в администрации города Бароды, преподает английскую и французскую литературу в местном университете, а в 1906 г. переезжает в Калькутту, где становится ректором Национального колледжа. Кроме того, в эти годы он включается в активную политическую борьбу за независимость Индии. Издававшийся им журнал «Банде Матарам» стал могучим голосом освободительного движения, впервые выдвинув идеал полной независимости страны, а также сформулировав конкретные методы его достижения. Одновременно он продолжает свое поэтическое творчество, а также погружается в изучение культурного и духовного наследия Индии, овладевает санскритом и другими ее языками и начинает постигать ее древние священные писания. Осознав подлинное могущество и ценность духовных открытий, давших жизнь всей ее богатейшей многовековой культуре, он в 1904 г. решает ступить на путь йоги, стремясь использовать духовную силу для освобождения своей родины.

В 1908 г. Шри Ауробиндо был арестован по подозрению в организации покушения на одного из чиновников британского колониального правительства и оказался в тюрьме по обвинению, грозившему ему смертной казнью, однако по окончании следствия, длившегося целый год, был полностью оправдан и освобожден.

Этот год стал для него «университетом йоги»: он достиг фундаментальных духовных реализаций и осознал, что его цель не ограничивается освобождением Индии от иноземного господства, но состоит в революционном преобразовании всей природы мироздания, в победе над неведением, ложью, страданием и смертью.

В 1910 г., повинаясь внутреннему голосу, он оставляет «внешнюю» революционную работу и удаляется в Пондичери, французскую

БИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА

колонию на юге Индии, чтобы продолжить интенсивные занятия йогой. На собственном опыте реализовав высшие духовные достижения прошлого, Шри Ауробиндо смог превзойти их и осознал, что окончательной и закономерной целью духовных поисков является полная трансформация человека, вплоть до физического уровня, и воплощение на земле «жизни божественной». Достижению этой цели он и посвятил себя, разработав для этого свою Интегральную Йогу.

С 1914 по 1921 г. он издает ежемесячное философское обозрение «Арья», где публикует свои главные труды, в которых подробно рассматривает основные сферы человеческого бытия в свете высшего Знания, обретенного в результате практики йоги, раскрывает истинный смысл древних писаний — Вед, Упанишад, Бхагавадгиты, значение и роль индийской культуры, исследует проблемы развития общества, эволюцию поэзии и поэтического творчества.

Шри Ауробиндо оставил физическое тело 5 декабря 1950 г. Его литературное наследие насчитывает 35 томов, среди которых мировоззренческие труды, обширная переписка с учениками, множество стихов, пьес и грандиозная эпическая поэма «Савитри», которую он создавал в течение последних тридцати пяти лет жизни и которая явилась действенным воплощением его многогранного духовного опыта.

В центре уникального мировоззрения Шри Ауробиндо — утверждение о том, что мировая эволюция есть постепенное самопроявление, самообнаружение Божества, скрыто пребывающего в Природе в результате предшествующей инволюции. Поэтапно восходя от камня к растению, от растения к животному и от животного к человеку, эволюция не останавливается на человеке, но, реализуя свою внутреннюю истину, тайную Божественность, устремляется дальше, к созданию более совершенного, «божественного», вида, который будет превосходить человека в гораздо большей мере, чем тот превосходит животное. Человек — лишь переходное ментальное существо, чье призвание — достичь более высокого, «супраментального», уровня сознания, Сознания-Истины, и низвести его в мир, преобразив все свое существо и всю жизнь в непосредственное выражение Истины.

Всю свою жизнь Шри Ауробиндо посвятил утверждению в нашем мире этого супраментального сознания, реализация которого должна привести к созданию на земле мира истины, гармонии и справедливости, предвещенного пророками всех времен и народов.

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ УПАНИШАД

I. Открытие Абсолюта-Брахмана	3
II. Природа Абсолюта-Брахмана	11
III. Парабрахман	20
IV. Майя: принцип феноменального Существования	27
V. Майя: Энергия Абсолюта	37
VI. Тройственный Брахман	50

О ПЕРЕВОДЕ УПАНИШАД

О переводе Упанишад	57
-------------------------------	----

ИША УПАНИШАДА

Иша Упанишада	67
-------------------------	----

КОММЕНТАРИЙ

Вступление	79
Движение первое	82
Движение второе	87
Движение третье	106
Движение четвертое	131
Заключение и выводы	149

ПРИЛОЖЕНИЕ

Ишавасьопанишада	161
Упанишада в афоризмах	226
Тайна Иша Упанишады	234
Ишавасьям	238
Иша Упанишада. Все, что есть мир во вселенной	241

СОДЕРЖАНИЕ

КАРМА-ЙОГА: ИДЕАЛ

Глава IV. Вечный в Его Вселенной.	247
Глава I. Брахман.	251
Глава II. Духовная эволюция в Брахмане	255
Глава III. Психическая эволюция. Вниз к Материи	262
Глава IV. Психическая эволюция. Вверх к «Я»	269
Глава VII. Эволюция элементов.	274
Глава VIII. Матарिशван и воды	282
Глава IX. Дух и Материя	287
Глава X	297
Глава XI.	301
Глава XII	306

КНИГА ТРЕТЬЯ

Глава I	312
Глава II. Этика в примитивном обществе	316
Глава III. Социальная эволюция	322
Глава IV. Место религии в этике	332

ЖИЗНЬ БОЖЕСТВЕННАЯ. Комментарий к Иша Упанишаде

Введение	337
Глава I. Предмет и план Упанишады	344

ГЛОССАРИЙ	383
---------------------	-----

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА	401
-------------------------------------	-----

ФИЛОСОФИЯ УПАНИШАД

Открытие Абсолюта-Брахмана

ИДЕЯ трансцендентного Единства, Тожества и Постоянства, скрытых за всем многообразием и непрерывным изменением мира явлений, представляется основополагающей в Упанишадах: это центральный пункт всей индийской метафизики, вершина и цель нашего духовного опыта. На первый взгляд, единство и постоянство совершенно чужды окружающему нас миру явлений; в нем все без исключения преходяще и изменчиво, у всего имеются аналоги и противоположности, гармония соседствует с дисгармонией, причем безостановочно происходят смещения и сдвиги во взаимодействии и взаимосвязях вещей друг с другом. Тем не менее, одно можно утверждать с уверенностью: конечный итог всего этого движения и изменения остается абсолютно устойчивым, постоянным и неизменным, все это разнородное множество одушевленных и неодушевленных начал в основе своей однородно и едино. В противном случае ничто не сохранило бы свое существование и в бытии отсутствовала бы всякая определенность. И это единство, постоянство, незыблемая неизменность, которых требует разум и на которые указывает обыденный опыт, медленно, но неуклонно находят свое подтверждение в научных исследованиях. Мы больше не можем отворачиваться от растущей убежденности в том, что, хотя части могут меняться, смещаться и как будто исчезать, их сумма и целое остаются неизменными, неубывающими и неуничтожимыми; формы и сочетания могут быть сколь угодно многообразны, изменчивы и взаимно несовместимы, однако великая основа едина, проста и вечна; самой смерти в реальности не существует, она лишь видимость, ибо то, что представляется разрушением, есть всего лишь трансформация и подготовка к новому рождению. Возможно, наука еще в полной мере не оценила все значение собственных открытий; она может уклоняться от решительного принятия логически вытекающих из них умозаключений, и, конечно же, она пока еще все так же далека от продвижения к великим истинам обратного характера, которые на сегодняшний день остаются в них скрытыми, например, к удивительному факту того, что видимостью является не только смерть,

но и жизнь, что за порогом жизни и смерти есть состояние, которое является более подлинным, чем любое из них. Но хотя науке пока еще даже во сне не снится ее конечная цель, она уже вступила на путь, с которого не свернешь, — путь, уже пройденный до нее Ведантаю, правда, на ином уровне.

Вот он, великий основополагающий факт, который требует от философии своего адекватного объяснения: всякое многообразие сводится к единству; в постоянной изменчивости мира скрыто пребывает неопределимое, неизменное Нечто, одновременно основание и сумма всего, которого не касается время, не колеблет движение, не увеличивают и не уменьшают никакие перемены, и это основание и сумма существовали извечно и будут существовать во веки веков. Это основополагающий факт, к которому приводит всякая мысль; однако не представляется ли он, будучи рассматриваемым в недостаточно широкой перспективе, крайне парадоксальным? Ибо каким же образом сумма бесконечно меняющихся начал может быть вечно неизменной величиной, которая никогда не увеличивалась и не уменьшалась и никогда не сможет увеличиться или уменьшиться? Как может оставаться неизменным и вечным целое, каждая частица которого пребывает в вечном изменении и обречена на исчезновение? Как при наличии ошеломляющего вихря движений итог оказывается одним и тем же, причем не просто на данный момент времени или в конечном счете, а всегда? Такое невозможно, если только не существует некоей направляющей Силы, для которой, на первый взгляд, нет места в вечной цепи причинности, или же если сумма и основание не являются единой реальностью, которая нетленна, ибо не обусловлена Временем, неделима, ибо не обусловлена Пространством, неизменна, ибо не обусловлена причинностью, короче говоря, абсолютна и трансцендентна, *а следовательно*, вечна, непреложна и неуничтожима. В таком случае движение и изменение, смерть и разделение предстанут как преходящие явления, как внешние знаки и формы проявления Единого и Абсолютного, пока еще не определенного и, вероятно, неопределимого Того, которое является единственно *сущим*.

К такому выводу индийская мысль пришла на очень раннем этапе своих осознанных усилий, на первых порах неуверенно, со множеством блужданий и промахов. Существование некоего Единства, которое придает порядок и постоянство многообразнейшему движению видимого мира, арийские мыслители были склонны предполагать изначально,

мучительно стремясь познать природу или сущность этого Единства. Живые силы Космоса, которым они долгое время поклонялись, сохраняя при этом хоть и смутное, но устойчивое представление о некоем Единстве всего их множества, в ходе более глубокого анализа постепенно слились в одно понятие, в одну Силу или Присутствие, единственное и универсальное. И тогда возник вопрос: является ли эта Сила, это Присутствие разумным или нет? «Ведает лишь Он один, — осмеливается предположить Ригведа, — но, возможно, не ведает и Он». А не может ли быть так, что Единство, которое связывает между собой явления и управляет ими, которое развертывает эволюцию миров, в действительности представляет собой то, что мы называем «*Временем*», ибо из трех изначальных условий существующего мира явлений — Времени, Пространства и Причинности — Время неотъемлемо присутствует в представлениях о Причинности и едва ли может быть исключено из представлений о Пространстве, между тем как ни Пространство, ни Причинность не кажутся необходимыми для представлений о Времени? А если это не Время, то не *svabhāva* ли то, сущностная природа вещей, принимающая различные состояния и формы? Или, возможно, *Случай*, некое слепое начало, через бесконечные опыты порождающее единство и законы вещей, — такое тоже вероятно. Или же, поскольку из вечной неопределенности не может произойти вечная определенность, не может ли им оказаться *Судьба*, жесткий и неизменный закон вещей, подчиняясь которому мир саморазвивается в предопределенной последовательности явлений, от которой не в состоянии отклониться? А не откроются ли в изначальном потоке образующих мир атомов некие *Элементы*, которые своими постоянными и бесконечными сочетаниями и перемещениями сохраняют вселенную в ее проявлениях? Но будь оно так, сами элементы должны произойти из чего-то, что определяло бы закон их бытия, и может ли это быть чем-то иным, кроме *Лона*, источником изначальной и неуничтожимой материи, плазмы, которая формирует вселенную и из которой сама формируется? И однако, на какой бы системе представлений в конечном итоге ни остановился ум, определенное место в ней, несомненно, должно быть отведено этим сознательным, думающим и познающим *Эго* живых существ, для которых знание и мысль, по-видимому, составляют саму сущность и без которых наш мир познаваемых и воспринимаемых вещей не может быть воспринят и осознан; не будучи же воспринятым и осознанным, не окажется ли он вообще неспособным к существованию?

Такова была пучина бесконечных предположений, в которой метались мыслители арии и, путаясь, искали какую-нибудь твердую почву, какой-нибудь надежный ключ, который бы избавил их от того, чтобы, подобно слепцу, ведомому слепцом же, блуждать наугад. Сначала они попытались освободиться от плена видимостей методом, предложенным человечеству Капилой, древним, доисторическим Учителем мысли, методом, называемым «санкхьей», или законом перечисления. Метод Капилы, получив наименование от одного из важнейших своих правил — закона перечисления и обобщения, состоял в том, чтобы руководствоваться чисто различительным рассудком. Сначала перечислялись поверхностные истины в вещах, которые можно было непосредственно увидеть или вывести из того, что, безусловно, относилось к феноменам, а из них путем обобщения было выведено значительно меньшее число скрытых истин вещей, по отношению к которым поверхностные истины являются не более чем аспектами. Затем, перечислив скрытые истины вещей, они смогли, обобщив их, свести их к очень малому количеству конечных истин, которые развитая философия Санкхьи именует «Таттва» (буквально «Таковость»). А когда «Таттвы» были с известной достоверностью перечислены, то почему нельзя было сделать еще один шаг к дальнейшему обобщению? Санкхья и совершила такое обобщение и благодаря этому высшему, окончательному обобщению сделала, наконец, последний шаг туда, где она без какой-либо помощи, опираясь только на собственные силы, обрела прочное основание. То был великий принцип Пракрити, единственное вечное и неразрушимое начало и источник Материи, который в ходе непрерывной эволюции на протяжении многих мириад лет разворачивает в бесконечности панораму мира¹. Но ради кого же? Несомненно, ради тех сознательных, воспринимающих и познающих «эго», ради этого бесчисленного множества свидетелей, которые вечно пребывают как зрители в театре Вселенной, каждый в своем личном пространстве рассуждающего и воспринимающего ума за перегородкой, образуемой грубой материей окружающей среды. Да, *вечно*, полагали сторонники Санкхьи, ибо хотя эти перегородки постоянно разру-

¹ Следует иметь в виду, что под Материей здесь подразумевается не только грубая материя, на которой по преимуществу сосредоточено внимание западной науки, но и тонкая материя, та, в которой действуют мысли и чувства, и каузальная материя, в которой протекает основная работа Воли к жизни.

шаются и отстраиваются заново, а занимаемые пространства никогда не остаются теми же самыми, эти «эго» тем не менее представляются столь же вечными и неразрушимыми, как Пракрити.

Таковы были очертания обширного озера, к которому направил мысль древней Индии метод Санкхьи, чисто интеллектуального рассуждения об определенных началах. При этом отнюдь не было недостатка в рукавах-ответвлениях и искусственных каналах. Одни, сведя это множество свидетелей к единственному Свидетелю, пришли к дуалистической концепции Бога и Природы, Пуруши и Пракрити, Духа и Материи, Эго и Не-Эго. Другие же, более радикальные, увидели в Пракрити творение, тень или аспект Пуруши, и таким образом остался лишь Бог, духовное или идеальное начало, устраняющее через включение в себя материальное начало или реальность. Попытки решения предпринимались и с другой стороны: некоторые убирали сознательные «эго», считая их не более чем видимостью; не мало, как представляется, было и таких, кто считал, что каждое «эго» — лишь последовательность импульсов сознания, а устойчивое ощущение себя как личности — это только иллюзия, возникающая из-за непрерывности этой последовательности импульсов. Если импульсы сознания вызываются в мозгу изменениями, которые происходят в Пракрити в ходе многообразного эволюционного движения, то не оказывается ли сознание одним из множества состояний самой Пракрити, которая остается как единственная реальность, при том что духовное или идеальное начало устраняется за счет включения в материальное или реальное? Однако если мы, как это делали многие, отрицаем, что Пракрити есть конечная реальность, независимая от восприятия ее Пурушами, и тем не менее пользуемся теорией о ложности понятия личности, образованной из последовательности волн ощущений, то мы тем самым встаем на неприемлемую и софистическую позицию древних индийских нигилистов, разум которых совершил своего рода самоубийство, погружившись в Пустоту, которую он рассматривал как конечную цель и спасение, более того — как саму субстанцию и реальность всякого существования. Было и третье направление мысли, ведущее к преддверию Веданты, ибо вполне вероятным выглядело и предположение, что как Пуруша, так и Пракрити могут быть вполне реальными и не столь уж различными аспектами или сторонами друг друга, а следовательно, некоего Единства, которое выше обоих. Однако эти предположения, правдоподобные или страдающие изъянами, логические или

софистические, по-прежнему оставались всего лишь предположениями; они не основывались на установленных наблюдением фактах или на достоверном опыте. Как представляется, была достигнута уверенность относительно двух положений: внимательный анализ феноменального существования свидетельствовал о Пракрити; она — основа мира явлений, который при отсутствии субстрата изначальной материи оказывается необъяснимым, а без фундаментального единства и неразрушимости этого субстрата не может быть таким, каким, согласно наблюдениям, он является, а именно — подчиненным жестким законам и явно неизменным суммарно и субстанционально. С другой стороны, о Пурушах свидетельствовало никогда не исчезающее чувство индивидуальности и восприятия себя как личности — как в течение жизни, так и после смерти¹, а также необходимость воспринимающего начала, побуждающего к деятельности Пракрити; они — те воспринимающие и созерцающие «эго», в поле сознания которых Пракрити, побуждаемая к творческой активности их присутствием, исполняет свою продолжительную драму феноменальной эволюции.

Между тем провидцы древней Индии в своих опытах и усилиях по формированию духа и достижению победы над телом совершенствовали открытие, значение которого для будущего человеческого знания столь велико, что по сравнению с ним меркнут озарения Ньютона и Галилея; даже открытие наукой индуктивного и экспериментального метода не столь грандиозно, ибо они открыли — вплоть до самых высших его операций — метод йоги и с помощью этого метода поднялись к трем вершинам реализации. Сначала они осознали как факт существование за непрерывным движением и крайним разнообразием вещей того высочайшего Единства и неизменного Постоянства, которое ранее постулировалось лишь как необходимая теория и неизбежное обобщение. Они узнали, что То есть единственная реальность, а все феномены — лишь ее внешние проявления и видимость, что То есть истинное «Я» всех вещей, феномены же — просто его одеяния и уборы. Они обнаружили, что То абсолютно и трансцендентно, а будучи абсо-

¹ То, что человеческая личность сохраняется после смерти, всегда считалось в Индии доказанным и не вызывающим никаких споров фактом; к его отрицанию чарваками относились пренебрежительно, как к иррациональной и вздорной бессмыслице. Учтите, однако, что продолжение существования после смерти не обязательно означало для индийской мысли бессмертие, давая лишь основание для предположений в его пользу.

лютым и трансцендентным, соответственно, является вечным, неизменным, неубывающим и неделимым. И, заново просмотрев весь путь прежнего умозрительного познания, они увидели, что и чисто интеллектуальные рассуждения привели бы их к той же самой цели. Ибо то, что существует во Времени, должно рождаться и исчезать; но Единство и Постоянство вещей вечно, а значит, превосходит Время. То, что существует в Пространстве, должно увеличиваться и уменьшаться, иметь части и взаимосвязи, но Единство и Постоянство вещей не убывает и не прибывает, независимо от смены своих частей, на него не действует изменение их взаимосвязей, и, следовательно, оно превосходит Пространство; поскольку же оно превосходит Пространство, то в действительности не может иметь частей, так как Пространство — это условие материальной делимости; таким образом, делимость, как и смерть, должна быть видимостью, а не реальностью. Наконец, то, что подчинено Причинности, неизбежно подвержено Изменению; но Единство и Постоянство вещей неизменно, оно такое же, как было мириады лет назад и как будет мириады лет спустя, а следовательно, оно превосходит Причинность.

Такова была первая реализация через йогу, *nityo 'nityānām*, — реализация Единого Вечного во многом преходящем.

Тогда же они осознали еще одну истину — истину удивительную: они обнаружили, что трансцендентное абсолютное «Я» мира — это также «Я» живых существ и в том числе человека — высшего из существ, живущих на материальном плане на земле. Пуруша, или сознательное Эго человека, которое озадачивало и ошеломляло сторонников Санкхьи, оказалось в его наивысшем бытии в точности тем же самым, что и Пракрити, кажущийся несознательным источник мира; оказалось, что отсутствие у Пракрити сознания, как и многое другое, является видимостью, а не реальностью, ибо для глаз йогина самоочевидно светоносное действие сознательного Разума по ту сторону неодушевленной формы.

Такова была вторая реализация через йогу, *cetanaścetanānām*, — реализация Единого Сознания во многих Сознаниях.

Наконец, в основании этих двух реализаций была и третья, самая важная из них для нашего человеческого рода, а именно, реализация того, что Трансцендентное «Я» человеческого индивида обладает той же полнотой, что и Трансцендентное «Я» Вселенной, ибо они *тождественны* и представляют собой *одно и то же*; ведь Трансцендентное

неделимо, и ощущение отдельной индивидуальности — лишь одна из фундаментальных видимостей, на которых извечно зиждется проявление феноменального существования. И таким путем становится возможным постижение Абсолюта, который иначе был бы непостижим, а человек, целиком познавший свое «Я», познает и всю Вселенную. Эта колоссальной важности истина, как сокровище, сохранена для нас в двух знаменитых формулах Веданты: *so 'ham*, Он есть Я, и *aham brahma asmi*, Я есть Брахман, Вечный.

Основываясь, как на мощных столпах, на этих четырех великих истинах — *nityo 'nityānām*, *cetanaścetanānām*, *so 'ham*, *aham brahma asmi*, возвышенная философия Упанишад коснулась своими вершинами далеких звездных сфер.

Природа Абсолюта-Брахмана

ВСВЕТЕ этих четырех великих прозрений изречения Упанишад выстраиваются таким образом, что между ними возникает совершеннейшая гармония. Европейские ученые вроде Макса Мюллера увидели в этих священных книгах скопище различных идей, где возвышенное сталкивается с ребяческим, грандиозное идет рука об руку с гротескным, самые незначительные банальности успешно соседствуют с редчайшими и серьезнейшими достижениями философской интуиции, и, соответственно, ими было заявлено, что это — лепет не вышедшего из детского возраста человечества; осененные вдохновением дети, наделенные гениальностью неучи — вот кем представляются западному взгляду великие риши Араньяк. Однако сама природа такого взгляда вызывает подозрения. Не представляется вероятным, чтобы люди, которые с таким мастерством, точностью и проникновением трактовали конечные и наиболее сложные в интеллектуальном плане вопросы, лепетали глупости, ведя речь о делах, требующих приложения куда более скромных способностей. Их изречения, касающиеся областей менее возвышенных, могут быть верны или ошибочны, но по справедливости следует исходить из того, что, произнося их, они абсолютно ясно понимали смысл и значимость произносимого. Многие утвердившиеся заключения современной науки могут представиться невыразимо гротескными и ребяческими — лепетом человечества если не в инфантильном, то в маразматическом состоянии — разуму, который совершенно не знаком с методами, использованными для их достижения; достаточно, однако, немного точных знаний, чтобы продемонстрировать, что эти гротескные банальности — тщательно выверенные и неоспоримые истины.

Упанишады, при всей образности и символичности их языка, в действительности во всех своих частях вполне рациональны, последовательны и однородны. Верно, в них нет заботы о том, чтобы искусственно создать впечатление последовательности игнорированием различных аспектов этой многогранной Вселенной и сведением всякой вещи к одному наименованию; ведь они не являются метафизическими

трактатами, цель которых — математическая абстракция или геометрическая точность и последовательность. Они — великое хранилище наблюдений и духовного опыта с заключениями и обобщениями, вытекающими из наблюдений и опыта, которые изложены без осмотрительных предположений о возможных разночтениях и беспокойства о том, как избежать логических противоречий. Тем не менее в них есть последовательность всякого подлинного наблюдения и настоящего опыта; они естественным образом, без заданности выстраиваются под управлением одной величественной универсальной истины, выраженной определенным количеством масштабных общих законов, которые при согласованности друг с другом в целом оставляют место для бесчисленных конкретных вариаций и даже аномалий. Иными словами, они обладают скорее научной, нежели логической последовательностью.

Человеку, отличающемуся острой логикой и заключенному в тесную темницу словесной аргументации, в самом деле, может показаться, что Упанишады зиждутся на изначальной коренной непоследовательности. В этих священных книгах есть ряд мест, где ярчайшим образом подчеркивается непознаваемость Абсолюта-Брахмана. Со всей ясностью утверждается, что Брахман недостижим ни для ума, ни для органов чувств, что слова при попытке описать Его теряют свою силу; более того — что мы не распознаем Абсолютное и Трансцендентное в Его реальности, как не можем обнаружить и верный способ — возможно, не можем найти способа вообще — для того, чтобы поведать Его реальность другим; говорится даже, что единственно адекватным будет его описание через отрицание, что на всякую попытку определить Его единственно верным ответом будет *neti, neti* — «Оно есть не то и не то». Брахман неопределим, неописуем, интеллектуально непознаваем. И однако, невзирая на такие утверждения, Упанишады постоянно говорят о том, что Брахман — единственный истинный объект познания, сами же эти священные книги в целом, по сути дела, представляют собой попытку если не определить, то, по крайней мере, как-то охарактеризовать Брахмана и дать о нем представление, причем даже детальное.

Эта непоследовательность более кажущаяся, чем действительно существующая. Брахман как конечная реальность трансцендентен, абсолютен, беспределен; органы же чувств и интеллект, который они снабжают материалом, имеют пределы; речь также ограничена несо-

вершенством интеллекта; следовательно, Брахман по самой своей природе должен быть непознаваем для интеллекта и недоступен для описания Его словами, — что, однако, касается Его только как высшей реальности, но не Его проявлений или аспектов. Ученый-агностик тоже полагает, что должна существовать некая великая конечная Реальность — непознанная и, возможно, для человека непознаваемая (*ignoramus et ignorabimus*), которая является источником этой Вселенной и от которой зависят все явления, однако его допущение Непознаваемости ограничивается конечной Природой этого высшего Бытия и не распространяется на его выражение или проявление во Вселенной. Упанишады, чей метод глубже, чем анализ явлений материального мира, бросают сеть знания шире, нежели современный агностик, однако в итоге их подход оказывается во многом сходным; важное различие в этом отношении заключается лишь в том, что подход Упанишад утверждает возможность реализации и достижимость высочайшего Брахмана, хотя Он и неопишуем в терминах имеющего пределы знания.

Первый великий шаг к реализации Брахмана — это познание Его как проявленного в феноменальной Вселенной; ибо, если нет иной реальности кроме Брахмана, феноменальная Вселенная, которая, очевидно, является проявлением чего-то неизменного и вечного, должна быть проявлением Брахмана и ничего иного; и если мы полностью познаем ее, мы действительно до некоторой степени и некоторым образом познаем Его — не как Абсолютное Существование, но в условиях феноменального проявления. Однако, если европейская наука стремится к познанию только феноменов грубоматериальных, йогин идет дальше. Он утверждает, что открыл вселенную из тонкой материи, пронизывающую и окутывающую ту, что состоит из грубой; эта вселенная, в которую дух частично и на краткий срок удаляется во сне, а с большей полнотой и на более продолжительное время — при прохождении через врата смерти, представляет собой источник всех психических феноменов; звено же, соединяющее эту вселенную с миром грубой материи, следует искать в жизни и смерти. Его утверждение совершенно определено, и Упанишады исходят из него как из установленного и не подлежащего сомнению факта, который находится вне сферы догадок, умозаключений или предположений. Однако он идет еще дальше и заявляет, что существует и третья вселенная — из каузальной материи, которая пронизывает и окутывает те, что состоят из грубой и тонкой;

эта вселенная, куда дух уходит в глубочайшем, подобном бездне, сне и трансе, а также в запредельном даже по отношению к посмертному состоянию, есть источник всех явлений. Если мы желаем понять Упанишады, то должны принять эти утверждения хотя бы временно, какими бы странными они нам ни казались; ведь на них основана вся система Веданты. Брахман же проявляет себя в каждой из этих вселенных: во вселенной из каузальной материи — как Причина, «Я» и Побуждающее Начало, в поэтическом выражении — как Мудрый Праджня; во вселенной из тонкой материи — как Творец, «Я» и Объемлющее Начало, в поэтическом выражении — как Хираньягарбха, Золотой Зародыш жизни и форм; во вселенной из грубой материи — как Правитель, Направляющее Начало, «Я» и Помощник, в поэтическом выражении — как Сияющий и Могучий Вират. И в каждом из этих своих проявлений Он может быть познан и реализован духом человека.

Если принять эти удивительные утверждения за истину, то каково соотношение между Высшим «Я» и человеком? Уже совершенно определенно было сформулировано, что трансцендентное «Я» человека полностью тождественно трансцендентному «Я» Вселенной, а также что это тождество есть единственный великий ключ к познанию Абсолюта-Брахмана. Разве не следует из этого утверждения бесспорное отрицание каких-либо различий между Абсолютом и человеческим «я», наподобие тех, что подразумеваются тройственной природой проявления Брахмана? С одной стороны, в качестве установленного и испытанного на опыте факта утверждается полнейшее тождество Высшего «Я» и «я» человеческого; с другой стороны, как о в равной степени установленном и испытанном на опыте факте говорится о существовании огромнейших различий; эти несовместимые утверждения невозможно примирить. Однако, отвечает Веданта, и то, и другое — факт; тождество есть *факт* реального бытия вещей; различие есть *факт* видимого бытия вещей, мира явлений; ибо явления по сути своей не что иное, как видимости, а различие между индивидуальным «я» и Высшим «Я» есть фундаментальная видимость, из которой проистекает все остальное. Это различие нарастает по мере того, как разворачивается проявление Брахмана. В мире грубой материи оно достигает своей полноты; различие столь сильно выражено, что материальное чувственное существо не в состоянии представить, что между его душой и Высшей Душой имеются точки соприкосновения, и требуется длительный процесс эволюции, чтобы такое существо пришло к озаре-

нию, открывающему возможность некоего тождества. Основополагающим представлением обусловленного грубой материей Разума является дуализм; в этом случае познающий должен быть отличен от познаваемого, а все его интеллектуальное развитие состоит в открытии, разработке и совершенствующемся использовании постоянно появляющихся новых средств и методов познания. Бесспорно, в конечном итоге он придет к познанию фундаментальной истины о тождестве между собой и Высшим «Я», но в сфере грубых явлений это тождество никогда не станет бóльшим, чем интеллектуальное представление, никогда не будет подтверждено личной реализацией. С другой стороны, его можно *ощутить* благодаря высочайшей расположенности к любви и вере — будь то любовь к человечеству, ко всем ближним или непосредственно любовь к Богу. Это ощущение тождества очень сильно в религиях, основывающихся главным образом на чувствах Любви и Веры. «Я и Отец мой — Одно», — воскликнул Основатель христианства; «Я, мой брат-человек и мой брат-зверь — Одно», — говорит буддизм; святой Франциск называл воздух своим братом, а воду — своей сестрой; видя, как хлещут вола, приверженец индуизма падает от боли со следом хлыста на собственном теле. Однако чувство Единства остается лишь чувством и не простирается в область знания, а поэтому такие религии, будучи в эмоциональном плане пронизаны ощущением тождества, в сфере интеллекта склонны к воинствующему дуализму или к любой другой, но всегда не монистической позиции. Таким образом, дуализм не является всего лишь заблуждением; он — истина, но истина из мира явлений, а не конечной реальности вещей.

По мере продвижения своей деятельности, обнаруживающей и совершенствующей методы познания, индивидуальное «я» открывает вход во вселенную тонких явлений. Здесь различие, отделяющее его от Высшего «Я», выражено слабее, ибо легче становятся цепи материи и уменьшается настойчивое давление Времени и Пространства, этих действующих сил разделения и различия. Здесь индивид начинает осознавать некое единство с великим Целым; он растет, расширяется, начинает осознавать себя частью Универсального «Я», но ощущение тождества остается неполным и не может стать полным. Основополагающее представление ума в этой тонкой вселенной является дуально-монистическим; познающий не вполне отличен от познаваемого; он — подобие, он из той же субстанции, но меньше, ниже, подчинен и зависим; его ощущение единства может простираться до осознания

сходства и единосущности, но не до совершенного тождества и полного слияния.

Индивидуальное «я» в ходе эволюции поднимается из тонкой вселенной до уровня, когда им обретается способность войти во вселенную из каузальной материи, где оно оказывается рядом с первоисточником. В этой вселенной средства и методы познания начинают исчезать, ум вступает практически в непосредственную связь со своим источником, а различие между индивидуальным и Высшим «Я» в значительной степени уменьшается. Тем не менее и здесь сохраняется стена различия, хотя она в конце концов становится тонкой, как тончайшая бумага. Познающий понимает, что по отношению ко времени его существование совпадает с существованием Высшего «Я», у него возникает чувство своего присутствия повсюду, ибо где есть Высшее «Я», там есть и он; более того, находясь по другую сторону явлений, он по желанию может увидеть Вселенную без самого себя или внутри самого себя; однако он еще не обязательно осознает высшее начало как совершенно то же самое, что он сам, хотя впервые эта совершенная реализация становится для него доступной. Основополагающим представлением для ума в этой вселенной является монизм с сохранением различий, но здесь уже возникает возможность вершины восприятия — чистого монизма.

А что происходит, когда из возможности он превращается в реально обретенное? Тогда индивидуальное «я», достигая полной реализации, перестает быть индивидуальным «я», снова воссоединяясь с вечным и абсолютным Брахманом, неделимым, безначальным, неразрушимым, неизменным. Пересекая порог каузальности и мира явлений, оно наконец получает освобождение от бремени того, что является лишь видимостью. Это — Лайя, иначе говоря, «полное растворение» в индуизме, высшее состояние *нирваны* или «угасание феноменального мира» в Упанишадах и буддистской метафизике. Совершенно очевидно, что это состояние, которое нельзя описать словами, поскольку слова созданы, чтобы описывать отношения, и теряют смысл вне этого, не будучи пригодными для того, чтобы описать состояние совершенно чистое, абсолютное и лишненное соотносительности; не может ни на мгновение представить себе это состояние и скованный, ограниченный человеческий интеллект, пребывающий на нашем плане бытия. Эта недоступность для понимания и описания высшего из высших состояний, естественно, представляет собой величайший камень

преткновения для неподготовленного воображения, свойственного нынешнему человечеству, которое, будучи чувственным, эмоциональным и интеллектуальным, неизбежно отшатывается от состояния, в котором нет места ни чувственности, ни эмоциям, ни интеллекту. Само собой, восклицаем мы, угасание или затухание всех этих источников и средств восприятия и удовольствия означает не высшее блаженство, а абсолютную пустоту, полное уничтожение. «Это заблуждение, — возражает Веданта, — прискорбное, убогое заблуждение! Почему в этом высшем состоянии прекращается деятельность органов чувств? Да потому, что органы чувств развились для восприятия внешнего бытия, а когда внешнее перестает существовать, они, утратив свою функцию, тоже перестают существовать. Эмоции также обращены вовне и для своего удовлетворения нуждаются в чем-то другом, они сохраняются до тех пор, пока мы не обрели полноты. Аналогичным образом, интеллект существует и действует лишь до тех пор, пока существует нечто непознанное и внешнее по отношению к нему. Но для Высочайшего нет ничего непознанного, радость Высочайшего не зависит ни от кого. Следовательно, у Него нет ни эмоций, ни интеллекта, как не могут они ни одно мгновение существовать и у того, кто, достигнув вершины слияния, соединился с Высочайшим и обратился в Него. В Его безграничности отключение органов чувств — это не утрата или угасание, а, напротив, должно являться свершением, развитием до уровня Бытия, наслаждающегося собственной беспредельностью. Исчезновение наших исковерканных и преходящих эмоций в Его полноте должно привести нас не к холодной пустоте, а, скорее, к безграничному блаженству. Высшее знание, достигаемое *вытеснением* нашего лишённого цельности, подверженного ошибкам интеллекта, должно привести не к полной тьме и отсутствию какого бы то ни было содержания, а к сияющему восторгу беспредельного Сознания. Не уничтожение Бытия, а совершенная полнота Бытия — вот в чем наша Нирвана». Если подвергнуть эту исполненную восторга речь оценке разума, то ее, безусловно, следует признать справедливой и даже неопровержимой. Ведь окончательное устранение интеллекта может произойти лишь там, где Познающий, Знание и Познаваемое становятся одним, где Знание является безграничным, прямым и не требующим средств для обретения. Приходит мысль: где существует такое безграничное и совершенное знание, там должно быть также безграничное и совершенное существование и блаженство. Однако в силу

самих особенностей нашей стадии развития мы можем констатировать только его наличие, не будучи в состоянии описать его словами — именно потому, что наш интеллект не может его постичь. Только «Я» может постичь «Я»; другого инструмента реализации не существует.

В ответ могут сказать: допустим, такое состояние в принципе возможно — что, если исходить из ваших посылок, следует как единственный и неизбежный вывод, — но где доказательства, что оно существует в реальности? Как может доказать нам его существование даже ваша йога? Ведь когда индивидуальное «я» становится тождественным Высшему «Я», его эволюция закончена и оно не возвращается в мир явлений, чтобы поведать о своем опыте. Вопрос весьма непростой отчасти потому, что при попытке на него ответить придется изъясняться настолько абстрактно и с такой осторожностью, что смысл начнет ускользать, отчасти потому, что опыт, о котором будет идти речь, так далек от нашего общего эволюционного состояния и достигается столь редко, что догматическое или даже однозначное высказывание оказывается почти непростительным. Тем не менее, используя язык метафор или говоря, по выражению святого Павла, как неразумный, можно отважиться изложить то, что вообще может быть сказано по данной теме. В таком случае истина, по-видимому, будет заключаться в том, что даже в этом последнем, или четвертом, Состоянии «Я» имеются стадии и степени, о количестве которых опыт свидетельствует разное; однако в практических целях мы можем говорить о трех: первая стадия — когда мы стоим у порога и заглядываем внутрь; вторая — когда мы взошли на порог и оказываемся лицом к лицу с Вечным; третья — когда мы вступили в Святая Святых. Прошу не забывать, что я использую язык метафор, которому нельзя придавать грубобуквальный смысл. В таком случае первая стадия будет вполне доступна человеческому опыту и из нее человек возвращается Дживанмуктой — тем, кто жив, но чье внутреннее «я» тем не менее свободно от бремени феноменального существования; при достижении второй стадии человек обычно не возвращается обратно, если только он не является высшим из будд или, пожалуй, мировым Аватаром; из третьей стадии не возвращается никто, и при сохранении тела она не является достижимой. Брахман, реализуемый Дживанмуктой, увиденный на пороге — тот, которого мы обычно именуем Парабрахман, Верховный Вечный, предмет самых возвышенных описаний Веданты. Соответственно, есть пять состояний Брахмана: Брахман Вират, Владыка Вселенной Бодрствования;

Брахман Хираньягарбха из Вселенной Снов; Брахман Праджня или Авьякта из Вселенной Транса и Непроявленного; Парабрахман, Высочайший; и тот, который выше Высочайшего, Непознаваемый. Нет пользы говорить сейчас о Непознаваемом, однако кое-что, касающееся Парабрахмана, можно донести до человеческого понимания — при том, что мы не будем отказываться от широкого использования свободных метафор, — ибо речь оказывается до некоторой степени способной с его описанием справиться.

III

Парабрахман

ДО СЕГО момента великая Трансцендентная Реальность рассматривалась с позиций человеческого духа, восходящего по эволюционной кривой к своей кульминации во Всевышнем. Теперь же будет более удобно рассмотреть Абсолют с другого конца цикла проявления, где в некотором смысле эволюция начинается и где великая Причина мира явлений обращена к Вселенной, которой вскоре предстоит быть созданной. Разумеется, прежде всего есть Абсолют, необусловленный, непроявленный, невообразимый, о котором можно говорить лишь используя отрицания. Однако как первый шаг в сторону проявления Абсолют — можем ли сказать «производит», используя это слово за отсутствием лучшего? — производит в Самом себе сияющую Тень своего беспредельного непредставимого Бытия (образ банален и абсурден, но адекватного не найти), которая и является Парабрахманом или же, если так нам назвать Его предпочтительней, Богом, Вечным, Верховным Духом, Зрящим, Свидетелем, Мудростью, Источником, Творцом, Древнейшим чем Древность. Сама Веданта может говорить о Нем только через две великие триады, субъективную и объективную: Сат-Чит-Ананда (*saccidānandam*) — Бытие, Сознание, Блаженство; *satyam, jñānam, anantam* — Истина, Знание, Беспредельность.

Сат-Чит-Ананда (*saccidānandam*). Всевышний есть Чистое Бытие, Абсолютное Существование, Сат (*sat*). Он есть Существование, поскольку лишь Он один *Есть*, и нет более ничего, что имело бы конечную реальность или было бы независимо от Его самопроявления. И Он есть *Абсолютное* Существование, ибо в силу того, что Он один есть и ничто иное в реальности не существует, Он с необходимостью должен существовать Сам по Себе, в Себе и для Себя. Не может быть причины Его существования, как не может быть у Его существования и цели; Он не может ни убывать, ни увеличиваться, ибо увеличение получается в результате некоего добавления извне, а убывание — в результате ухода чего-то вовне, в то время как для Брахмана не существует ничего внешнего. Он не может меняться, ибо в таком случае Он был бы подвержен действию Времени и Причинности; у Него не может

быть частей, ибо в таком случае Он был бы подвержен законам Пространства. Он находится за пределами представлений о Пространстве, Времени и Причинности, которые создаются Им как условия проявления феноменального мира, но не могут обуславливать свой Источник. Парабрахман, таким образом, — это Абсолютное Существование.

Всевышний есть также Чистое Ведение, Абсолютное Сознание, Чит (*cit*). Мы должны внимательно следить за тем, чтобы не путать непревосходимую полноту сознания Брахмана с нашими собственными модусами знания и мышления, чтобы не прибегать в отношении Него к иным описаниям, кроме откровенно метафорических типа «Универсальный Всеведущий Разум»; Ум, Мышление, Знание, Всеведение, Частичное Ведение, Неведение — всего лишь различные качества, в которых Сознание выступает в различных условиях и различных вместилищах. Однако Чистое Сознание Брахмана есть представление, превосходящее качества нашего ума. Философия совершенно справедливо указала, что сознание по сути своей субъективно. Мы осознаем не внешние объекты; мы осознаем всего лишь фиксируемые мозгом восприятия и впечатления, которые, придавая им имя и форму через одновременное или отдельное действие органов чувств, можем направлять вовне; по самой природе вещей и до конца Времен мы не в состоянии осознавать что-либо, кроме этих восприятий и впечатлений. Данный факт не подлежит сомнению, хотя материализм и идеализм объясняют его совершенно противоположным образом. В конце концов мы придем к познанию непреложности этого обстоятельства именно ввиду того, что сознание есть начало фундаментальное и из него возникает все существование явлений, тем более что смелая метафора именует их искривлениями или искажениями (*vikāras*) абсолютного сознания. Философы-монисты, однако, говорят нам, что подлинное объяснение состоит не в искажении, а в неправильном умозаключении (*adhyāropa*) — сначала о наличии «не-я» в «Я» и внешнего во внутреннем, а затем о новых и все более сложных формах, образуемых в процессе Эволюции. Эти метафизические толкования в самом деле необходимо постичь, но и когда мы полностью уясним связанные с ними едва уловимые различия, владимся в тонкости тончайшего и придем к пределу бесконечных представлений, то здесь нам придется задержаться; мы привязаны к нашему уму и, находясь в этом теле, не можем перерезать канат и отправиться в плавание по безбрежному океану. Будет хорошо, если мы удовлетворимся некоторым смутным

осознанием того факта, что все сознание есть в конечном итоге самосознание.

Упанишады говорят нам, что Брахман — это не слепая универсальная Сила, которая по самой своей природе действует механически, как не является Он и лишенной сознания Причиной Силы; Он обладает Сознанием, точнее говоря, Он сам является Сознанием — Чит, так же как и Сат. Из этого с необходимостью следует, что Чит и Сат в действительности суть одно и то же; Существование — это Сознание и не может быть отделено от Сознания. На феноменальном уровне мы по собственному выбору можем рассматривать существование либо как происходящее от сознания, либо как обретающее в нем свою вершину, либо как пребывающее в нем или через него; но обретение вершины — это лишь возвращение к скрытому источнику, цветение, скрытое уже в самом семени. Таким образом, со всех трех точек зрения в конечном счете оказывается, что сознание есть условие существования; они есть только три различных аспекта настоящего требования ума, не позволяющего нам представить великое *Есть* как по существу не осознающее, что Оно *Есть*. Разумеется, мы можем предпочесть повернуть все по-иному, полагая, что существование происходит из бессознательности, проходит через сознание и вновь возвращается в бессознательность; тогда сознание — всего лишь форма бессознательности, иллюзия, временное искажение (*vikāra*) вечного и бессознательного. В таком случае Сознание, Мудрость, Ум, Мышление и Знание — все оказываются Майей, а единственной вечной реальностью будет или лишенная сознания Материя, или Ничто. Но нигилистическое отрицание существования есть лишь *reducto ad absurdum*¹ всего мышления и разума, метафизическое харакири, осуществляя которое философия вспарывает себе живот своим же оружием. Материалистический вывод о вечной бессознательной Материи как будто покоится на более прочном основании; ведь мы, вне всякого сомнения, имеем отмеченный факт видимого начала эволюции с неодушевленной материи, сознание же проявляет себя в материи как нечто возникающее на короткое время и потом исчезающее, как некое явление, как непостоянная видимость. Против этого аргумента Веданта может выставить множество возражений. Утверждение о существовании вечно бессознательной Материи (*prakṛti*) и об отсутствии какой-либо постоянно сознательной реальности (*puruṣa*)

¹ Сведение к абсурду (*лат.*).

представляет собой, для начала, куда более потрясающий парадокс, чем монистический парадокс о Майе, и приводит нас к совершенно невыносимому заключению. Нельзя также сказать, что материалистическое заключение неопровержимо подтверждено наблюдающимися фактами; факты, скорее, приводят нас к совершенно иному заключению, поскольку существование чего-либо действительно бессознательного, за которым не скрывается Сознание, есть допущение (ведь мы не можем даже с уверенностью сказать, являются ли неодушевленные предметы абсолютно неодушевленными), и единственный известный нам бесспорный и несомненный факт — это наша собственная одушевленность и сознательность. В действиях неодушевленной Материи мы повсеместно видим проявление Разума, использующего определенные средства и сообразующего средства с целью, а разумное использование средств лишенной сознания сущностью само по себе является парадоксом и не подкреплено ни на йоту доказательством; действительно, более обширное познание Вселенной, которое достигается в йоге, на самом деле открывает, что такой Универсальный Разум действует повсюду.

Брахман, таким образом, есть Сознание, и раз это признано, то из этого должно следовать, что в своей трансцендентной реальности Он — Сознание Абсолютное. Как и Его существование. Его Сознание проистекает из самого себя и является Сознанием самого себя, ибо нет ничего отдельного от Него, ничего, что не являлось бы Им; более того, оно не есть знание одной Его части другою или Его частей Его целым, поскольку Его трансцендентное существование едино и неделимо. Его сознание, следовательно, не подчиняется тем законам, которым подчиняется наше сознание, оно не отделяет субъект от объекта, познающего от познаваемого, оно просто вечно и беспредельно существует по свойственному ему праву чистого и необусловленного существования — существует таким образом, который не могут представить те, чье существование лишено чистоты и обусловлено.

Наконец, Всевышний есть Чистый Экстаз, Абсолютное Блаженство, Ананда (*ānanda*). Как Сат и Чит являются одним и тем же, так Сат и Чит не отличаются и от Ананды; как Существование есть Сознание и не может быть отделено от Сознания, так и Сознательное Существование есть Блаженство и не может быть отделено от Блаженства. Я полагаю, мы ощущаем это даже в очень ограниченном существовании и исполненном боли сознании, присущем жизни на материальном плане. По крайней мере, без удовольствия сознательное существование

делается невыносимым; даже самое жалкое сознательное существование должно иметь радость бытия, пусть хотя бы величиной с горчичное зерно; абсолютно беспросветное страдание влечет за собой самоубийство и уничтожение в качестве неминуемого и немедленного следствия. Воля к жизни — желание сознательного существования и инстинкт самосохранения — не является просто телеологическим принципом Природы, лишенным какой-либо конкретной цели, но представляет собой нечто фундаментальное, независимое от цели и предназначения; это просто воплощение и форма той радости бытия, которая сущностна и вечна; такую волю нельзя вытеснить никакой силой, кроме воли к тому, чтобы жить *более* полно и разносторонне, что, с одной стороны, выступает как источник всех личных планов и устремлений, а с другой — как источник всякой любви, самопожертвования и побед над самим собой. Даже самоубийство — это лишь неистовый протест против ограничения, протест, который не является менее значимым из-за своей неосознанности. Радость бытия готова уступить место лишь еще большей радости бытия, которое просторнее и шире, религия же, устремление к Богу есть просто осуществление этой вечной первичной силы, ее желания слить отдельную и ограниченную радость с абсолютным блаженством безграничного существования. Воля к индивидуальной жизни воплощает удовольствие индивидуального существования, которое являет собой внешнее «я» каждого создания в мире явлений; воля же к бесконечной жизни может проистекать только непосредственно из трансцендентного, высочайшего Духа, пребывающего в нас и представляющего собой наше подлинное «Я»; именно его и влечет к бессмертию. В таком случае Брахман, будучи беспредельностью сознательного существования, есть также беспредельное блаженство, и блаженство Брахмана с необходимостью является абсолютным как в плане своей природы, так и в плане своего объекта. Любое смешение или сосуществование боли и блаженства подразумевало бы наличие источника боли — либо того же, что и источник радости, либо иного, из чего немедленно вытекало бы допущение разделения, борьбы, противостояния, присутствия чего-то дисгармоничного и саморазрушительного в Брахмане; однако разделение и противостояние, будучи основаны на отношении, не могут иметь места в свободном от отношений Абсолюте. Боль, собственно говоря, есть результат ограничения. Боль может возникать только тогда, когда ограничено удовлетворение желаний и импульсов или когда сущность — физическая или ментальная, на которую они воздействуют, — лишена свободы проявле-

ния, подавлена внутри, разделена или раздираема на части чем-то ей чуждым. Там, где нет ограничения, не может быть и боли. Следовательно, Блаженство Брахмана абсолютно по своей природе.

Оно не менее абсолютно и в том, что касается его объекта, поскольку объект и субъект представляют собой одно и то же. Оно присуще самому Его существованию и сознанию и не может иметь никакой причины внутри Того, кто один есть Сущий, и Сущий единый и неделимый. Кое-кто хотел бы заставить нас поверить в то, что самосущее блаженство невозможно, что блаженство, подобно боли, нуждается в объекте или причине, отличной от субъекта и, соответственно, обусловлено ограничением. Тем не менее даже в этом материальном мире или мире бодрствования любой значительный, глубокий опыт продемонстрирует нам, что есть наслаждение, которое не обусловлено окружающими обстоятельствами и не нуждается в поддержке со стороны переходящих или внешних объектов. Наслаждение, которое зависит от других, тускло, ненадежно и омрачено неизбежностью уменьшения и утраты; лишь по мере ухода все глубже и глубже внутрь самого себя происходит приближение к миру, который превосходит понимание. Не менее значительный факт обнаруживается в таком явлении, как пресыщение, для которого законом является то, что, чем неограниченной и субъективной область наслаждения, тем менее доступна она пресыщению и отвращению. Тело быстро пресыщается наслаждением; эмоции, менее ограниченные и более субъективные, способны полнее испытать радость; ум, обладая еще большим простором и большей возможностью самоуглубления, имеет доступ к еще более высокой радости и неиссякаемый дар усвоения; удовольствия интеллекта и высокой мысли, когда мы витаем в разреженной и просторной среде, надоедают редко, но даже если такое случается, то восстановление происходит быстро; беспредельный же дух, вершина нашего субъективного восприятия, не может никогда испытывать отвращения к духовному экстазу и не может насытиться ничем, кроме беспредельного блаженства. Логическим завершением этих восходящих стадий является трансцендентный и абсолютный Парабрахман, блаженство которого бесконечно, самосуще и чисто.

Такова, следовательно, Триада Упанишад — Абсолютное Существование; которое таким образом есть Абсолютное Сознание; которое таким образом есть Абсолютное Блаженство.

Теперь перейдем ко второй Триаде — *satyaṁ jñānam anantam*. Эта Триада не является чем-то отличным от первой, представляя лишь ее

объективное выражение. Брахман есть *satyam*, Истина или Реальность, потому что Истина или Реальность представляет собой просто субъективное представление о существовании при объективном его рассмотрении. Только то, чье существование есть основополагающий принцип, есть реальность и истина. Все прочие вещи реальны только относительно, не в том смысле, что они ложны, — нет, ибо они являются внешним проявлением Реальности, — но в том, что они непостоянны, а поэтому сами по себе в конечном счете неистинны.

Брахман есть также *джнянам* (*jñānam*), Знание, ибо Знание представляет собой просто субъективное представление о сознании при объективном его рассмотрении. Слово *джняна* (*jñāna*) как философский термин имеет особое смысловое значение. Оно отлично от *сам-джняна* (*sañjñāna*), которое означает осознание через соприкосновение; от *аджняна* (*ājñāna*), которое означает восприятие через восприимчивую центральную Волю и подразумевает данное умом указание; от *праджняна* (*prajñāna*), которое означает Мудрость, телеологическую волю или целенаправленное знание; а также от *виджняна* (*vijñāna*), которое представляет собой знание через различение. *Джняна* есть знание прямое, не нуждающееся в средствах. Брахман есть абсолютная *джняна*, непосредственное и самосушее знание, без начала, промежутка или конца, в котором Познающий также является Знанием и Познаваемым.

Наконец, Брахман есть *анантам* (*anantam*), Бесконечность, которая включает в себя все виды беспредельности. Его Беспредельность, разумеется, соотносится с Его абсолютным существованием и сознанием, однако она происходит прямо из Его абсолютного блаженства, поскольку блаженство, как мы видели, объективно состоит в отсутствии ограниченности. Беспредельность, соответственно, есть просто субъективное представление о блаженстве при объективном его рассмотрении. По-иному ее можно назвать Свободой или Бессмертием. Все в мире явлений связано законами и ограничениями, налагаемыми Временем, Пространством и Причинностью; только в Брахмане — абсолютная Свобода, ибо у Него нет начала, середины или конца во Времени и Пространстве и, в силу неизменности, в Причинности. Если подходить к Нему с точки зрения Времени, Брахман — это Вечность или Бессмертие; если подходить к Нему с точки зрения Пространства, Он есть Безграничность или Универсальность; если подходить к Нему с точки зрения Причинности, Он есть абсолютная Свобода. Одним словом, Он — это *анантам*, Бесконечность, отсутствие Ограниченности.

Майя: принцип феноменального Существования

ПРЕДПОЛОЖИМ далее, что Брахман отбросил в Себя сияющую тень Самого Себя, начав этим актом (мы постоянно прибегаем к языку ограниченных существ, отмеченных вечной печатью Времени, Пространства и Причинности) созерцать Самого Себя и рассматривать свои сущности в свете атрибутов. Тот, кто есть Существование, Сознание, Блаженство, созерцает себя как сущего, сознательного, блаженного. С этого момента проявление феноменального мира делается неизбежным; Лишенный атрибутов желает видеть Себя наделенным атрибутами. Если принимается это принципиальное положение, все остальное вытекает из жесткой логики эволюции; это единственный постулат, который требуется Веданте. Ибо как только данный постулат принят, мы оказываемся способны проследить, как Абсолют, отбрасывая в себя эту сияющую Тень, именуемую Парабрахманом, прокладывает путь для эволюции нашего явленного мира и делает ее действительно необходимой благодаря тому, что вводит в игру великий фундаментальный принцип Майи или Иллюзии. Через игру одного этого принципа, воплощающего себя в движении, становится возможной великая трансформация, о которой говорят Упанишады: Одно становится Многим.

(Однако этот единственный основополагающий постулат не так легко принять. В европейском уме сразу же возникает готовый к непримиримому спору вопрос, представляющий собой телеологическое возражение: зачем? Любое действие подразумевает цель; с какой целью Брахман захотел увидеть себя наделенным атрибутами? Вся Эволюция приводится в действие благодаря желанию, подразумевает развитие, движется к понятной цели. Чего же пожелал Брахман, который, будучи Абсолютом, является самодостаточным, в каком развитии почувствовал необходимость и к какой цели Он движется? С телеологической точки зрения это главное затруднение в любой теории Вселенной, которая стремится начать с принципиального и исходного Единства; остается разрыв, который интеллект не в силах заполнить. В самом деле, некоторые философы пытаются заполнить его

с помощью телеологического объяснения. Утверждается, что Абсолют проходит через цикл проявлений потому, что потом Он возвращается к своему исходному единству *обогащенный* новым кладезем впечатлений и переживаний, богаче любовью, богаче знаниями, богаче действиями. Воистину поразительно, что находятся некие умы, готовые всерьез обольщаться мнением, что эта благодатная иллюзия может быть философией. Трудно представить себе нечто имеющее меньше отношения к философии и более нелогичное. Когда Веда, описывая не Абсолют, а Брахмана Хираньягарбху, говорит, что Он был одинок и испугался Своего одиночества, это годится в качестве смелого поэтического оборота; вышеприведенное утверждение тоже может пройти как поэтический оборот, но никак не в качестве серьезного хода мысли. Оно представляет собой всего лишь не подкрепленное логикой отвращение к европейскому представлению об абсолютном, безличном Единстве как о ничем не заполненном, пустом Ничто. Чтобы избежать подобного отталкивающего вывода, воображение изобретает Единство, которое может быть одновременно — не на уровне проявления, но в своей высшей реальности — многообразным, наполненным мириадами воспоминаний. В точности понять аргументацию, связанную с данной идеей, трудно — сохраняет ли Единый, возвращаясь к Своему единству, Свои переживания в частностях или в виде массы, скажем, как некую сердцевину или суть. В любом случае, однако, в данной концепции присутствуют несколько крайних несообразностей. Абсолют представляется как нечто неполное и внезапно осознающее свою неполноту, которую деловито начинает исправлять; из этого вытекает подверженность Желанию, а также подверженность Времени, в котором Он сейчас пребывает! Что касается источника, откуда черпаются те новые впечатления, которые придают полноту неполноте Брахмана, это еще большая загадка. Если из Него Самого, то тогда они уже потенциально были в Нем, существуя неведомо для Него. Таким образом, предполагается, что Он производит ранее не существовавшие, но ныне существующие вещи в Самом Себе, ибо нет никакого другого места, откуда бы они могли еще взяться; то, чего не было, появляется; из ничего появляется нечто. Это не философия, а теология; не рассуждение, а вера. В качестве предмета веры это может иметь право на существование; то, что Бог всемогущ и, следовательно, может в буквальном смысле создать нечто из ничего, —

это догма, которую человек волен принять или отвергнуть, однако она находится за пределами сферы логической аргументации.)

На первый взгляд это кажется убийственным для принятия постулата возражением, как будто в самом деле происходит уход от основополагающего вопроса проблемы Существования или же начало данной проблемы просто отодвигается на два шага. Ведь принципиальный момент, касающийся Вселенной, как раз и состоит в трудности постижения того, Как и Зачем Одно стало Многим, и мы не избавляемся от этой трудности с помощью утверждения, что она возникает из Лишенного атрибутов, когда Им изъявлена воля увидеть Себя с атрибутами. Если даже вопрос «Как?» удовлетворительно разрешается с помощью теории Майи, то вопрос «Зачем», относящийся ко всему процессу, остается. Мы могли бы определить цель Эволюции — допустим, она состоит в возвращении Беспредельного к Самому Себе после пройденного цикла явлений; начало же Эволюции не объясняется, ее надобность не прояснена. Зачем Абсолют обратил Свой взор к Эволюции? На этот вопрос, по-видимому, не может быть ответа; невозможно предложить какую-либо телеологическую причину, по которой Лишенный атрибутов должен был бы пожелать увидеть Себя наделенным атрибутами и таким образом заставить вращаться колесо Эволюции, — по крайней мере, ни одну причину, которая не приходила бы в безнадежное противоречие с сущностным смыслом Абсолютности: лишь нефилософский или недостаточно философский ум в состоянии вообразить, что преуспел в такой попытке. Однако невозможность ответа не делает теорию Майи неубедительной, поскольку ведантист парирует «Зачем?» неопровержимым возражением. Он говорит, что данный вопрос, будучи обращенным к Брахману, сам по себе является недопустимым и дерзким. Являясь Абсолютом, Он по самой Своей природе возвышается над Причинностью, на которой основаны представления о необходимости, полезности и цели, а предполагать у Него наличие цели означает ставить под сомнение Его трансцендентную и абсолютную природу: То, что находится за пределами Причинности, не имеет нужды в целенаправленном действии. Абсурдно выпытывать у Величайшего Беспредельного, зачем Ему понадобилось прикрывать Свою беспредельность Майей, или же настаивать на том, чтобы Вселенная выбрала — существовать ей как нечто полезное или не существовать вовсе; такая позиция выдает отсутствие ясного интеллектуального понимания. Вопрос «Зачем?» просто не может возникнуть.

Но даже если оставить в стороне вопрос о предназначении, процесс ясным не становится. Волеизъявление Лишенного атрибутов, состоящее в том, чтобы увидеть Себя с атрибутами, есть, по вашим словам, Его Майя. Но какова природа этого процесса — интеллектуальная или волевая и каким образом интеллектуальной или волевой процесс может быть непротиворечиво соотнесен с Абсолютом? По крайней мере, есть надежда удовлетворить интеллект в этом пункте. Ведантист, однако, решительно отвергает обоснованность такой надежды. Надежда была бы оправданной, если бы «Желание увидеть» было употреблено в качестве имеющего буквальный смысл, относясь к поддающемуся определению факту, а использованные выражения были бы философски точны. Но выражения эти имеют откровенно поэтический характер и, следовательно, не отвечают требованиям логики; они были предназначены только для того, чтобы представить интеллекту явление Майи несовершенным и абсолютно неадекватным, но единственным возможным способом, когда ограниченной речи и мышлению приходится иметь дело с безграничным. Если подразумевать то, что мы имеем в виду под волей и интеллектом, никакого волевого или интеллектуального процесса не было. Что же тогда было? Что такое Майя? Как она появилась?

На этот вопрос Веданта отвечает со своей обычной бескомпромиссной прямоотой и незамутненной ясностью мысли: мы не можем этого сказать, заявляет она, ибо не знаем и не можем знать; по крайней мере, мы не в состоянии это четко выразить по той простой причине, что рождение Майи, если у нее было рождение, произошло по ту сторону мира явленного до происхождения Времени, Пространства и Причинности, а следовательно, непостижимо для интеллекта, который мыслит только в категориях Времени, Пространства и Причинности. Некоторые соображения продемонстрируют, что существование Майи с необходимостью подразумевается даже в отбрасывании сияющей тени, которая именуется Парабрахманом. Можно воспринимать как факт, но нельзя объяснить или определить то, что уходит столь далеко в туманное прошлое до начала Времени, состояние, силу или процесс (как бы мы его ни назвали), действующий прямо в Абсолюте, который есть, но недоступен мысли. Мы говорим поэтому, что Майя — это вещь *anirdeśyam*, не поддающаяся определению, о которой нельзя сказать, что она есть — ибо это Иллюзия, и нельзя сказать, что ее нет — ибо это Мать Вселенной; мы можем только заключить, что это нечто

свойственное бытию Брахмана и, следовательно, должно быть не рожденным, а вечным, существовать не во Времени, а за пределами Времени. Вот и все, что следует из наших посылок; было бы нечестным притворяться, что нам известно больше.

Тем не менее Майя не является просто допущением, как не является недоказуемым и ее существование! Веданта готова доказать, что Майя существует; готова показать, *Что* она собой представляет, — не в конечном итоге, а в связи с Парабрахманом и в проявлении во Вселенной; готова описать, *Как* она запустила действие Эволюции, готова представить Майю в приемлемых для интеллекта терминах как вполне возможное объяснение всего устройства Вселенной; готова даже утверждать, что это единственное объяснение, полностью согласующееся с природой бытия и признанными основами научных и философских истин. Она не готова только объяснить изначальную беспредельную природу и происхождение Майи в точных терминах, понятных ограниченному разуму; ибо разрешение неразрешимых вопросов представляет собой интеллектуальное развлечение, которому ведантист, слишком приверженный ясности мысли, предаваться не будет.

Тогда что же есть Майя? При интеллектуальном рассмотрении она оказывается субъективной необходимостью, затрагивающей самую природу Парабрахмана. Мы видели, что Парабрахман предстает перед нами в виде трех субъективных понятий с тремя соответствующими объективными понятиями, которые являются неотъемлемыми элементами Его бытия. Но Парабрахман есть Брахман, увиденный индивидуальным «я», возвращающимся к своему источнику; Брахман, по Своей собственной воле спроецировавший себя вовне в форме Майи, взирает на Самого Себя, при том что занавес Майи наполовину приподнят, но еще не совсем отброшен. Формы Майи исчезли, но сущность ее стоит у порога за возвращающимся «Я», и лишь когда порог пройден, происходит полное освобождение от власти Майи. А сущность Майи заключается в том, чтобы претворять Существование, Сознание и Блаженство, которые в реальности есть одно, в три, являя Единство как Триаду и тут же разбивая единую Сущность на множество свойств и атрибутов. Абсолютный Брахман при входе во внутреннюю дверь — это ослепительный триединый Парабрахман, также абсолютный, но познаваемый; перед порогом Он есть Парабрахман, глядящий в лицо Майи, следующий же шаг увлекает Его в Майю, где начинается Дуальность, Пуруша обособляется от Пракрити, Дух

от Материи, Сила от Энергии, Эго от Не-Эго; по мере того как происходит все более глубокое нисхождение в феноменальный мир, единый Пуруша разделяет себя на многочисленных носителей, а единая Праkritи — на бесконечное разнообразие форм. Таков закон Майи.

Но первый шаг состоит, выражаясь в терминах чистого интеллекта, в созерцании Сущности как обладающей тремя Ее субъективными и объективными характеристиками — Существованием, Сознанием, Блаженством; Истиной, Знанием, Беспредельностью. Как только это происходит, со всей неизбежностью, как неотъемлемые тени этих начал, предстают Небытие, Не-Сознание, Боль, а вместе с ними является объективная триада — Ложь, Неведение, Ограниченность; Ограниченность делает неминуемым Разделение, Разделение неизбежно порождает Время и Пространство; Время и Пространство неизбежно порождают Причинность; Причинность, источник определенных явлений, неизбежно обуславливает появление Изменения. Все фундаментальные законы Двойственности вступают в бытие, делаясь неизбежными в момент появления Сагуна Брахмана, становления Лишенного атрибутов Беспредельного как Обладающего атрибутами. В реальности, в конечном итоге, они не существуют, потому что не согласуются с абсолютной природой Парабрахмана, ибо даже в сфере явленного мы в состоянии возвыситься до истины, что уничтожение — это иллюзия и разрушается только форма; абсолютное ничто невозможно, а Вечный не может прейти; как не может утратить сознание Тот, в чьем бытии сознание и не-сознание суть одно; как не может испытывать боли Тот, кто беспределен и ничем не ограничен. Тем не менее все это, что, как мы знаем, существовать не может, должно быть осмыслено и, следовательно, обладать феноменальным существованием и реальностью в преходящем. Ибо таков парадокс Майи и ее действия, что мы не можем назвать эти вещи существующими, ибо в реальности они невозможны, но и не можем назвать их несуществующими, ибо субъективно должны их осмыслить, а при обращении знания вовне — полагать объективными.

Но ведь так мы, несомненно, погрязаем в трясине метафизики! Тем не менее ключ к выходу из затруднительного положения всегда в наших руках; следует помнить, что Сам Парабрахман — лишь аспект невыразимого Абсолюта, который за пределами Ведения и Неведения, Существования и Несуществования, Ограниченности и Беспредельности, а шесть Его атрибутов в реальности являются не шестью,

но одним, будучи на самом деле не атрибутами Брахмана, а в своем единстве Самим Брахманом. Лишь рассматривая их как атрибуты, мы оказываемся вынуждены считать Уничтожение, Не-Сознание и Ограниченность и их соответствия, субъективные и объективные, реальностью. Но мы вынуждены рассматривать их таким образом в силу чего-то вековечно присущего беспредельной Воле к жизни, чего-то, пребывающего в Самом Брахмане. Если мы на время оставим сложный язык метафизики, который на головокружительном краю беспредельности начинает ускользать от нашего затуманенного ума и приводит его в смятение, и прибежем к смелой символике Упанишад, то Парабрахман представляет собой сияющую тень Абсолюта, отброшенную Им в Самого Себя, Майя же по аналогии — это темная тень, отбрасываемая Абсолютом в Парабрахман; и то, и другое — реальность, потому что они вечны, но совершеннейшая реальность есть не свет и не тьма, но Вещь-в-себе, которую они не просто, наподобие явлений, представляют, но и которой неким неизъяснимым образом они являются. Вот что есть Майя в ее субъективном отношении к Парабрахману.

В феноменах Майя объективируется в сотне текучих форм, и в их сложном многообразии мы давно и тщетно стремимся найти один, самый главный ключ к разгадке тайны. Древние мыслители в течение долгого времени следовали за многими основными путеводными нитями, но ни одна из них не привела к таинственной отправной точке движения Майи. «Тогда, — утверждает в Шветашватаре, — они пошли, свершив йогическую концентрацию, и увидели Мошь Духа Владыки, глубоко сокрытую в формах, порожденных действием ее собственной природы»; *devātmaśakti*, Энергия Божественного «Я», Парабрахмана, есть Майя; в другом же месте утверждается, что у нее две стороны — лицевая и внутренняя, Видья и Авидья, Ведение и Неведение. Неведение извечно стремится поглотить Ведение, Ведение извечно стремится вытеснить Неведение. Авидья, или Неведение, есть способность Парабрахмана создавать иллюзии или образы, вещи, которые кажутся, но сами по себе не существуют; Видья, или Ведение, есть Его способность стряхивать порождения Его же собственного воображения и возвращаться к своему подлинному и вечному «Я». Тайна всего происходящего во Вселенной состоит во взаимном действии и ответной реакции двух этих великих Энергий. Сила Неведения со всей очевидностью предстает на всех планах существования, ибо вся Вселенная — это поток образов. Солнце поднимается утром, восходит

к вершинам голубых небес, а вечером заходит, сопровождаемое по исчезновении сияющими его великолепием облаками. Кто поставит под сомнение этот бесспорный, созерцаемый массой людей факт? Каждый день, на протяжении великого множества лет глаза миллионов людей во всем мире неизменно и одновременно являются свидетелями истинности этих дивных странствий. Какое доказательство может быть убедительней, чем подобное, данное очевидцами во всем мире свидетельство? Тем не менее оказывается, что это — лишь образ, создаваемый в сфере зрения Неведением. Является наука и, не устранившись ни тюрьмы, ни эшафота, говорит нам, что солнце вовсе не странствует по нашим небесам, что в действительности оно находится за многие миллионы миль от наших небес, что это мы движемся вокруг солнца, а не солнце вокруг нас. Даже сами небеса, голубой тверди которых поэзия и религия приписали так много красот и чудес, тоже не более чем образ, в котором Неведение являет нашему зрению атмосферу. И свет, струящийся к нам от солнца и словно наполняющий Пространство, тоже не более чем образ. Наука, которой сегодня позволено свободно распространять свои потрясающие парадоксы, вынуждает нас в конце концов поверить, что это всего лишь движение материи, которая воздействует на нас вибрациями определенной частоты и создает в уме определенное впечатление. Так она и продолжает сводить все к простым образам великого космического эфира, который один только и оказывается существующим. Из каких же эфемерностей соткана восхитительная ткань видимого мира! Более того, представляется, что чем эфемернее кажется вещь, тем ближе она к подлинной реальности. То, о чем свидетельствует наука, говорит ведантист, как раз и есть подразумеваемое нами под Майей.

Не думайте, однако, что наука на этом останавливается и что мы подошли к последнему из ее открытий. Она продолжит свой путь и поведаст нам, что сам космический эфир — тоже лишь образ, что вселенная, состоящая из объектов, воспринимаемых органами чувств, и из объектов, о существовании которых мы можем сделать заключение на основании научных данных, является лишь проявленной частью того, что находится в гораздо более обширной вселенной форм, созданных из более тонкой материи, о которой наши органы чувств не могут дать ни прямого, ни косвенного свидетельства. Вступив же в тот более тонкий мир с соответствующими инструментами наблюдения и анализа, она и его сведет к образам тончайшего эфира, порождением которого

он является. За этим более тонким миром неясно вырисовывается еще одно состояние бытия, более просторное и глубокое, но и более простое, где существует лишь неопределенная универсальность вещей, пока еще не отделившихся от их причин. Здесь наука должна будет прийти до последней своей операции с материей и продемонстрировать нам, что эта неопределенная универсальность вещей представляет собой только образ чего-то в нашем собственном «я». Пока же она занимается этим самым «я», непрестанно и убедительно доказывая нам, что все, чем мы, по нашему мнению, являемся, все, к чему по нашему Неведению стремимся, — это лишь мыслеобразы и формы. Животное в нас настаивает, что тело и является истинным «Я», а удовлетворение его потребностей — наша основная задача; но наука (а «Загадка Вселенной» профессора Геккеля — не последнее ее слово) призывает нас не отождествлять наше «Я» с множеством примитивных животных форм, объединенных общим ядром жизненных импульсов; все это никак не может составлять подлинную сущность Шекспира и Ньютона, Будды и св. Франциска! Тогда мы пытаемся обрести основание нашего существа в тех самых жизненных импульсах. Но и их наука сводит к иллюзии, к образу, сотворенному Неведением, ибо в реальности эти жизненные импульсы сами по себе не существуют, представляя собой лишь связь, которая установлена между материальной массой животных форм и чем-то внутри нас, что мы называем Умом. Не долго позволит она нам и ошибочно считать ум чем-то большим, нежели образ, возникающий в результате взаимодействия ощущений и реакций на ощущения, которое существует между материальной массой тела и чем-то, что руководит материальной системой и снабжает ее информацией. В своем воздействии на ум эта руководящая сила обнаруживает себя как различающая, выбирающая, приказывающая и целеполагающая сущность, называемая в Веданте Буддхи, причем разум является лишь одним ее аспектом, интеллект — лишь одним ее образом. Но в конце концов оказывается, что и Буддхи не есть нечто сущностное, а всего только образ, наука же должна в конце концов показать, что тело, витальность, ум, Буддхи — все это образы того, что философия называет Анандой, радостью существования или Волей к жизни; в итоге она откроет нам, что, хотя эта Воля разбивает себя на бесчисленные формы, представляющие себя как индивидуальные «я», все они, однако, являются образами одной великой Космической Воли к жизни, точно так же, как материальные формы являются просто

образами одной великой недифференцированной Универсальности космической материи, которая при желании может быть названа каузальным эфиром. Эта Воля есть Пуруша, эта Универсальность есть Пракрити; и то, и другое — просто образы Парабрахмана.

Таковы, будучи сформулированными кратко и неадекватно, некоторые основные положения ведантистской теории Майи, огромное количество свидетельств в пользу которой продолжает, сама того не зная, приумножать аналитическая наука. Каждый новый достоверный факт, обретающий научное признание, ведет к дальнейшему увеличению этого числа, и Веданта не находит помощи от научного анализа только в тех случаях, когда наука несовершенна и, следовательно, должна встать на позицию агностицизма. Полное совершенство науки означает окончательную победу над Неведением и снятие покрыва Майи.

Майя: Энергия Абсолюта

МАЙЯ, таким образом, есть фундаментальный факт Вселенной, ее дуалистическая система уравновешенных пар противоположностей — потребность интеллектуального познания; однако необходимо еще установить возможность ее существования как неотъемлемо присущей Абсолюту и находящейся вне мира явлений энергии. До тех пор, пока наука не достигла полного знания, а йога остается тайной, доступной немногим дисциплиной, никак нельзя игнорировать настойчивые вопросы метафизика, как нельзя считать устаревшим его метод. Самоуверенная и даже высокомерная попытка экспериментальной науки монополизировать царство ума, изгнав оттуда метафизический и иные методы, оказалась опрометчивой и преждевременной агрессией — опрометчивой в силу преждевременности; поначалу успешная, ее стремительная и овладевающая новыми областями атака начала захлебываться и терпеть поражения, приводившие к потере позиций, которые некогда считались завоеванными раз и навсегда. Метафизика уже начала медленно возрождаться. Разумеется, метафизика, которая не учитывает критерии и неоспоримые результаты науки, является неприемлемой; однако пока экспериментальный анализ не разрешил полностью загадку Вселенной — не путем умозрительных логических рассуждений (метода, заимствованного у метафизики, к которому наука не имеет отношения), а на основании опытных данных и гипотез, проверенных и подтвержденных опытными данными, не оставляя ни одно явление без объяснения и ни один факт без внимания, — до тех пор метафизика должна царить в областях, не занятых аналитическим экспериментом. Хотя Веданта в основном зиждется на субъективно-экспериментальных методах йоги и не признает обоснованность ни одной метафизической гипотезы, если та не согласуется с результатами йоги, она, тем не менее, готова подвергнуть свои собственные выводы испытанию метафизической логикой. Ввиду некоторых сомнений морального характера йогин-ведантист уклоняется сегодня от разглашения своих тайн толпе, но признает, что до тех пор, пока он отказывается сделать это, у него

нет права избегать допроса логика-метафизика. Раз Атхарван и Шветашватара сказали свое слово, арена для словесной дискуссии должна быть предоставлена Шанкаре и Раманудже.

Метафизический вопрос, о котором идет речь, касается природы Авидьи, Неведения, и возможности ее наличия в Парабрахмане, который все-таки абсолютен — Абсолютное Сознание, а это значит Абсолютное Знание. Не будет логичным утверждение, что Парабрахман, обращаясь лицом к Майе, *становится* способным к Авидье; ибо обращенность лицом к Майе есть просто метафорическое выражение для самой Авидьи. Не может ведантист и отмахнуться, как теолог, от разума, сославшись на свободное от законов Всемогущество, на *credo quia impossibile*¹. Безусловно, Вечный по природе Своей свободен и не ограничен, но также безусловно, что в Своем отношении к явлениям Он преднамеренно связал Себя некоторыми фундаментальными принципами; Он пожелал, чтобы некоторые вещи не были и не могли быть; используя параллели из человеческого мира, скажем, что Он подобен королю, который, провозгласив некий кодекс, в той же степени связан изданными им же законами, как и нижайший из подданных, или же Он подобен поэту, воображение которого само по себе свободно, но как только оно начинает облекаться в формы, оказывается ограниченным определенными законами. Теоретически мы можем сказать, что Бог, будучи Всемогущим, может создать нечто из ничего, но до тех пор, пока нельзя привести ни одного очевидного примера чего-то, созданного из ничего, правило *ex nihilo nihil fit*² остается универсальным и фундаментальным законом, а предполагать, что Бог основал Вселенную, нарушив фундаментальный закон Вселенной, означает изгонять Разум из дома и захлопывать дверь, чтобы он не вернулся. Аналогичным образом, если сосуществование Авидьи с Видьей в одной и той же области и своего рода их взаимопроникновение противоречит Закону, то оно в силу данного обстоятельства становится невозможным, а теория Майи тогда оказывается ошибочной; никакие ссылки на Всемогущество ее не спасут.

Таким образом, относительно Авидьи можно сформулировать возражение, что Абсолютное Знание не может одновременно не знать, не может вообразить как реальную ту вещь, что нереальна; ибо такого рода воображение включает элемент самообмана, а самообман для

¹ Верю, потому что это невозможно (*лат.*).

² Ничто не происходит из ничего (*лат.*).

Абсолюта невозможен. Но в том-то и вопрос, на самом ли деле таков закон сознания — что ни в каком смысле вещи не могут быть одновременно реальными и нереальными, что вам ни в коем случае не удастся представить вещи реальными, про которые вы *одновременно* прекрасно знаете, что они нереальны? Возражающие со стороны дуалистов могут настаивать, что такая невозможность представляет собой закон сознания. Ведантист немедленно возражает: это не так, ваше утверждение опровергается множеством примеров; оно противоречит Всеобщему опыту. Совершеннейшие и откровенные нереальности могут быть вообразены и настойчиво воображаются реальными, видятся в качестве реальностей, ощущаются как реальности, мыслятся как реальности, при том что ум ни на мгновение не признает, что они в действительности являются реальными. Через мгновение мы понимаем, что мираж в пустыне нереален, но мы продолжаем его видеть и иметь его образ как реальный, восхищаться красотой зелени деревьев и страстно желать восхитительной сверкающей прохлады его вод. Мы видим сны, и сны не являются реальностью, и однако по крайней мере некоторые из них не являются абсолютно нереальными, ибо они создают образы — и порой довольно точные — событий, которые произошли, происходят или произойдут в будущем. Мы видим, как фокусник подбрасывает в воздух веревку, взбирается по ней, убивает мальчика, который поднялся раньше него, и сбрасывает вниз, на землю, по кусочкам его кровоточащие члены; всякая подробность, всякое обстоятельство нереального события представляются столь же реальными, как если бы они происходили в действительности; пока представление продолжается, мы не воспринимаем его как нереальное, да и не можем воспринять его так; зрительное впечатление столь отчетливо и непротиворечиво, чувства, которые вызываются в нас, столь живы, и тем не менее мы все время прекрасно осознаем, что ничего подобного не происходит. Примеры такого рода трудно перечислить.

Речь, правда, шла о вещах далеких от нас, с которыми мы непосредственно не соприкасаемся, и в случае некоторых из них доказательство может быть сочтено недостаточно весомым. Обратимся к нашей повседневной жизни. Мы видим камень, отмечая такие его свойства, как прочность и неподвижность, и никакими силами нас нельзя заставить вообразить его иначе, как прочным и неподвижным; мы правы, ибо оба эти качества ему присущи; тем не менее мы знаем, что его твердость и неподвижность нереальны, что он представляет собой мир

мириад атомов, весьма активно движущихся *на расстоянии друг от друга*, — и таким бы он представился зрению, способному к восприятию бесконечно малого. Далее, в реальности чего я не сомневаюсь, так это в том, что, когда я стою, мое тело занимает вертикальное положение, как бы там ни ощущали себя жители противоположного полушария, а также в том, что по земле я во всех направлениях двигаюсь по горизонтали; но увы! Я знаю, что в действительности мое тело часто располагается не вертикально, а скорее горизонтально и часто движется по земле вертикально вверх и вниз, напоминая муху на стене. Я знаю это совершенно точно, но если бы вздумал постоянно рисовать в своем воображении эту известную мне картину, то меня следовало бы поместить в обитую войлоком палату психиатрической лечебницы. Исключительно своеобразным и замечательным законом нашего сознания как раз и является способность одновременно нести в себе два противоречащих друг другу представления, причем по силе одно другому не уступающих. Мы признаем сведения, которыми снабжает нас наука, но в своих поступках неизменно руководствуемся образами, создаваемыми Неведением. Я знаю, что Солнце не поднимается и не опускается, что оно не обращается вокруг Земли, не плывет по небесам, отмечая по своему ходу время суток, однако в своей повседневной жизни я действую исходя именно из предположения, что этот нереальный процесс имеет место в реальности. Я ежечасно, ежеминутно его воспринимаю, воображаю реальным и иной раз даже сверяю по нему каждый свой шаг. В случае движения Солнца, как и во многих других случаях, наука и Неведение пришли к рабочему компромиссу. Для меня как свободной Воли к жизни, меня, который силой имеющегося во мне утонченно-интеллектуального начала может скитаться в Вечности и помешать себя как зрителя в центр солнца или даже за пределы материальной Вселенной, чтобы удобнее было наблюдать за ее движением, явление вращения Земли вокруг Солнца — реальность, и даже Неведение согласно на то, чтобы я, имея дело с чисто интеллектуальной работой, исходил из этого общепризнанного факта; но для меня как ограниченного тела, не способного покинуть Землю и отданного в повседневной жизни на попечение органов чувств, явление вращения Солнца вокруг Земли также есть реальность, и было бы невыносимым неудобством пытаться перевести мое интеллектуальное знание в образы, заполняющие мое обыденное воображение; земля, мое надежное пристанище, оказалась бы выбита у меня из-под ног, а в моем воспри-

ятии окружающей жизни воцарился бы хаос; поэтому даже наука соглашается, чтобы в материальной жизни, свойственной земному существованию, я в качестве общепризнанного факта руководствовался свидетельствами органов чувств. Эта двойственность точки зрения дает нам некоторую возможность увидеть, как сквозь темное стекло, образ того, как Абсолют по собственной воле ограничивает себя условиями феноменального мира; прекрасно зная, что существует, он вместе с тем предпочитает представить то, что не существует, и, обладая беспредельным Ведением, оставляет при этом место для самоограничивающегося Неведения. Нет надобности разрабатывать дальше эту тему или окидывать взглядом всю науку в поисках примеров; в свете современного знания возражение против сосуществования Видьи и Авидьи оказывается несостоятельным; это неизменный факт, наблюдающийся в ежедневной деятельности сознания.

Может последовать возражение: да, но все это говорит о том, что в случае Абсолюта сказанное — не более чем возможность. Ситуация, которая соответствует действительности, когда мы обращаемся к феноменальному существованию, может оказаться недействительной там, где исчезают сами феномены. Однако при рассмотрении такой возможности Веданта получает основания предложить феномен Майи как единственное небезуспешное объяснение этого многообразного существования из числа всех, что были выдвинуты; во-первых, Майя на самом деле дает метафизическое объяснение существования, будучи одновременно повсеместно и научно отмечаемым фактом во всей Вселенной и фундаментальным образом присутствуя во всякой операции Сознания; во-вторых, поскольку она в самом деле как превосходит феномены, так и наполняет их, то у нее есть как абсолютное, так и обусловленное состояние, а соответственно, она не только возможна в Абсолюте, но и должна быть самим Абсолютом в проявлении; в-третьих, не может быть никакого другого объяснения, которое логически *совмещало* бы в себе как истину совершеннейшей трансцендентной Абсолютности Брахмана, так и осязаемую непреложность существования феноменальной Вселенной.¹ Нелогичные теории, которые расходятся с разумом, теории, которые, вместо того чтобы основываться на наблюдаемых законах, повисают в воздухе, могут быть

¹ В рамках данной работы я, разумеется, не готов полностью обосновать последний аргумент, ибо это предполагает детальный анализ всех метафизических систем и потребовало бы труда длиной в жизнь.

приведены в избытке. Майя же факт, а не теория; она — не просто продукт логики или умственных размышлений, но результат внимательного наблюдения, будучи вместе с тем неопровержимой с помощью логики и недостижимой для умозрительных рассуждений.

Одно из наиболее примечательных проявлений Авидьи в человеческом сознании, по своей природе и законам действия представляющее близкий аналог своей прародительнице, — это способность порождать образы, которые могут либо раствориться впоследствии в производшем их индивидуальном сознании, либо пережить его. Однажды в некоей стране некто по имени Шекспир силой своей Авидьи, своей способности представлять то, чего не существует, создал новый мир. Этот мир в той же мере реален и нереален сегодня, как тогда, когда Шекспир его создал или, по более точному выражению Веданты, *asṛjata*, выпустил его из каузального мира внутри него самого. Внутри того мира Яго реален для Отелло, Отелло — для Дездемоны, и все они реальны для любого сознания, которое на время способно абстрагироваться от этого мира, его самопроизвольно возникающей среды, и вступить в мир Шекспира. Мы воспринимаем их, наблюдаем за ними, узнаем о них все больше, видим их действия, слышим их речь, испытываем сострадание к их горестям и печалям; и даже когда мы возвращаемся в свой мир, они не всегда покидают нас, порой оставаясь с нами и влияя на наши поступки. Пока потрясающая сила воздействия поэтического творения на формирование истории и жизни в должной мере еще не оценена; ведь в конце концов именно Ахиллес, быстроногий сын Пелея, как громом, поразил Азию во главе своих легионов, протащил Батиса за своей колесницей, поверг в прах Иранца, — Ахиллес, сын Пелея, который никогда не существовал иначе, как в виде образа; более того, разве всеведущая наука не говорит нам, что никогда не жил даже его творец, что имя Гомера каким-то образом досталось нескольким не связанным между собой поэтам, обозначая их всех вместе взятых? Тем не менее эти образы, которые мы представляем в качестве реальных и подтверждаем их реальность своими словами, мыслями, чувствами и порой даже поступками, всегда были такой же фантазией, как сон, мираж, фокусник на веревке, и это нам прекрасно известно. Нет ни Отелло, ни Яго, ни Дездемоны, они просто вариации имен и форм — не Шекспира, но Шекспир им имманентен, и именно потому, что Шекспир им имманентен, они существуют до сих пор. Мы присуждаем звание великого поэта, Создателя или Творца, однако,

именно тому, кто лучше остальных способен порождать этих детей иллюзии, эту странную гармоничную Майю, хотя другие, возможно, изящней связывают слова или более ловко нанизывают эпизоды. Параллель между такого рода работой воображения и творением феноменов, равно как между отношением автора к своим созданиям и Обусловленного Брахмана — к Его созданиям, поразительно близка, что не в меньшей степени справедливо и для отдельных черт, и для общего характера явления. Отметим, например, что, породив великое множество порочных и добродетельных, умных и глупых персонажей, наделив их «Я» и реальностью, их творец, тот, без кого они не могли бы существовать, остается свободным, непричастным к их преступлениям и добрым делам, не несет за них ответственности. Бог... Так что же из этого следует? Представляет ли собой данная аналогия нечто большее, чем поэтический образ, или же вся идея Брахмана и Майи сама не более чем поэтический образ? Возможно, но в таком случае она не большая нереальность и фантазия, чем сама Вселенная и ее движение; ибо их основа и действие тождественны.

Зададимся вопросом: что происходит, когда появляется великое произведение искусства, и как случилось, что творения Шекспира остаются для нас живы, в то время как сам Шекспир умер и обратился в прах? Воистину изумительно, что творения Шекспира могут быть бессмертны, если сам Шекспир — только недолговечное скопление клеток протоплазмы! Отметим для начала, что персонажи шекспировских драм — лишь отдельные, избранные образы из числа того их множества, которое населяло его великолепный ум; в той галерее были тысячи картин, которые так никогда и не были выставлены, чтобы ими восхищались на протяжении веков. Эту истину горячо подтвердит любой творец, прибегает ли он для воплощения своих мыслеобразов к камню, краске или слову. Следовательно, в Шекспире существовал мир более тонкий и обширный, нежели тот, который известен нам по его воплощению в замечательном литературном материале. Во-вторых, заметим, что все эти воображаемые персонажи существовали в Шекспире в непроявленном, неоформившемся виде еще до того, как обрели облик и воплощение; ибо, разумеется, они явились не извне. Говорите, Шекспир заимствовал материал из различных легенд, пьес, хроник и истории? Каркас — возможно, но не сами творения: Гамлет пришел не из легенды или пьесы, а Кассий и король Генрих — не из хроники или истории. Нет, Шекспир носил в себе все свои создания и поэтому

стоял над ними, превосходил их; он был и есть нечто большее, чем каждый из них или даже все они вместе взятые; ведь они — просто ограниченные его проявления в определенных пространственно-временных условиях, и он остался бы тем же самым Шекспиром, даже если бы мы не имели ни одной сцены, ни одной строчки, которая бы нам о нем рассказала; только мир воображения остался бы в таком случае в нем не проявившись, в латентном состоянии, то есть как *авьякта* (*avyakta*), а не как *вьякта* (*vyakta*). Однажды проявившись, его творения сохраняют бессмертие не благодаря печати или рукописи, ибо Веда просуществовала тысячелетия без рукописи и печати, — но, возможно, благодаря словам? Нет, слова или звуки — просто физическая субстанция, атомы, из которых возникает их форма, и они могут быть организованы по-новому, например, в переводе, что не повлечет потерю нами Отелло и Дездемоны — точно так же, как пребывающая в теле душа может сменить его, отнюдь не обязательно подвергаясь в результате трансмиграции изменению сама. Отелло и Дездемона воплощены в звуках или словах, но их более тонкая и бессмертная субстанция — это мысль. Они были отобраны и воплощены в звуки из существовавшего в Шекспире тонкого мира мысли, в мир же мысли они исходно пришли из вместилища жизни более глубокого, нежели сама мысль, из океана бытия, который наш анализирующий ум пока не измерил.

Теперь давайте изложим эти обстоятельства, используя понятия Веданты. Ограничив себя именем и формой Шекспира, Парабрахман пребывает в его глубине невидимо для сознания как непроявленный мир чего-то более первичного, нежели мысль (может быть, каузальной, первичной Воли?), в котором образы Шекспира находятся еще в неоформленном, недифференцированном виде; затем он восходит к поверхности сознания, воспринимаемый Шекспиром, как проявленный изнутри мир тонкой материи или мысли, в котором воображение претворяется в многочисленные мыслеобразы; наконец он оказывается на поверхности сознания таким образом, что помимо Шекспира его видят уже и другие — как мир, проявленный вовне, проявленный в звуке, через который всеобщему обозрению открывается избранное число таких образов. Эти величественные образы вечно живут в наших умах потому, что Парабрахман в Шекспире тот же, что Парабрахман в нас самих; и, следовательно, мысль Шекспира представляет собой воды того же самого эфирного океана, как и те, что текут в нашем мозгу; мысль, по существу, едина, но для того чтобы

открыться нам, она должна воплотиться, обретя определенную форму в виде отдельных звуков, к которым мы привыкли. Брахман-Брахма как Творец Мысли в Шекспире порождает их, Брахман-Вишну как Хранитель Мысли в нас сохраняет их, Брахман-Рудра как Разрушитель Мысли или Забвение однажды уничтожит их; однако во всех этих действиях Брахман остается единым, Мысль — единой, как едины воды всех океанов. Мир Шекспира во всем подобен нашему. Есть, однако, отличие: Шекспир не мог облекать свои образы в грубоматериальные осязаемые формы, потому что, как считают другие религии, в этой способности человеку отказано или же, как полагает ведантист, человечество пока не поднялось на эту вершину творческой силы.

Есть, однако, один класс феноменов, в котором этот недостаток тождества между личным Воображением и универсальной Авидьей как будто преодолен. При определенных обстоятельствах ум может создавать образы, переживающие его собственное растворение или смерть и обретающие некоторого рода форму в грубой материи, во всяком случае становясь доступными для восприятия грубыми органами чувств. Число свидетельств в пользу такого феномена, как призраки, растет. Ортодоксальная наука предпочитает эти свидетельства игнорировать, отказывается верить, что наличие достаточных доказательств для исследований имеется, и закрывает двери для дальнейшего познания на тройной ключ, состоящий из ссылок на мистицизм, совпадение и галлюцинацию. Между тем феномен, хоть и неисследованный, продолжает наблюдаться. Например, если в Европе свидетельства о призраках имеют характер отдельных случаев, то в Индии они довольно распространены в силу большей интенсивности психических сил и более тонкой психической чувствительности, свойственной нашей физической организации. Привидения дают нам замечательный пример триумфа воображения. В большинстве случаев они оказываются образами, созданными в агонии умирающим или обреченным человеком, которые переживают своего создателя, так что некоторые из них бывают видимыми, некоторые — слышимыми, некоторые — видимыми и слышимыми, а изредка — осязаемыми, хотя не по-земному, недостаточно выражено, но, бесспорно, осязаемо. Процесс их творения, в сущности, точь-в-точь такой же, как творения поэзии и творения мира; это *tapas* или *tapasya* — не покаяние, как по какой-то странной причине упорно переводят английские ученые, но ЖАР и колоссальная концентрация воли, которая воспламеняет все существо, собирает

воедино все способности и направляет их с несокрушимой силой к одной цели. Мир был создан *manасом*; по словам Мундаки, благодаря *manасу* творческий Брахман сгущается, *sūyate*, собирается и напрягается; благодаря *manасу* приходит прилив воображения. На материальном плане *manас* может быть связан с некой целью или быть полностью от нее отделен. В случае крайнего ужаса или горя, мучительной агонии или страшного возбуждения на краю смерти он абсолютно не соотносится ни с какой материальной целью, будучи, как говорят обычно, произвольным, однако с самого возникновения обладает такой исключительной мощью, что оказывается в состоянии порождать из себя живые образы, которые сохраняются и действуют долгое время после того, как их источник исчез или его успокоила смерть. Такова наивысшая сила воображения, хотя на материальном плане она ныне не может быть использована иначе как случайно, беспорядочно и совершенно нецеленаправленно.

Таким образом, по способу действия Воображение есть точная копия Авидьи; если требуется, то можно обнаружить и другие черты его сущностного тождества с Авидьей. И в том и в другом случае, например, преобладает бесцельность. Часто работа воображения, по крайней мере, на материальном плане, абсолютно не связана с какой-либо внятной целью, и хотя вполне возможно, что скрытая часть нашего сознания, действующая под поверхностью, может иной раз иметь некую цель, не осознаваемую поверхностной частью, наиболее обычной является ситуация, когда работа Воображения является совершенно очевидно бесцельной. Или же если не бесцельной, то, безусловно, чрезвычайно расточительной. Для определенной творческой цели из тысячи образов, возникших в уме Шекспира, оказались отобранными несколько сотен, остальные же так никогда и не обрели словесного выражения; многие из них, наделенные потенциально не менее замечательной силой, чем те, что материализовались в «Гамлете» и «Макбете», возникли и исчезли как будто без всякой полезной цели. То же самое расточительство демонстрирует в своем действии и Природа; разве не изливаются из нее миллионы жизней, чтобы лишь некоторым оказаться отобранными для целей эволюции?! Однако когда она решает работать экономно и с определенной целью, то может скрупулезно беречь усилия, демонстрируя волшебную быстроту и точность в приспособлении средств к цели. Следовательно, ни Природу, ни Воображение нельзя считать слепыми, действующими наугад энергиями, исходящи-

ми из необузданной силы и лишь случайно оказывающимися телеологичными. Их операции очевидно направляются Разумом, который, когда он того желает, столь же способен к целеполаганию, планированию, соотнесению средств с целью, экономии материала и труда, как любой умный и старательный работник в сегодняшние дни научных методов работы. Поэтому мы нуждаемся в объяснении, почему же этому великому универсальному Разуму не проявлять, как аккуратному работнику, бережливость в отношении материалов и усилий постоянно, а не лишь временами. Разве не правда, что Природа далеко не везде и не во всех своих действиях телеологична, что целенаправленна лишь малая часть существования, обладающая большей сконцентрированностью, чем остальное, и поэтому более сильная и победоносная, между тем как для преобладающей части универсальной деятельности Природы мы должны искать иное, не телеологическое объяснение? Или, лучше сказать, такое объяснение, которое одновременно включало бы в себя и превосходило объяснение телеологическое? Если бы воображением обладали только Шекспир, Микеланджело, Эдисон, Бетховен, Наполеон, Шопенгауэр, творцы в поэзии, искусстве, науке, музыке, жизни и философии, мы могли бы найти применение неиспользованным детищам их воображения, заложенным ими в величайшее богатство подготовительной почвы, откуда суждено было произрасти лишь нескольким изысканным цветам. Возможно, это не особенно хорошее объяснение, по сути мало чем отличающееся от поэтического образа, но за неимением лучшего сошло бы и оно. Но в более или менее развитом виде этой способностью обладает каждый человек; в каждом уме роится мир образов; право, фантазии ради фантазии, свойственные курильщику опиума, оказываются более яркими, изобильными и грандиозными, нежели шекспировские. Тем не менее едва ли даже в одном случае из тысячи такие проявления воображения приносят миру пользу, не оказываясь на практике помехой или, в лучшем случае, бесцельным для мечтателя времяпрепровождением. Воображение — фундаментальная энергия сознания, и эта дивная неукротимая энергия работает, не заботясь о том, используется ли она на пользу дела, во вред делу или вообще никак не используется; она существует просто ради той радости, которую ей доставляет собственное существование. Тут, я думаю, мы добрались до сути. Воображение находится вне цели, иногда оно выше цели, иногда — ниже, иногда соединяется с ней, поскольку представляет собой энергию, неотъемлемо

присущую не некоему великому телеологичному Владыке-Работнику, а Ананде, Блаженству существования или Воле к жизни; у нее нет другой причины для существования, кроме радости собственного бытия. Точно так же Майя, беспредельная творческая энергия, присутствующая в феноменальной Вселенной, в действительности представляет собой некую силу, неотъемлемо свойственную бесконечной Воле к жизни; именно по этой причине ее действия кажутся с точки зрения утилитарной экономии столь расточительными; ведь она абсолютно не заботится ни о полезности, ни об экономии и подчиняется только своему основополагающему импульсу к феноменальному существованию, сознанию и удовольствию от сознательного существования. Если у нее есть цель, то как раз в этом она и состоит, а все телеологическое начало Природы только к этому и сводится — обрести более совершенную среду, или более изысканные средства, или более широкие возможности, или более возвышенные виды и сферы наслаждения сознательным феноменальным существованием. Однако глубочайшим блаженством остается все же то, которое она покинула и к которому возвратится — не ущербное, ограниченное болью блаженство конечной жизни, а совершенное и беспредельное Блаженство трансцендентного неразделенного и безграничного сознания. Какое-то время она стремится обрести это совершенное блаженство с помощью конечных средств и в конечных вещах — в раю социалиста или анархиста, в раю художника, в раю знания, в раю философии или в раю на каком-то другом свете; но однажды она осознает великую истину, гласящую «Царствие Божие внутри вас», куда в конце концов и возвратится. Вот что такое Майя.

Осталось удостовериться с помощью метафизики еще в одном, прежде чем убедиться, что Видья и Авидья, лицевая и изнаночная сторона Майи, восходят к чему-то извечно существующему в Абсолюте и не порождены феноменальными причинами. Если Майя неотъемлемо присуща Абсолюту, она должна достигать апогея в понятиях, которые сами по себе являются абсолютными, беспредельными и необусловленными. Видья конусом уходит в беспредельность, находя выражение в понятиях *сам* или Чистое Существование, *чит* или Чистое Сознание, *ананда* или Чистое Блаженство; Авидья достигает своей кульминации в понятиях *асам* или Небытие, *асетанам* (*acetanām*) или Несознательность, *ниранандам* (*nirānandam*), Безблаженность или Страдание. Небытие и Несознательность, безусловно, являются

абсолютными понятиями, беспредельными и необусловленными; однако на третьем члене Триады отрицания нам следует задержаться. Абсолютная боль, чистое, необусловленное, беспредельное и ничем не облегчаемое Страдание — это понятие, которого пугается Разум и которое Сознание отказывается со всей страстью допустить в качестве возможности. Если нам угодно перейти к метафизическим вычислениям, то будет ноль, но ноль, представляющий сам по себе абсолютное ничто, нигде не обнаружимый в качестве существующего или могущего существовать. Тем не менее, если бесконечное страдание может быть, оно должно заключаться в самом акте растворения в Небытии, теряя при этом свое имя как раз в тот момент, когда становится абсолютным. В таком случае мы можем в качестве метафизического представления признать Абсолютную Безблаженность в качестве действительного третьего члена отрицательной Триады — однако не как реальное или возможное состояние, поскольку ни один из ее членов не является реальным или возможным состоянием. Нереальность постигается нами преимущественно через третий член, равно как реальность — через третий член положительной Триады, поскольку на материальном плане Блаженство и его отрицание — безблаженность касаются нас живо и ощутимо; другие затрагивают нас скорее косвенно, на психическом и каузальном планах. Наука, однако, говорит нам о небытии небытия, нереальность же несознательности станет более очевидной, когда будет лучше понята природа сознания.

Можно сказать, что в конце концов у буддизма и Веданты оказывается общее устремление — бегство от наслаждения точно так же, как и от боли. Да, бегство от ограниченного наслаждения, которое включает в себя боль, бегство от боли, которая есть не что иное, как ограничение наслаждения. И Веданта, и буддизм в действительности стремятся к абсолютному отсутствию ограничения, что представляет собой не негативное состояние, а позитивную беспредельность и ее невыразимое, незамутненное блаженство; их уход от индивидуальности ведет не к небытию, а к безграничному существованию, их уход от чувственности имеет целью не уничтожение сознания, а чистое абсолютное сознание. Не Небытие, Несознательность, Страдание, но Сат-Чит-Ананда составляет ту великую Реальность, к представлению о которой восходит Дживатман, то самое То, *tat*, или единственную Вещь-в-себе, к которой благодаря силе Видьи он всегда стремится возвратиться.

Тройственный Брахман

ПАРАБРАХМАН теперь находится на пути к феноменальному проявлению; просто благодаря существованию вечной творческой силы Майи Абсолютный Шекспир Существования, беспредельный Кави, Мыслитель и Поэт, готов исторгнуть из себя мир живых реальностей, пока еще не обладающих самостоятельным бытием. В феноменальном аспекте Он становится Творцом и Вместилищем Вселенной, хотя в реальности остается тем же, кем был всегда, абсолютным и неизменным. Для того чтобы понять, как и почему Вселенная предстает такой, как есть, мы должны намеренно отойти от научного ракурса трансцендентального знания и, прибегнув к языку Неведения, представить, что Абсолют ограничивает Себя, Единое становится Множеством, чистое сверх-Духовное огрубляет Себя до ментального и материального. Мы напоминаем современного астролога, который, прекрасно зная, что Земля движется вокруг Солнца, должен тем не менее упорно говорить о Солнце, как о движущемся или стоящем в той или иной части небес, потому что ему приходится иметь дело не с конечной астрономической реальностью, а с взаимным положением Солнца и планет в их отношении к живущим на Земле людям.

При таком угле зрения мы должны начать с дуализма вещи и ее тени, Пуруши и Пракрити, обычно называемых духом и материей. Строго говоря, данное различие иллюзорно, ибо нет ничего, что было бы только духом или только материей, как не может быть между ними раздроблена и Вселенная; с точки зрения Реальности дух и материя неразличимы, будучи одним и тем же. Мы можем, если угодно, сказать, что вся Вселенная есть материя, а духа не существует; мы можем, если угодно, сказать, что вся Вселенная есть дух, а материи не существует. В обоих случаях мы будем просто бесплодно множить слова, игнорируя очевидный факт, зримый во всей Вселенной, а именно: как дух, так и материя существуют, будучи неразрывно связаны, как раз потому, что они просто одно и то же, рассматриваемое с двух сторон. Различие между ними — один из первичных дуализмов, первый результат великого Неведения. Представленная в имени и форме, Майя действует как материальное

начало; в том, чье сознание порождает имена и формы, Майя действует как начало духовное. Пуруша есть великий принцип или сила, присутствие которой необходимо для того, чтобы пробудить творческую энергию и направить ее вовне для созидания материальных форм и действия в них. По этой причине Пурушей обычно именуется обусловленный Брахман в Его проявлениях; однако всегда следует помнить, что Первичное Существование, обращенное к проявлению, имеет два аспекта — мужской и женский, позитивный и негативный. Он есть и первопричина рождения вещей, и лоно их рождения, слово же «Пуруша» используется преимущественно для обозначения Его Мужского аспекта. Когда говорится об этих отношениях, часто прибегают к образу мужчины, изливающего семя в женщину; его обязанность сводится к тому, чтобы произвести семя и отдать его, обязанность же женщины — взлелеять семя, выносить его, принести плод и положить начало его пути как проявленной жизни. Упанишады говорят, что семя — это «я» Мужчины, оно — дух, и, будучи излитым в Женщину, Пракрити, оно становится с ней единым и посему не вредит ей; дух принимает облик формирующейся материи, не нарушая процесса существования ее внешних форм, но развиваясь по его законам. Мужчина и Женщина, универсальные Адам и Ева в действительности являются одним целым, и каждый из них без другого не завершен, без другого бесплоден, без другого пассивен. Пуруша как Мужчина, Бог, есть та сторона Единого, которая дает импульс к феноменальному существованию; Пракрити как Женщина, Природа, есть та сторона, которая является материалом феноменального существования и развивает его; следовательно, оба они — вечные и нерожденные. Мужчина есть Пуруша, тот, кто пребывает скрытым в безграничном Просторе; Женщина есть Пракрити, действующая сила Мужчины, именуемая иногда Райи, универсальное движение, исходящее от неподвижного Мужчины. Пуруша поэтому изображается как Тот, кто наслаждается, Пракрити — как то, чем наслаждаются; Пуруша — как Свидетель, Пракрити — как явления, которые он наблюдает; Пуруша — как тот, кто зачинает, как отец вещей, Пракрити — как та, что их вынашивает, как их мать. В Упанишадах встречается много других образов: например, Пуруша обретает свой символ в Солнце, отце жизни, а Пракрити — в Земле, которая вынашивает жизнь. Таким образом, необходимо с самого начала четко определить, что есть Пуруша, чтобы избежать путаницы при попытке понять описываемое Упанишадами движение Майи.

В процессе возникновения феноменов Парабрахман вступает в три

состояния или положения, которые в одном месте называются Его обителями или, по еще более многозначительному выражению, тремя состояниями Его сна. Первое положение называется *авьякта* (*avyakta*) — состояние, предшествующее проявлению, в котором содержатся все вещи, но ничто еще не выражено, не имеет своего образа, состояние идеальности, не дифференцированное, но несущее в себе грядущую дифференциацию, как семя несет в себе кору, соки, сердцевину, волокна, листья, плоды, цветы и все остальное, что, вместе взятое, создает понятие дерева; как протоплазма несет в себе все необыкновенное многообразии животной жизни. В объективном аспекте это семенное состояние вещей. Невозможно отрицать объективную возможность и даже необходимость пребывания в таком положении всей Вселенной; ведь действия Природы неизменно демонстрируют нам этот путь развития. Смысл эволюции не в том, что из протоплазмы как материала внешняя сила создает или добавляет к уже имеющимся великое множество организмов, но в том, что они из этой протоплазмы развиваются; а если они развиваются, это значит, что они уже присутствовали в ней и были проявлены некой силой, пребывающей и действующей в самой протоплазме. Однако при вскрытии протоплазмы вы при всем желании не обнаружите в ней зачатков тех органов и организмов, которые разовьются впоследствии. Аналогичным образом, хотя протоплазма и все остальное возникло из эфира, невозможно будет отыскать ни одного внешнего признака, который позволил бы на его основании произвести аналитическое исследование эфира. Органы и организмы присутствуют в протоплазме, лист, цветок, плод — в семени и все формы — в эфире, откуда им предстоит развиться в недифференцированном состоянии, и поэтому противятся аналитическому методу, который сводится к определению различий. Это состояние называется инволюцией. Аналогичным образом, сам эфир, грубый или тонкий, как и все, что возникает из эфира, погружено в Авьякту; они присутствуют в ней, но обнаружить их никогда не будет возможно, ибо они не дифференцированы. Платоновский мир идей представляет собой сбивчивую попытку подойти к этому положению вещей — сбивчивую потому, что в ней соединены две несовместимые вещи — условия Авьякты и те, что свойственны следующему состоянию, где властвует Хираньягарбха.

Тогда возникает вопрос: каков субъективный аспект Парабрахмана в состоянии Авьякты? Органы и организмы развиваются из протоплазмы, а формы — из эфира благодаря той силе, которая в них пребывает

и действует, и эта сила должна быть непроявленным разумным сознанием; *должна*, ибо вполне очевидно, что она представляет собой силу, которая может планировать, организовывать и приспособлять средства к целям; *должна*, потому что иначе не будет соблюден закон о тонком как основании более грубого. Если все — материя, тогда с точки зрения материи грубое реальней тонкого, ибо более осязаемо, нереальное же не может развить реальное; единственное, что мы знаем, что это разумное сознание, которое не только обладает способностью одновременно нести в себе грубое и тонкое, но и постоянно идет по пути творения или эволюции от неопределенности к точности, от бесформенного к форме и от простой формы к сложной. Если научные открытия имеют какой-то смысл, а не являются собой только хаос, иллюзию или химеру, они могут означать тогда существование разумного сознания, которое присутствует и действует во всех вещах. Следовательно, Парабрахман — как разумное сознание и, соответственно, блаженство субъективно присутствует и в состоянии Авьякты не в меньшей степени, нежели в других состояниях.

В отношении всего остального мы должны прибегнуть к метафорам, а поскольку приходится использовать метафоры, то сгодится любая из них, ибо ни одна не может быть полностью пригодна для применения. Давайте представим Авьякту как яйцо, золотое яйцо Пуран, которое заполнено водами недифференцированного существования и поделено на две половины — верхнюю или сияющую половину, несущую воды субъективного образования идей, и нижнюю или сумрачную половину с нижними водами объективного образования идей. В верхней половине Пуруша сокрыт как конечная причина вещей; именно там формируется идея недифференцированного, вечного, беспредельного, универсального Духа. В нижней половине он сокрыт как Пракрити, материальная причина вещей; именно там формируется идея недифференцированной, вечной, беспредельной, универсальной материи с присутствующими в ее беспредельности значениями Времени, Пространства и Причинности. Мифологически это изображается в виде Вишну на водах каузального Океана, который сидит на капюшоне Ананты — змея бесконечности, чьи бесчисленные кольца представляют Время, а также и Пространство, и Причинность, так как эти три принципа есть одно — Триада. В верхней половине Парабрахман пока еще полностью остается Собой, но у Него два лика — один созерцает Абсолютную Реальность, которой Он является, второй обращен к Майе

и взирает на бесконечную череду ее творений еще не как на реальность, но как на фантазмагорию. В нижней половине Парабрахман, если нам будет позволено использовать столь смелую метафору, забывает Себя. Субъективно Он пребывает в состоянии, соответствующем глубочайшему сну или трансу, пробуждаясь от которого человек осознает лишь то, что он существовал и существовал в состоянии блаженства, протекающего из полного отсутствия ограничения; из того, что он осознает блаженство пребывания в том состоянии, следует, что он был в нем сознателен, но само сознание, свойственное пережитому состоянию, от него ускользает. Это сокрытие сознания характерно для семенного состояния вещей и именно оно имеется в виду, когда говорят, что Парабрахман, входя в материю как Пракрити, забывает Самого Себя.

Ввиду того, что память о реализации этого сознания у нас не сохраняется, у нас нет о нем конкретных сведений. Йогин проходит через него на своем пути к Вечному, но, торопясь к цели, он в нем не задерживается; более того, погруженность в это состояние, если она не является временной необходимостью, вызывает большой страх; ведь если душа в итоге покинет в этом состоянии тело, ей придется заново начать весь цикл эволюции, ибо она отождествила себя с семенным состоянием вещей и должна следовать природе Авьякты, состоящей в том, чтобы обычным порядком проявления Вселенной начать движение Эволюции. Эта погруженность именуется *пракрити лайя* (*prakṛti laya*), или погруженность в Пракрити. Йогин может войти в это состояние полного Неведения или Авидьи и оставаться в нем веками, но если его тело случайно сохранится и он в него вернется, ему нечего будет добавить к нашим знаниям об этой стороне Авьякты.

О Парабрахмане в состоянии Авьякта-Пуруши говорится как о Праджня (*prājñā*), Владыке Праджня, Вечной Мудрости или Провидении, ибо Он есть Тот, кто выстраивает и организует вечные законы бытия и бесконечную процессию миров наподобие великого поэта, в уме которого складывается план восхитительного шедевра. Видья и Авидья здесь совершенно сбалансированы — первая неподвижна и бездейственна, хотя и всеобъемлюща, вторая не приступила пока к активной работе и ожидает команды: «Да будет тьма». Затем падает занавес тьмы, Видья как будто уходит в забвение, а из нарушенного равновесия возникает неравенство; далее Вечная Мудрость устремляется из тьмы, чтобы выполнить свою задачу творения, и рождается Хираньягарбха, Золотое Дитя...

О ПЕРЕВОДЕ УПАНИШАД

О переводе Упанишад

ЭТОТ перевод некоторых более простых и более экзотических Упанишад, положивших начало другим священным и философским текстам индуизма, не включенным в категорию Книг Откровения и объединенным названием Книга Бога, был осуществлен на основе четкого и неизменного принципа — представить Англии и через Англию Европе только ту часть религиозно-философских идей Индии из арсенала ее письменного наследия, которую Запад готов воспринять, причем представить в форме, обязанной быть привлекательной для западного интеллекта и давать ему пищу. Первая часть этого принципа обусловила жесткий, связанный с заданными критериями отбор, вторая продиктовала стиль и метод изложения, которое должно было стать скорее литературным, нежели буквальным.

Ряд переводов под названием «Священные книги Востока», редактором которых был покойный профессор Макс Мюллер, был выполнен в схоластическом и специфическом духе. Профессор Макс Мюллер, ученый, обладавший широкими познаниями, большой разносторонностью и необычайно активной, изобретательной и безответственной фантазией, завоевал в Индии немалое уважение за свою приверженность к исследованиям ведических текстов, но следует честно признать, что он был скорее грамматиком и филологом, чем серьезным специалистом-санскритологом. Он мог достаточно хорошо подвергать санскритские тексты грамматическому разбору, но не чувствовал этот язык и не улавливал дух, скрывающийся за буквой. Соответственно, он имел два весьма неверных суждения: он вообразил, что, сидя в Оксфорде и производя с помощью собственной блестящей фантазии новые смыслы, мог понять Упанишады лучше, чем Шанкарачарья или любой другой способный и образованный индус; он также вообразил, что для Европы важно знать, что, по его мнению и мнению других европейских ученых, Упанишады должны значить. На самом же деле это не имеет значения ни для кого, кроме самих ученых. Что действительно важно для Европы знать, так это в первую очередь реальный смысл экзотерического учения Упанишад и, в меньшей степени, тот

смысл, который вкладывался в них философией индуизма. Сведения о последнем могут быть почерпнуты из комментариев Шанкарачарьи или других философов, которые могут изучаться как в оригинале, так и в переводах, издаваемых с превосходной эрудицией и благороднейшими намерениями Дравидийским округом, который именуется материалистами отсталым по их невежеству. Что же касается реального смысла, то некоторая попытка передать его предпринята в этой книге.

Может быть задан вопрос: почему отобраны только эти Упанишады, хотя существует множество других, куда больших по масштабу и не меньших по значению? В ответ я могу процитировать предложение из «Предисловия» профессора Макса Мюллера к «Священным книгам Востока». «Признаться, — говорит он, — для меня было постоянной проблемой, которая в большой степени осталась и сегодня, каким образом в «Священных книгах Востока» наряду с таким обилием нового, естественного, простого, прекрасного и истинного могло оказаться такое количество вещей не просто бессмысленных, искусственных и глупых, но даже ужасных и отвратительных». Что ж, я и сам являюсь всего лишь жалким уроженцем Востока, чей вульгарный ум не склонен к отрицанию грубых физических фактов жизни и природы и не в состоянии понять, почему мы должны отворачиваться от них с выражением высокомерного достоинства на лице, рассчитывая своим притворством скрыть их существование, и в этом, по-видимому, причина некоторого моего недоумения относительно того, что же такое ужасное и отвратительное профессор мог обнаружить в Упанишадах. Впрочем, я почти с младенчества воспитывался в Англии и получил английское образование, так что смутные предположения у меня есть. Зато нет сомнений, что он подразумевает под «бессмысленным, искусственным и глупым». В Упанишадах бессмысленно все, что не могут понять европейцы, искусственно все, что выходит за рамки их умственного опыта, и глупо все, что не в силах объяснить европейская наука и мудрость. Впрочем, со стороны европейца подобное отношение почти неизбежно, ибо все мы судим в соответствии со своими убеждениями, и в любой нации есть лишь очень небольшая горстка людей, ум которых открыт, которые способны понять, что могут быть убеждения, не совпадающие с их собственными и, однако, не в меньшей, а даже в большей степени несущие в себе истину. Ведь по большей части люди — рабы своих ассоциаций.

Давайте представим, что церемонии и службы Римской Католической Церкви представляют собой не обряды из требника, без осмысления заимствованные преимущественно из восточного оккультизма, но что они были организованы так, чтобы стать совершенными символами неких глубоких метафизических истин и производить определенный духовный и материальный эффект в соответствии с научными знаниями о силе воздействия звука на ум и материю; что в терминах этих символов зачастую иносказательным языком написаны глубокие философские работы; а теперь, наконец, представим, что их перевели на бенгальский язык или хиндустани и предложили образованному пандиту, который учился в Калькутте, в Наддие или Бенаресе, — и к каким заключениям он придет? Имеет смысл показать это на конкретном примере. Иисус Христос был великий мыслитель, который овладел некоторым божественным знанием — по-видимому, самостоятельно, без чьей-либо помощи, хотя наверняка сказать нельзя; но те, кто записал его высказывания, были преимущественно людьми заурядными, весьма ограниченными и малообразованными и, похоже, чрезвычайно скверно понимали смысл его глубочайших слов. Например, когда он сказал: «Я и Отец Мой — одно», выражая глубочайшую истину о тождестве человеческого и божественного «я», они вообразили, что он выдвигает личную претензию на статус Бога; таким образом возникла и необычайная легенда о Деве Марии и все из нее вытекающее. Далее, нам всем хорошо известна история о Последней Вечере и полное глубокого смысла высказывание Иисуса, когда он преломил хлеб и дал вино своим ученикам: «Сие есть плоть моя и сие есть кровь моя», а также удивительный обряд евхаристии и учение о пресуществлении, которые Римская Католическая Церковь основала на этом высказывании. «Клевета! Святотатство! Еретический бред! — кричит протестант. — Причудливая восточная метафора — и ничего более». Если так, то метафора в самом деле «бессмысленная, искусственная и глупая», нет, даже «ужасная и отвратительная». Однако я предпочитаю думать, что в словах Иисуса всегда был смысл, как правило, истинный и прекрасный. С другой стороны, учение о пресуществлении не понимают сами католики, оно для них — «таинство». Но как же очевиден его смысл для мышления восточного! Плазма материи, пищевая оболочка вселенной, к которой относятся хлеб и вино, представляет кровь и плоть Бога и символизирует великое изначальное жертвоприношение, когда Бог распял себя для того, чтобы мир мог существовать.

Беспредельный должен был стать предельным, Необусловленный — обусловить себя, Дух — развернуть Материю. Бог действительно пребывает в хлебе и вине, принимаемых причащающимися, но не присутствует в нашем сознании, а чтобы Он предстал ему (то есть нашему сознанию), требуется акт веры; вот в чем состоит весь смысл учения о пресуществлении. Ибо, как говорят Упанишады, мы должны поверить в Бога прежде, чем сможем познать Его; мы должны осознавать, что «Он есть», прежде, чем сможем осознать Его сущность. Действительно, как взрослый человек мог бы что-либо знать, если бы ребенком не верил в то, что говорит учитель или книги? Однако будь написана по ехаристии глубокая философская работа, в которой обозначались бы великие истины, но всегда через символ хлеба и вина, а вся терминология основывалась бы на этих символах и опирающемся на них учении о пресуществлении, что сказал бы по этому поводу наш пандит-индус? Будучи ученым и философом, он, несомненно, нашел бы в ней немало «нового, естественного, простого, прекрасного и истинного», но также много «бесмысленного, искусственного и глупого» и, на его вегетарианский взгляд, даже «ужасного и отвратительно-го». Что же касается самого символа, то бедного вегетарианца могло от него, пожалуй, даже стошнить. «Какая мерзкая чушь! — говорит протестант, — и мы должны верить в то, что едим Бога!» Может ли такой человек знать, где Он пребывает?

Аналогичным образом, многие Упанишады написаны с использованием загадочных символов, фразеологии и образов, которые имеют или имели когда-то глубокий смысл и соотносились для индусов с предметами священными, но европейцу должны представляться непонятными и отвратительными. Будет ли толк, если предложить Европе такие труды, как Чхандогья или Айтарейя Упанишада, ведь даже большинство индусов затрудняются или вовсе не могут проникнуть в скрытую за каждым их символом истину? Были отобраны лишь несколько Упанишад, в которых существо дела передается в наиболее поэтической и наименее специфической форме; единственное исключение составляет Упанишада Вопросов, которая европейскому уму неизбежно покажется странной и не вполне доступной. Ее, однако, необходимо было включить, чтобы должным образом представить некоторые подробности и основные идеи философии Упанишад, а ее специфические элементы имеют даже более широкое распространение и применение, чем у Чхандогьи и Айтарейи.

Возражение может вызвать использованный метод перевода. Профессор Макс Мюллер в своем переводе даже не пытался передать по-английски точные оттенки арийских философских терминов наподобие Атмана и Праны, не имеющих философских аналогов на Западе; он полагал, что сама чуждость использованных им терминов окажется для ума чем-то вроде освежающих брызг холодной воды, которые его пробудят и заставят думать. Полагаю, в этом профессор заблуждался; его предположение могло быть справедливым в случае безупречного философского интеллекта Шопенгауэра или в отношении тех, кто отчасти уже знаком с санскритом, но для обычного читателя чуждая и необъясненная терминология превращается в высокие и густые колючие кусты, преграждающие ему путь к великолепному дворцу и прекрасным садам Упанишад. Более того, в результате схоластической приверженности букве стиль перевода стал невыносимо корявым и недостойным этих великих религиозных поэм. Я не хочу сказать, что их достоин этот перевод, ибо ни в одном языке нельзя найти такого величия и красоты, как в санскрите. Однако степень адекватности связана со способом перевода. Например, *etad vai tat*, рефрен Катха Упанишад, имеет на санскрите глубокое и торжественное звучание, поскольку *etad* и *tat*, использованные таким образом, обладают в санскрите глубочайшим и грандиозным философским значением, которое любой немедленно чувствует; на английском же «Это воистину есть то» не может быть ничем, кроме жонглирования указательными местоимениями; для передачи как ритма, так и смысла много ближе было бы перевести: «Это есть Бог твоих устремлений», сколь бы неадекватным ни показался такой перевод.

Может быть справедливо замечено, что вариант, основывающийся на данных критериях, не может обеспечить точное и определенное представление о смысле. Перевод Праны иногда как «жизнь», иногда как «дыхание», иногда как «жизненное дыхание» или «дыхание жизни» вводит в заблуждение, ибо жизнь и дыхание — лишь второстепенные аспекты Праны. Должен ввести в заблуждение и не фиксирующий различий перевод Атмана как души, духа и «я», потому что то, что Запад называет душой, в действительности является Атманом в соединении с умом и мыслительной способностью, а дух — слово многозначное, часто синонимичное душе; даже «я» в английском имеет не совсем то же самое значение. Далее, индуистское представление о бессмертии отличается от европейского: оно подразумевает не жизнь после

смерти, а свободу и от жизни, и от смерти, поскольку то, что мы называем жизнью, все-таки без смерти невозможно. Аналогичным образом, «Существо» не передает понятие *пуруша* (*puruṣa*), «материя» — *райи* (*raji*), «аскеза» не дает полного представления о *танасе* (*tapas*). В известной степени со всем этим можно согласиться, но в то же время я не думаю, что любой чувствующий и мыслящий читатель может быть серьезно введен в заблуждение, поэтому в любом случае он сможет извлечь больше смысла из несовершенных английских замен, чем из санскритских терминов, которые ничего не говорят его разуму. Ум человека требует — и это требование законно, — чтобы новые идеи сообщались ему словами, которые у него с чем-то ассоциируются, которые не будут заставлять его чувствовать себя иностранцем в стране, где ни он никого, ни его никто не понимает. Новое должно излагаться ему в терминах старого; в некоторой степени новое вино должно быть разлито в старые бутылки. Что толку избегать слова «Бог» и всегда называть Всевышнего «Оно» лишь потому, что в санскрите обычно — но, еще раз подчеркнем, не во всех случаях — используется средний род? Средний род в санскрите используется не только для неодушевленных предметов, не только для того, что стоит ниже имеющего род состояния, но и для того, чье состояние род превышает. В английском дело обстоит по-иному. Употребление местоимения «Оно» может поэтому привести к гораздо более серьезному недоразумению, нежели использование термина «Бог» и местоимения «Он». Когда Мэтью Арнольд сказал, что Бог — это поток, творящий в своем устремлении праведность, люди, само собой, его осмеяли, потому что таким образом Бог как будто превращался в неодушевленную силу; разумеется, Арнольд этого в виду не имел. С другой стороны, если новые представления изложены языком, обладающим большой выразительной силой, разумный читатель скоро поймет, что под «Богом» подразумевается нечто отличное от представлений, которые он в это слово вкладывает. Мы же между тем обретаем то преимущество, что не отталкиваем его с самого начала вещами, которые для него будут естественно счесть причудливыми, неприятными или непочтительными.

Верно, однако, что этот перевод не обеспечит точного, полного и ясного знания истин, заложенных в Упанишадах. Передача этого знания не является целью данного перевода, равно как не являлась и целью самих Упанишад. Следует всегда помнить, что эти великие писания — всего лишь врата Высшего Знания; за вратами находится

многое. Правда, Шри Кришна сказал, что содержащегося в Ведах знания достаточно для праведного ума, способного к познанию Бога, как воды в колодце оказывается довольно для человеческих надобностей, хотя бы вся округа и была залита ее потоками. Однако к обычному человеку это не относится. Обычный человек, который желает прийти к Богу, должен пройти сложную подготовку. Для начала он должен полностью очиститься, он должен сделать совершенно чистым свое тело, свое сердце и свой разум, он должен обрести новое сердце и родиться заново: ибо только дваждырожденные могут понимать Веды и учить им. Когда он это сделает, ему для того, чтобы преуспеть, нужны будут еще четыре вещи: Шрути — записанное Откровение, Святой Учитель, занятия йогой и Милость Бога. Задача Шрути и особенно Упанишад — захватить ум и увлечь его в магический круг, приучить его к мыслям и устремлениям к Богу (к Всевышнему), окунуть его в новые идеи, окружить его определенной духовной атмосферой; ради этой цели Упанишады погружают ум в океан дивных звуков, который будет вновь и вновь омыwać его бесконечной чередой волн-ассоциаций. Другими словами, они взывают к душе через интеллект, слух и воображение. Таким образом, перевод Упанишад не может служить их предназначению; перевод в лучшем случае подготавливает человека и привлекает его к оригиналу. Но даже когда он погрузится в оригинал, то сможет понять сказанное Упанишадами, но не сможет постигнуть всего подразумеваемого — великого сокровища религиозной истины, намек на которую или отголосок которой — и не более — являют Упанишады. За этим он должен отправиться к Учителю. «Пробудись, восстань и познай Бога, найдя Лучшего, кто обладает этим знанием». Трудно в наши дни найти Лучшего, ибо Лучшие к нам не приходят, мы должны проявить искренность, терпение и упорство в их поиске. Когда мы полностью услышим от Учителя всю Брахмавидью, мы все же будем знать Бога лишь в теории; далее мы должны будем получить от наставника практическое знание Бога, Его видение, Его реальное переживание, в чем и состоит йога, а также ее цель. Однако в этом мы не преуспеем, если с нами не будет Милости Бога; ведь йога чревата соблазнами, не в последнюю очередь благодаря тем способностям, которыми она нас наделяет, способностям, которые люди невежественные называют сверхъестественными. «Поэтому нужно быть предельно бдительным в йоге, ибо как есть у нее начало, так есть у нее конец». Лишь Милость Бога поможет нам сохранить твердость и побороть

искушения. «Дух нельзя принудить» и т. д. — благословение на блистательное владение самим собой, которое приходит в результате длительного и терпеливого накопления душой опыта. Воистину верно сказано в Упанишадах: «Узок путь, как острие бритвы, тяжел и труднопроходим, говорят провидцы». К счастью, нет нужды, да в действительности и возможности для каждого совершить все путешествие за одну жизнь, как не следует нам и отказываться от повседневных обязанностей по примеру Будды и бежать в горы или лес. Достаточно будет, если мы начнем это путешествие.

ИША УПАНИШАДА

Иша Упанишада

ईशा वास्यमिदं सर्वं यत् किञ्च जगत्यां जगत् ।
तेन त्यक्तेन भुञ्जीथा मा गृधः कस्य स्विद्धनम् ॥१॥

*īśā vāsyamidaṁ sarvaṁ yat kiñca jagatyām jagat ।
tena tyaktena bhujñīthā mā grdhaḥ kasya sviddhanam ॥*

1. Господом населено все это¹ — каждый мир, что движется во вселенском движении. Отрешившись от него, наслаждайся; не влекись ни к какому человеческому обладанию.

कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छतं समाः ।
एवं त्वयि नान्यथेतोऽस्ति न कर्म लिप्यते नरे ॥२॥

*kurvanneveha karmāṇi jijīviṣecchataṁ samāḥ ।
evaṁ tvayi nānyatheto 'sti na karma lipyate nare ॥*

2. Воистину², совершая в этом мире деяния, должно желать прожить

¹ Слово *वास्यам* (*vāsyam*) может иметь три значения — «быть окутанным», «быть облаченным (в одежды)» и «быть населенным». Обычно принимается первое значение. Смысл предложенного Шанкарой толкования состоит в том, что мы должны утратить ощущение этой нереальной объективной вселенной в исключаяющем все восприятии чистого Брахмана. При таком объяснении первая строка вступает в противоречие со всем ходом мысли в Упанишаде, которая учит через восприятие сущностного Единства примирять кажущиеся несовместимыми противоположности — Бога и Мир, Отречение и Наслаждение, Действие и внутреннюю Свободу, Единое и Множественное, Бытие и его Становления, пассивную божественную Безличность и активную божественную Личность, Знание и Неведение, Становление и Нестановление, Жизнь земную и неземную, равно как и высшее Бессмертие. Мир изображается либо как одеяние, либо как место пребывания одушевляющего и властвующего Духа. Последнее значение с мыслью Упанишады сочетается лучше.

² *Kurvanneva* — слово *eva* подчеркивает усиление — «поистине, совершая деяния, а не устроясь от них».

сотню лет. Так это в тебе — не иначе, а только так: деяние не при-
вязывается к человеку¹.

असूर्या नाम ते लोका अन्धेन तमसाऽऽवृताः ।
तास्ते प्रेत्याभिगच्छन्ति ये के चात्महनो जनाः ॥३॥

*asūryā nāma te lokā andhena tamasā ’vṛtāḥ ।
tāmste pretyābhigacchanti ye ke cātmahano janāḥ ॥*

3. Лишены солнца² те миры, окутанные непроглядной тьмой, куда
после своей кончины уходят люди, убившие душу в себе.

अनेजदेकं मनसो जवीयो नैनद्देवा आप्नुवन् पूर्वमर्षत् ।
तद्धावतोऽन्यानत्येति तिष्ठत् तस्मिन्नपो मातरिश्वा दधाति ॥४॥

*anejadekam manaso javīyo nainaddevā āpnuvan pūrvamarṣat ।
taddhāvato ’nyānatyēti tiṣṭhat tasminnapo mātariśvā dadhāti ॥*

¹ Интерпретация этой строки Шанкарой: «Так в тебе — не иначе, а только так — действие не пристаёт к человеку». Он трактует *кармани* (*karmāṇi*) в первой строке как «ведические жертвоприношения», которые дозволены невежественным как средство избавления от дурных поступков и их плодов, а также обретения небес, но следующее далее слово *карма* — прямо в противоположном смысле — как «дурной поступок». Он говорит нам, что в стихе содержится уступка невежественным: просветленная душа оставляет мир и деяния и удаляется в лес. При такой трактовке все изречение и его конструкция становятся искусственными и натянутыми. Тот вариант, который даю я, кажется мне простым и непосредственным смыслом стиха Упанишады.

² Есть два прочтения — *asūryāḥ*, «лишенные солнца» и *asuryāḥ*, «асурические», «небожественные», «принадлежащие титанам». В идейной структуре Упанишады третий стих является отправной точкой завершающего движения в четырех последних стихах. В них его мысли подхватываются и разрабатываются. Молитва к Солнцу возвращает мысль к лишенным солнца мирам и их сплошному мраку, которые вновь упоминаются в девятом и двенадцатом стихах. В других Упанишадах солнце и его лучи также теснейшим образом связаны с мирами Света, а их естественной противоположностью являются темные и лишенные солнца миры, но не миры титанов.

4. Единое, Недвижимое, что стремительней Ума, То, чего Боги не достигают, ибо Оно всегда оказывается впереди. То, что, покоясь, оставляет позади тех, что бегут. В Том Владыка Жизни¹ полагает Воды².

तदेजति तन्नैजति तद् दूरे तद्वन्तिके ।

तदन्तरस्य सर्वस्य तद्दु सर्वस्यास्य बाह्यतः ॥५॥

tadejati tannaijati tad dūre tadvantike ।

tadantarasya sarvasya tadu sarvasyāsyā bāhyataḥ ॥

5. Оно движется, и Оно не движется; Оно далеко, и Оно же близко; Оно внутри всего этого, и Оно же вне всего этого.

¹ *Матарившан (mātariśvan)*, по всей видимости, означает «тот, кто простирается в Матери или вмещающей», будь то вмещающий материнский элемент, Эфир, или материальная энергия, которая называется в Ведах Землей и именуется Матерью. В Ведах это эпитет бога Ваю, который, представляя божественное начало в Жизненной энергии, Пране, простирается в Материи и наполняет жизнью ее формы. Здесь он обозначает божественную Жизненную силу, которая является ведущей во всех формах космической активности.

² *Aras*, как подчеркивается в варианте Белой Яджурведы, может означать только «воды». Если отказаться от этого варианта, мы можем понимать слово как единственное число от *aras* — «действие», «деятельность». Шанкара, однако, переводит множественным числом — «действия». Сложность возникает лишь из-за того, что был забыт истинный ведический смысл слова, и оно стало пониматься как обозначение четвертого из пяти основных состояний Материи — жидкого. В данном контексте такой перевод был бы лишен всякого смысла. Но Воды, иначе именуемые семью потоками или семью молочными коровами, в Ведах являются символом семи космических принципов и их деятельности: трех низших — физического, витального и ментального, четырех высших — божественной Истины, божественного Блаженства, божественной Воли и Сознания и божественного Бытия. На этом же понимании зиждется древняя идея семи миров, в каждом из которых в соответствии с их особым ладом обособленно действуют семь этих принципов. Вполне очевидно, что в Упанишаде в данное слово вложен именно этот смысл.

यस्तु सर्वाणि भूतानि आत्मन्येवानुपश्यति ।
सर्वभूतेषु चात्मानं ततो न विजुगुप्सते ॥६॥

*yastu sarvāṇi bhūtāni ātmanyevānupaśyati ।
sarvabhūteṣu cātmanam tato na vijugupsate ॥*

6. Но кто видит повсюду во всех существах «Я» и всех существ в «Я», тот уже не отвращается ни от чего.

यस्मिन् सर्वाणि भूतानि आत्मैवाभूद् विजानतः ।
तत्र को मोहः कः शोक एकत्वमनुपश्यतः ॥७॥

*yasmin sarvāṇi bhūtāni ātmaivābhūd vijānataḥ ।
tatra ko mohaḥ kaḥ śoka ekatvamanupaśyataḥ ॥*

7. Тот, в ком сущность «Я» стала всеми существами, которые есть Становления¹, ибо он обладает совершенным знанием, как тогда может он заблуждаться, как может он горевать, видя во всем единство?

स पर्यगाच्छुक्रमकायमव्रणमस्त्राविरं शुद्धमपापविद्धम् ।
कविर्मनीषी परिभूः स्वयम्भुर्याथातथ्यतोऽर्थान् व्यदधाच्छा-
श्वतीभ्यः समाभ्यः ॥८॥

*sa paryagācchukramakāyamavraṇa-
masnāviraṁ śuddhamapāpavidddham ।
kavirmanīṣī paribhūḥ svayambhur
yāthātathyato 'rthān vyadadhācchāśvatībhyaḥ samābhyaḥ ॥*

¹ Слова *sarvāṇi bhūtāni*, в буквальном переводе — «все вещи, которые стали» — противопоставление Атману, самосущему и неизменному. Выражение обычно значит «все создания», но оборот *bhūtāni abhūt* — «стала Становлениями» определенно акцентирует буквальный смысл. Смысл состоит в обретении человеком высшего сознания, благодаря чему единое «Я» в нем, расширяясь, заключает в объятия все существа и реализует вечное действие, в котором то Единое проявляет себя во множестве форм универсального движения.

8. Это Он простерся за пределы — Тот сияющий, бестелесный, беспорочный, лишенный жил, чистый, неуязвимый для зла. Провидец, Мыслитель¹, Единый, вездесущий, самосуший, распределил совершенно вещи, согласно их природе, с времен предвечных.

अन्धं तमः प्रविशन्ति येऽविद्यामुपासते ।
ततो भूय इव ते तमो य उ विद्यायाः रताः ॥९॥

*andham tamaḥ praviśanti ye 'vidyāmupāsate |
tato bhūya iva te tamo ya u vidyāyāḥ ratāḥ ||*

9. В непроглядную тьму вступают те, кто идет вслед за Неведением, словно бы в еще большую тьму — те, кто посвящает себя одному лишь Знанию.

अन्यदेवाहुर्विद्ययाऽन्यदाहुरविद्यया ।
इति शुश्रुम धीराणां ये नस्तद्विचचक्षिरे ॥१०॥

*anyadevāhurvidyayā 'nyadāhuravidyayā |
iti śuśruma dhīrāṇāṃ ye nastadvicacakṣire ||*

10. Иное, воистину², говорят — то, к чему идут по пути Знания, иное — то, к чему идут по пути Неведения; такое научение мы получили от Мудрых, которые явили То нашему разумению.

¹ В ведической мысли *кави* (*kavi*) — «провидец» и *маниши* (*manīṣī*) — «мыслитель» четко различаются. Первое указывает на божественное супраинтеллектуальное Знание, которое благодаря непосредственному видению и озарению зрит реальность, принципы и формы вещей в их истинных отношениях; последнее указывает на кропотливый ум, который, начав с разделенного сознания, с упорством движется через присутствующие в вещах возможности вниз, к их непосредственной проявленности в форме, и вверх, к их реальности в самосушем Брахмане.

² *Anyadeva* — *eva* здесь усиливает *anyad*: «Совершенно иным, чем результат, описанный в предшествующем стихе, является то, к чему ведут Знание и Неведение». Объяснение *anyad* дается в последующем стихе. Обычное прочтение — «У Знания — один результат, у Неведения — другой» было бы, вполне очевидно, банальностью, провозглашенной с излишней напыщенностью, не добавляло бы ничего к высказанной мысли и выпадало бы из последовательности идей.

विद्याञ्चाविद्याञ्च यस्तद्वेदोभयं सह ।
अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययाऽमृतमश्नुते ॥११॥

*vidyāñcāvidyāñca yastadvedobhayaṃ saha ।
avidyayā mṛtyuṃ tīrtvā vidyayā 'mṛtamāśnute ॥*

11. Кто знает То как единство обоих — Знания и Неведения, посредством Неведения превосходит пределы смерти, посредством Знания обретает Бессмертие.

अन्धं तमः प्रविशन्ति येऽसम्भूतिमुपासते ।
ततो भूय इव ते तमो य उ सम्भूत्यां रताः ॥१२॥

*andhaṃ tamaḥ praviśanti ye 'sambhūtimupāsate ।
tato bhūya iva te tamo ya u sambhūtyāṃ ratāḥ ॥*

12. В непроглядную тьму вступают те, кто идет вслед за Нерождением, словно бы в еще большую тьму — те, кто посвящает себя одному лишь Рождению.

अन्यदेवाहुः सम्भवादन्यदाहुरसम्भवात् ।
इति शुश्रुम धीराणां ये नस्तद्विचक्षिरे ॥१३॥

*anyadevāhuḥ sambhavādanyadāhurasambhavāt ।
iti śuśruma dhīrāṇāṃ ye nastadvicakṣire ॥*

13. Иное, воистину говорят, — то, к чему приходят через Рождение, иное — то, к чему приходят через Нерождение; такое научение мы получили от Мудрых, которые явили То нашему разумению.

सम्भूतिञ्च विनाशञ्च यस्तद्वेदोभयं सह ।
विनाशेन मृत्युं तीर्त्वा सम्भुत्याऽमृतमश्नुते ॥१४ ॥

*sambhūtiñca vināśañca yastadvedobhayaṁ saha ।
vināśena mṛtyuṁ tīrtvā sambhūtyā 'mṛtamaśnute ॥*

14. Кто знает То как единство обоих — Рождения и прекращения Рождения, посредством прекращения превосходит пределы смерти, посредством Рождения обретает Бессмертие.

हिरण्मयेन पात्रेण सत्यस्यापिहितं मुखम् ।
तत् त्वं पूषन्नपावृणु सत्यधर्माय दृष्टये ॥१५ ॥

*hiraṇmayena pātreṇa satyasyāpihitaṁ mukham ।
tat tvam pūṣannapāvṛṇu satyadharmāya dṛṣṭaye ॥*

15. Лик Истины сокрыт золотым сверкающим заслоном; его ты открой, о Питающий¹, ради закона Истины, ради видения.

¹ Согласно внутреннему смыслу Вед, Сурья, Бог Солнца, представляет божественное Озарение Кави, которое превосходит ум и является чистой, самоозаренной Истиной вещью. Главнейшая его сила — самооткрывающееся знание, которое Веды называют «видением». Его Царство описывается как Истина, Закон, Простор. Он именуется Питающим или Увеличивающим, ибо он расширяет темное и ограниченное бытие человека, открывая его сияющему и беспредельному сознанию. Он есть единственный Провидец, Провидец Единства и Знающий «Я», и ведет человека к высшему Видению. Он — Яма, Управляющий или Предопределяющий, ибо он руководит деятельностью человека и проявленным бытием непосредственно через Закон Истины, *сатъядхарма*, а поэтому через верный закон нашей природы — *yāthātathyataḥ*, сияющую силу, исходящую от Отца всего существования, он открывает себя как божественного Пурушу, проявления которого суть все существа. Его лучи — мысли, которые сверкая исходят от Истины, Простора, но в отражающем и разделяющем принципе, Уме, становятся искривленными и искаженными, преломленными и беспорядочными. Они образуют золотой заслон, скрывающий лик Истины. Провидец молится Сурье, чтобы тот расположил их в верном порядке и соотношении, а затем собрал их вместе в единстве явленной истины. Результат этого внутреннего процесса — восприятие единства всех существ в божественной Душе Вселенной.

पूषन्नेकर्षे यम सूर्य प्राजापत्य व्यूह रश्मीन् समूह ।
 तेजो यत् ते रूपं कल्याणतमं तत्ते पश्यामि
 योऽसावसौ पुरुषः सोऽहमस्मि ॥१६ ॥

*pūṣannekarṣe yama sūrya prājāpatya vyūha raśmīn samūha ।
 tejo yat te rūpaṁ kalyāṇatamaṁ tatte paśyāmi
 yo 'sāvasau puruṣaḥ so 'hamasmi ॥*

16. О Питающий, о единственный Провидец, о Предопределяющий, о Озаряющее Солнце, о мощь Отца созданий, выстрой лучи свои, сведи воедино свой свет; это сияние — благословеннейшую из всех твоих форм зрю я в Тебе. Пуруша, который и там, и там, Он есть я.

वायुरनिलममृतमथेदं भस्मान्तं शरीरम् ।
 ॐ क्रतो स्मर कृतं स्मर क्रतो स्मर कृतं स्मर ॥१७ ॥

*vāyuranilamamṛtamathedaṁ bhasmāntaṁ śarīram ।
 OM krato smara kṛtaṁ smara krato smara kṛtaṁ smara ॥*

17. Дыхание вещей¹ есть бессмертная Жизнь, конец же этого тела — пепел. ОМ! О Воля², помни, то, что свершилось, помни! О Воля, помни, то, что свершилось, помни!

¹ Ваю, в другом месте именуемый Матарिशван, Энергия Жизни во вселенной. В свете Сурьи он открывает себя как бессмертный принцип существования, частными и внешними — и не более того — процессами которого являются рождение и смерть и жизнь в теле.

² Ведический термин *крату* (*kratu*) иногда обозначает само действие, иногда силу, приводящую к свершению действия, которую в ментальном сознании представляет воля. Этой силой является Агни. Он — божественная сила, которая сначала проявляется в материи как жар, свет и материальная энергия, а затем, принимая различные формы в других принципах сознания человека, ведет его через все большее проявление ввысь к Истине и Блаженству.

अग्ने नय सुपथा राये अस्मान् विश्वानि देव वयुनानि विद्वान् ।
युयोध्यस्मज्जुहुराणमेनो भूयिष्ठां ते नमउक्तिं विधेम ॥१८॥

*agne naya supathā rāye asmān viśvāni deva vayunāni vidvān ।
yuyodhyasmajjuhurāṇameno bhūyiṣṭhām te namauktiṁ vidhema ॥*

18. О Агни, бог, ведающий все, что проявлено, веди нас добрым путем к блаженству; устрани от нас дурную прелесть греха¹. Тебе мы воздадим² совершеннейшую речь поклонения.

¹ В понимании Вед, откуда целиком заимствован этот стих, грех есть то, что возбуждает и влечет все способности к отклонению от благого пути. Существует прямая дорога, дорога естественного возрастания света и истины, *rjuḥ panthāḥ, ṛtasya panthāḥ*, ведущая через бесконечные уровни к бескрайним просторам, *vītāni pṛṣṭhāni*, по которой, как предполагает закон нашей природы, мы должны идти к своему предназначению. Вместо этого в силу греха странствие происходит с преткновениями, пролегает по неровным, узким пространствам, по путям с изгибами и поворотами (*duritāni, vṛjināni*).

² Слово *vidhema* употребляется в значении устройства жертвоприношения, передачи Богу подношений и, в целом, как жертвоприношение и поклонение вообще. Вedicкое *namas*, внутреннее и внешнее преклонение, представляет собой символ подчинения божественному Существо в нас самих и во всем мире. В данном случае подношением является полное смирение и предание всех свойств низшей эгоистической природы человека божественной Воле-силе, Агни, чтобы она, не встречая внутреннего сопротивления, могла вести душу человека через истину к блаженству, полному духовных богатств, *rāye*. Это возвышенно-прекрасное состояние есть искомая счастливая удовлетворенность собой в принципе чистой Любви и Радости, который посвященные в тайны Вед рассматривали как источник божественного существования во вселенной и как основу божественной жизни в человеческом существе. Деформация этого принципа эгоизмом предстает в нижних мирах как желание и страсть к обладанию.

КОММЕНТАРИЙ

ВСТУПЛЕНИЕ

План Упанишады

УПАНИШАДЫ — будучи средствами озарения, а не наставления, составленными для тех ищущих, которые уже имеют общее представление об идеях Вед и ведических провидцев и даже некоторый личный опыт переживания истин, на которых они зиждутся, — в своем стиле обходятся без выраженных переходов мысли и развития подразумевающихся или второстепенных представлений.

Каждый стих в Иша Упанишаде основывается на ряде идей, подразумеваемых в тексте, но нигде явно не излагаемых; аргументация, которая поддерживает ее заключения, не доводится до интеллекта ясно, заявляя о себе с помощью наводящих на нее слов. Предполагалось, что читатель или, точнее, слушатель будет продвигаться от света к свету, находя подтверждение своим интуитивным открытиям и уточняя свой опыт, а не представляя идеи на суд логического разума.

Для современного ума этот метод недейственен и неприменим; необходимо представить идеи Упанишад во всей их полноте, выделить то, что обозначено намеком, обеспечить нужные переходы мысли и выявить скрытую, но всегда присутствующую аргументацию.

Главная идея Упанишады, состоящая в примирении и гармонии фундаментальных противоположностей, симметрично разработана в четырех последовательных движениях мысли.

ДВИЖЕНИЕ ПЕРВОЕ

В первом движении заложена основа — идея единого и постоянного Духа, пронизывающего вселенную движения и все формы движения и управляющего ими (*стих 1, строфа 1*).

На этом представлении основано правило божественной жизни для человека — наслаждение всем через отречение от всего благодаря отказу от желания (*стих 1, строфа 2*).

Затем провозглашается оправдание деяний и физической жизни на основании неотъемлемой свободы души, которая едина с Господом во время всех разнообразных проявлений активности (*стих 2*).

Наконец говорится, что результат невежественного противодействия правильному проявлению единого во множественности — нисхождение после смерти в состояния сплошного мрака (*стих 3*).

ДВИЖЕНИЕ ВТОРОЕ

Во втором движении происходит возвращение к мыслям первого стиха и их усиление.

Единый пребывающий в покое Господь и многообразное движение оказываются тождественны как единый Брахман, высшая истина которого, однако, — единство и постоянство и который несет в себе все, равно как и пребывает во всем (*стихи 4, 5*).

Основа и осуществление правила жизни обнаруживаются в опыте единства, когда человек отождествляет себя с космическим и трансцендентным «Я» и утверждает в этом «Я», полностью освобождаясь вместе с тем от страдания и иллюзии, а также от всех связанных с нею становлений (*стихи 6, 7*).

ДВИЖЕНИЕ ТРЕТЬЕ

В третьем движении происходит возвращение к оправданию жизни и деяний (тема *стиха 2*) и указывается на их божественное завершение.

Излагаются степени самопроявления Господа во вселенной движения и в становлениях единого Бытия и заявляется, что внутренний закон всякого существования представляет собой Его замысел и намерение (*стих 8*).

Видья и Авидья, Становление и Нестановление примиряются через общую для них всех полезность при поступательной самореализации, идущей от состояния смертности к состоянию Бессмертия (*стихи 9, 14*).

ДВИЖЕНИЕ ЧЕТВЕРТОЕ

Четвертое движение возвращает к идее миров и через образы Суры и Агни символически представляет отношения Высшей Истины и Бессмертия (*стихи 15, 16*), деятельность в этой жизни (*стих 17*) и состояние после смерти (*стих 18*).

ДВИЖЕНИЕ ПЕРВОЕ

Облекшееся в мир Божество: жизнь и действие

Стихи 1—3*

ОСНОВА КОСМИЧЕСКОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ

БОГ и мир, Дух и созидательная Природа противопоставлены и их отношения установлены.

КОСМОС

Весь мир есть движение Духа в самом себе, он изменчив и преходящ во всех своих образованиях и явлениях; его единственная вечность — вечность повторяющегося вновь и вновь, его единственное постоянство — видимость, порожденная некоторыми кажущимися неизменными особенностями отношений и сочетаний.

Каждый отдельный предмет во вселенной в действительности сам есть целая вселенная, являющая некий фасад или внешний вид собственного ему движения. Микрокосм един с макрокосмом.

Однако через связь принципа движения и происходящего от движения результата они вмещают, облакают друг друга: мир — в мире, движение — в движении. Индивидуальное, следовательно, сопричастно природе универсального, берет свое начало от него, ибо, как мы утверждаем, источник его активности повинуется своим законам и является частью космической Природы.

*1. Господом населено все это — каждый мир, что движется во вселенском движении. Отрешившись от него, наслаждайся; не влекись ни к какому человеческому обладанию.

2. Воистину, совершая в этом мире деяния, должно желать прожить сотню лет. Так это в тебе — не иначе, а только так: деяние не привязывается к человеку.

3. Лишены солнца те миры, окутанные непроглядной тьмой, куда после своей кончины уходят люди, убившие душу в себе.

ДУХ

Дух есть владыка своего движения, единый, неизменный, свободный, постоянный и вечный.

Движение и все сформированные им объекты были созданы, чтобы стать обителью для Духа, который, будучи Единым, тем не менее пребывает в неисчислимом множестве в многообразии Его чертогов.

Один и тот же Господь пребывает в сумме и в отдельной части, в Космосе как целом и в каждом существе, силе или объекте Космоса.

Поскольку Он един и неделим, Дух во всем один, а множественность вещей есть игра Его космического сознания.

Таким образом, по сути своей каждое человеческое существо едино со всеми остальными, свободно, вечно, неизменно и является владыкой Вселенной.

ПЕРЕХОДНАЯ МЫСЛЬ

АВИДЬЯ

Цель пребывания в чем-то есть наслаждение и обладание; цель пребывания Духа в Космосе, следовательно, есть обладание и наслаждение вселенной. Человек же, будучи по сути своей единым, божественным и свободным, предстает ограниченным, изолированным от других людей, зависимым от Природы, ее забав и творений, поработленным смертью, невежеством и страданием. Хотя его цель в проявленном мире — обладание и наслаждение вселенной, он не способен к наслаждению из-за своей ограниченности. Эта противоречивая ситуация проистекает от Авидьи, Неведения единства, узел же Неведения завязан эгоизмом.

ЭГО

Источник эго в том, что, хотя благодаря Его двойной силе Видьи и Авидьи Дух одновременно пребывает как в сознании множественности и относительности, так и в сознании единства и тождества, не будучи, следовательно, связанным Неведением, в уме Он, однако, может

отождествлять Себя с объектом в движении, причем без остатка, внешне как будто исключая Знание, которое остается в глубине, скрытое за покровом ментального сознания. Таким образом, движение Ума в Природе может мыслить объект как реальность, а Пребывающего в нем как ограниченного и обусловленного видимыми обличьями объекта. Он мыслит объект не как вселенную в одном из ее внешних проявлений, но как отдельную сущность, выделенную из Космоса и отличную в своем бытии от всего остального в нем. Аналогичным образом он мыслит и Пребывающего в объекте. Это и есть иллюзия неведения, искажающая все вещи. Иллюзия называется *аханкара* (*ahankāra*), изолирующее чувство эго, которое заставляет каждое существо мыслить себя как независимую личность.

Результатом данного отделения оказывается неспособность обрести гармонию и единство со вселенной и, как следствие, неспособность обладать и наслаждаться ею. Однако желание обладать и наслаждаться является основным импульсом Эго, которое смутно осознает свою изначальную божественность, хотя в силу ограничений, порожденных его относительностью, не в состоянии реализовать свое истинное существование. Результат — разлад между ним и другими, умственное и физическое страдание, чувство слабости и бессилия, ощущение неуверенности ни в чем, напряжение сил в страстях и желании самореализации, мучительное отступление с истощенными силами или в разочаровании к смерти и распаду.

Желание — знак зависимости, сопровождающейся разладом и страданием. Тот, кто свободен, един и обладает подлинной властью, не имеет желаний, но содержит все в себе самом, всем владеет и наслаждается.

ПРАВИЛО БОЖЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ

Цель существования в мире — наслаждение вселенной и всем, что в ней есть, однако условием свободного наслаждения всем является отречение от всякого желания.

Отречение, о котором идет речь, представляет собой не основанное на принудительной морали самоограничение или некий физический отказ, но полное освобождение духа от всякого стремления к проявленным формам.

Условия этого освобождения — свобода от эгоизма, а это значит, свобода от личного желания. Практически это отречение подразумевает, что ни к чему во вселенной не следует относиться как к предмету, обладание которым необходимо, ничто не должно рассматриваться как находящееся в собственном или чем-то ином владении, ничто не должно вызывать жадности сердца или чувств.

Такое отношение основано на восприятии единства. Как уже было сказано, все души есть одно «Я», обладающее всем, Господь, и хотя Господь пребывает в каждом объекте как бы отдельно, все объекты тем не менее существуют в этом «Я», а не вне его.

Таким образом, превзойдя Эго и реализовав единое «Я», мы приходим к обладанию в едином космическом сознании всей вселенной и не нуждаемся в том, чтобы владеть физически.

Имея благодаря единству с Господом возможность беспредельного и свободного наслаждения всем, мы не нуждаемся в том, чтобы чего-то желать.

Будучи едиными со всеми существами, мы через их, наше собственное и присущее Космическому Существо наслаждение обладаем восторгом всеобщего самовыражения. Лишь благодаря этой Ананде, одновременно трансцендентной и универсальной, человек может иметь свободную душу и тем не менее жить в мире полноценной активной жизнью Владыки в принадлежащей ему вселенной движения.

ОПРАВДАНИЕ ДЕЙСТВИЙ

Свобода эта не обусловлена бездействием, как и это обладание не сводится к наслаждению, доступному пассивной Душе, которая выступает только свидетелем, не принимая участия в движении.

Напротив, совершение в этом материальном мире действий и всестороннее принятие условий физической жизни есть неотъемлемая часть полноты бытия.

Ведь активный Брахман реализует себя в мире через действие, и человек тоже пребывает в этом теле для самореализации через поступки. Иначе не может и быть, поскольку даже его бездействие является действием, влияющим на космическое движение. Находясь в этом или любом другом теле, нечего и думать о том, чтобы уклониться от действия или избежать физической жизни. Мысль, что это само по себе

может быть средством освобождения, — часть Неведения, полагающей душу отдельно существующей в Брахмане единицей.

От действия отрекаются потому, что считают его несовместимым со свободой. Предполагается, что, совершая действие, человек находится в путах скрывающегося за ним желания, будучи зависимым от внешних сил, направляющих данное действие, и его результатов. Все это лишь кажется верным, но не является таковым в действительности.

Желание — лишь состояние эмоционального ума, который по неведению ищет удовольствие в объекте желания, а не в Брахмане, выражающем себя в этом объекте. Уничтожив это неведение, можно совершать действие без вовлеченности в желание.

Энергия, осуществляющая движение, сама зависит от Бога, который совершенно свободно выражает в ней Себя. Проникнув сквозь Природу к Владыке Природы, соединив индивидуальную волю с космической, человек обретает в действии божественную свободу. Наши поступки предаются Господу, а наша личная ответственность исчезает в Его свободе.

Цепь кармы опутывает движение одной лишь Природы, но не души, которая, познав саму себя, перестает даже выглядеть связанной результатами своих поступков.

Таким образом, путь к свободе состоит не в бездействии, но в том, чтобы прекратить отождествлять себя с движением, обретя вместо этого нашу подлинную сущность в «Я» вещей, который есть их Господин.

ИНЫЕ МИРЫ

После прекращения физической жизни человек не удаляется из Космического Движения, а просто переходит в какое-то из иных общих состояний сознания, отличных от того, что свойственно материальной вселенной.

Эти состояния могут быть сумрачными или озаренными, некоторые из них темны или лишены солнца.

Костенея в грубых формах невежества, своенравно удерживая душу от самореализации либо ошибочно разрушая ее становление в Движении, человек вступает в состояние сплошной тьмы, а не в миры света, свободного и блаженного бытия.

ДВИЖЕНИЕ ВТОРОЕ

1. Брахман: единство Бога и мира

Стихи 4—5*

БРАХМАН — ЕДИНСТВО

Господь и мир, даже если они кажутся отдельными началами, в действительности не есть нечто различное; они — единый Брахман.

«ЕДИНОЕ НЕДВИЖИМОЕ»

Бог — единая постоянная и вечная Реальность. Он — Один, ибо нет больше ничего, ибо все существование и несуществование есть Он. Он постоянен, или недвижим, потому что движение предполагает изменение в Пространстве и изменение во Времени. Он же, будучи за пределами Времени и Пространства, неизменен. Он вечно обладает в самом Себе всем, что было, есть и когда-либо будет, и, следовательно, он не увеличивается и не уменьшается. Он за пределами причинности и относительности и, значит, в Его бытии не происходит перемена отношений.

«УМА СТРЕМИТЕЛЬНЕЙ»

Мир — это циклическое движение (*samsāra*) Божественного Сознания в Пространстве и Времени. Его закон и в некотором смысле его цель — поступательное развитие; он существует в движении

*4. Единое, Недвижимое, что стремительней Ума, То, чего Боги не достигают, ибо Оно всегда оказывается впереди. То, что, покоясь, оставляет позади тех, что бегут. В Том Владыка Жизни полагает Воды.

5. Оно движется, и Оно не движется; Оно далеко, и Оно же близко; Оно внутри всего этого, и Оно же вне всего этого.

и растворится с прекращением движения. Но основа этого процесса нематериальна, это Энергия активного сознания, которое своим движением и порождением различных принципов (отличных во внешнем проявлении, единых в своей сущности) создает противоположности единства и множества, деления Времени и Пространства, связь и последовательность обстоятельств и закон Причинности. В сознании все это — реальность, являясь, однако, лишь символическим отражением Бытия, отчасти подобно тому, как плоды воображения ума являются достоверным отражением его самого, которое по сравнению с ним является все же не вполне реальным, или же реальным, но какой-то иной реальностью.

Однако не ментальное сознание является Силой, творящей вселенную. Есть нечто бесконечно более могущественное, стремительное и свободное, чем разум. Это чистое всемогущее самосознание Абсолюта, не скованное никаким законом относительности. Законы относительного, которые поддерживают боги, — это Его временные творения. Их кажущаяся вечность — всего лишь неизмеримая нашим сознанием продолжительность существования мира, которым боги правят. Это законы, которые регулируют движение и изменение, но Владыка движения им неподвластен. Соответственно, боги изображаются постоянно бегущими по своему пути. Но Владыка свободен, и Его собственное движение Его не затрагивает.

«ОНО ДВИЖЕТСЯ, И ОНО НЕ ДВИЖЕТСЯ»

Движение мира происходит под властью непреходящего постоянства. Изменение представляет постоянные сдвиги во взаимосвязях явленных нашему сознанию вещей внутри того, что является вечной Неизменностью.

Именно эти истины выражены в высказывании о едином Недвижимом, которое Ума стремительней, которое движется и не движется, о едином Постоянном, которое в быстроте своего творящего сознания оставляет позади всех других — бегущих.

ПЕРЕХОДНАЯ МЫСЛЬ МНОЖЕСТВО¹

Если Единое — это высшая реальность, то «другие», Множество, тоже не являются нереальными. Мир — это не плод воображения Ума.

Единство — вечная истина вещей, многообразие — игра единства. Ощущение единства, следовательно, было названо Знанием, Видьей, ощущение многообразия — Неведением, Авидьей. Однако многообразия не является ложным, если мы не будем отрывать его от ощущения существующего в нем в действительности вечного единства.

Брахман — один, не в численном выражении, но по сути, численное единство или исключило бы множество, или было бы плюралистичным и делимым единством, а множество являлось бы его частями. Не таково единство Брахмана, который не может ни расти, ни уменьшаться, ни делиться на части.

Множество во вселенной иногда именуется частями универсального Брахмана наподобие того, как волны представляют собой части моря. В действительности же каждая волна и является морем, а их различия есть предстающая только перед глазами внешняя видимость, порожденная движением моря. Как каждый предмет во вселенной в реальности — целая вселенная с различным внешним обликом, так и каждая индивидуальная душа — Брахман во всей его полноте, созерцающий Себя и мир из сердцевины космического сознания.

Ибо То — одинаково, а не единично. Оно одинаково всегда и всюду во Времени и Пространстве, как одинаково и за пределами Времени и Пространства. Численные величины одного и многого равнозначны при выражении его сущностного единства.

¹ Цикл идей под этим заголовком, на мой взгляд, необходимая метафизическая основа Упанишады. Иша Упанишада не проповедует чистый и исключительный монизм; она провозглашает Единое, не отвергая Множество, ее метод — видеть Единство в многообразии. Она утверждает одновременную значимость Видьи и Авидьи и выдвигает в качестве цели действия и знания бессмертие, не противоречащее Жизни и Смерти в этом мире. В ней каждый объект рассматривается как являющийся тем, что он есть, вселенная и каждая душа как то, что она есть, — божественный Пуруша. Гармония ее идей согласуется только с синтезирующим или всеохватывающим монизмом в отличие от монизма исключающего, выдвигающего принцип иллюзии.

Подобно всему остальному, эти величины, как мы их видим, — образы, представляющие в Чит, в свободном и всетворящем самосознании Абсолюта, созерцающего себя в бесконечно разнообразных и бесчисленных формах. Чит есть сила не только знания, но и выражающей воли, не только воспринимающего видения, но и созидającego представления; в действительности и то, и другое являются одной и той же силой. Ведь Чит есть действие Бытия, а не Пустоты. То, что Чит видит, возникает. Чит созерцает себя за пределами Пространства и Времени, и это переносится в условия Пространства и Времени.

Творение не есть созидание чего-то из ничего или одной вещи из другой, но самопроекция Брахмана в условия Пространства и Времени. Творение — это не создание, а становление в состояниях и формах сознательного существования.

В становлении каждый индивид является Брахманом, представленным по-разному и вступающим в различные отношения с самим Собой в игре божественного сознания; в бытии каждый индивид есть Брахман во всей полноте.

Брахман как Абсолют или Универсум обладает способностью отступать от самого Себя в мире относительности. Повелевая движением сознания, он представляет индивидуальное отличным от универсального, относительное иным, чем Абсолютное. Без этого разделяющего движения мысли индивидуальное всегда тяготело бы к потере себя в универсальном, относительное — к исчезновению в Абсолютном. Таким образом он поддерживает соответствующую реакцию в индивиде, который полагает себя «иным», чем трансцендентный и универсальный Брахман, «иным», чем остальная часть Множества. Он отодвигает на задний план тождество с Единым и приводит в действие игру Бытия в отдельном Эго.

Индивид может считать себя вечно отличным от Единого либо вечно единым с Ним, или же в своем сознании он может возвратиться к чистейшему Тождеству¹. Но он никогда не может считать себя полностью независимым от некоего Единства, ибо такой взгляд противоречил бы любой истине, мыслимой во вселенной или за ее пределами.

Эти три подхода соответствуют трем великим истинам о Брахмане, каждая из которых в равной степени верна, но ни одна не верна полно-

¹ Данные позиции в обратном порядке свойственны трем главным философским школам Веданты: монизму, ограниченному монизму и дуализму.

стью без учета остальных. Их сосуществование, которое трудно постигнуть логическим разумом, может быть постигнуто через переживание в сознании тождества с Брахманом.

Даже настаивая на единстве, мы должны помнить, что Брахман превышает разграничений, которые свойственны нашей ментальности, он является не фактом ищущего различия мышления, а фактом Бытия — абсолютного, беспредельного и недоступного для различений. Наше сознание живет представлениями и символами, оно не может помыслить вещь-в-себе, Абсолют, не прибегая при этом к отрицанию, к своего рода пустоте, к изъятию из нее всего, что представляется включенным в нее во вселенной. Но Абсолют — не пустота и не отрицание. Он — все, что существует во Времени и за пределами Времени.

Даже единство является представлением, существующим в связи с множественностью. Видья и Авидья — одинаково вечные силы высшего начала — Чит. Ни Видья, ни Авидья, взятые в отдельности, не являются абсолютным знанием (*стихи 9—11*).

И, однако, тайная основа всех отношений — единство, а не множество. Единство образует множество и становится его опорой, множество не образует единства и не является его опорой.

Поэтому мы должны понимать единство как свое «я» и сущностную природу Бытия, множественность же — как образ «Я» и становление. Мы должны понимать Брахмана как Единое «Я» всего, а затем возвращаться к Множеству как становлениям Единого Бытия (*bhūtāni ... ātmānam*). Но и «Я», и становления — это Брахман; мы не можем считать единое Брахманом, становления же — нереальными и не Брахманом. И то, и другое реально, причем реальность единого является основополагающей и всеобъемлющей, реальность же всего остального — производной или подчиненной.

БЕГ БОГОВ

Брахман, который представляет Себя во вселенной через неизменность своего существования (Сат) как Постоянство, — это Пуруша, Бог, Дух; Брахман, который через присущую Ему способность активного Сознания (Чит) представляет Себя в Процессе, — это Природа,

Сила, Мировой Принцип (Пракрити, Шакти, Майя)¹. Игра этих начал составляет Жизнь вселенной.

Боги — это Брахман, представляющий Себя в выражающих одно Божество космических Личностях, безличные действия которых являются многообразную игру природных начал.

«Другие» — это *sarvāṇi bhūtāni* последующего стиха, все становления, Брахман, представляющий себя в разделяющем сознании Множества.

Все во вселенной, включая даже богов, видит себя движущимся в общем движении к некоей цели, находящейся за пределами своего существования или же за пределами непосредственного представления о своем существе. Эта цель — Брахман; ведь он есть начало и конец, причина и результат всякого движения.

Однако представление о конечной цели в движении Природы само по себе иллюзорно, ведь Брахман абсолютен и беспределен. Пытаясь достичь Его, боги при осуществлении каждой цели обнаруживают, что Брахман по-прежнему впереди них, дальше на пути реализации. Ничто в явлениях вселенной не может стать для относительного сознания в полной мере Тем; все является только символическим образом, отражающим Непознаваемое.

Все вещи уже осуществлены в Брахмане. Бег Других по пути, пролагаемому Природой, есть только выработка Пракрити через Причинность в Пространстве и Времени того, чем уже обладает Брахман.

Даже в своем универсальном Бытии Брахман стоит над Движением. Будучи выше Времени, Он одновременно несет в Себе прошлое, настоящее и будущее и не имеет нужды бежать к концу представимого Времени. Будучи выше Пространства, Он в совмещенном виде несет в Себе все его порядки и не имеет нужды бежать к концу представимо-

¹ Пракрити — Природа-исполнительница, противоположенная Пуруше, который есть Душа властвующая, всеведущая и наслаждающаяся творениями Пракрити. Шакти — это самосушая, самопознающая, самосозидающая Мошь Господа (Ишвары, Дэвы или Пуруши), которая находит выражение в творениях Пракрити. Майя, которая первоначально означала в Ведах всеобъемлющее и творческое знание, извечную мудрость, впоследствии приобрела вторичное, производное значение — обман, магия, иллюзия. Это второе значение может адекватно употребляться лишь применительно к действию низшей Природы, *aparā prakṛti*, которая заслоняет собой Божественную Мудрость и пронизывает переживания изолирующего Эго. В Упанишадах слово «Майя» употребляется в древнейшем смысле, встречаясь, впрочем, весьма редко.

го Пространства. Будучи выше Причинности, Он свободно несет в Себе как все заданные обстоятельства, так и все возможности, оставаясь не скованным очевидной цепью причинности, которая связует их во вселенной. Им как Владыкой уже осуществлено все, что может быть совершено в движении Его разными Личностями.

ПРИНЦИП ЖИЗНИ МАТАРИШВАН И ВОДЫ

Для чего же Он тогда предназначил движение? Движение — это ритм, гармония, которую Он как Универсальная Жизнь создает своими образами в условиях сознательного Бытия. Это некая формула, символически выражающая Непознаваемое, причем построенная таким образом, что каждый уровень сознания отображает нечто, стоящее за ним, все более глубинное, все более сокровенное. Это игра¹ божественного Сознания, существующая для его собственной радости и ничего не добавляющая Тому, кто и так есть полнота. Это факт сознательного бытия, мотивированный его собственным существованием, без какой-либо стоящей над ним цели. Идея предназначения, цели рождается из поступательного самораскрытия миром своей истинной природы индивидуальным Душам, населяющим его формы; ибо Бытие постепенно раскрывает себя в собственных становлениях, подлинное Единство возникает из множественности, полностью меняя ценности последней в нашем сознании.

Это самораскрытие подчинено условиям, которые связаны со сложным характером космически действующего сознания.

Дело в том, что сознание не однородно, не гомогенно, оно семерично. Можно сказать, что оно организует себя в семи формах или на уровнях сознательной деятельности по нисходящей линии чистого Бытия до бытия физического. Их взаимная игра творит миры, определяет всякую деятельность, образует все становления.

Брахман всегда остается полем этой игры и этих творений. Брахман, простирающийся в Пространстве и Времени, — это вселенная.

¹ Это вишнуитский образ Лилы, обычно использующийся для обозначения игры в мире Личного Божества, но равно применимый и к активному безличному Брахману.

В этой проекции Брахман являет Себя как формообразующая Природа, как универсальная Мать вещей, которая сначала предстает перед нами как материя, именуемая *притхиви* (*pr̥thivī*), Принцип Земли.

В Материи или физическом бытии Брахман являет Себя как универсальный Принцип Жизни, Матаршван, который движется в ней как динамическая энергия, *прана*, и действительно властвует над всеми образованиями и структурами.

При погружении в Материю универсальная Жизнь утверждает семеричное сознание, а *прана*, динамическая энергия, воздействуя на «Матрицу» вещей, развивает из нее различные формы и выступает основой для всех видов их эволюции.

ПЕРЕХОДНАЯ МЫСЛЬ

Воды

Таким образом, во вселенной действуют семь составляющих Чит. Обычно мы осознаем в нашем бытии три элемента — Ум, Жизнь и Тело. Они образуют наше разделенное на противоположности, изменчивое существование, гармония в котором неустойчива и которое проходит в битве позитивных и негативных сил между двумя полюсами — Жизнью и Смертью. Вся жизнь представляет собой непрерывное рождение или становление (*sambhava*, *sambhūti* в *стихах 12—14*). Всякое рождение влечет за собой постоянное умирание или исчезновение того, что находится в становлении, чтобы оно могло начать новое становление. Поэтому такое состояние существования именуется *мритью* (*mṛtyu*), Смерть, и характеризуется как стадия, которую следует пройти и за пределы которой надо выйти (*стихи 11—14*).

Ведь это не составляет наше бытие в его полноте, а значит, не является нашим чистым бытием. За ним у нас есть существование сверхсознательное, которое тоже обладает тремя компонентами: Сат, Чит-Тапас и Ананда.

Сат есть сущность нашего бытия — чистая, беспредельная и нераздельная в противоположность прерывистому бытию, основанному на постоянной изменчивости физической субстанции. Сат есть божественный аналог физической субстанции.

Чит-Тапас — это чистая энергия Сознания, свободная в покое и действии, независимая в своей воле, в отличие от стесненных дина-

мических энергий Праны, которые, получая питание от физической субстанции, зависимы от ее поддержки и ограничены ею¹. Тапас есть божественный аналог этой низшей нервной или витальной энергии.

Ананда есть Блаженство, а именно блаженство чистого сознательного существования и энергии, в противоположность жизни ощущений и эмоций, которые находятся в зависимости от внешних воздействий Жизни и Материи, положительных и отрицательных реакций, радости и горя, удовольствия и боли. Ананда есть божественный аналог низшего эмоционального и чувственного бытия.

Это высшее существование, присущее божественному принципу Сат-Чит-Ананды, едино, самосуще и не искажено образами Рождения и Смерти. Оно, соответственно, именуется *амртам* (*amṛtam*), Бессмертие, и предлагается нам в качестве цели, к которой нужно стремиться, в качестве блаженства, которое мы вкусим, преодолев состояние смерти (*стихи 11, 14, 17, 18*).

Высшее божественное существование соединяется с существованием низшим и смертным посредством каузальной Идеи² или супраментального Знания-Воли, *виджняна* (*vijñāna*). Именно такая Идея, поддерживая и втайне направляя беспорядочную деятельность Ума, Жизни и Тела, обеспечивает и поддерживает правильное устройство вселенной. В Ведах она называется Истиной, потому что открывает в непосредственном видении истину вещей, которая включает в себя их явления, но независима от них; она называется Порядком или Законом, потому что в ней содержится действенная сила Чит, благодаря которой она, обладая совершенным знанием и предвидением, формирует всякую вещь в соответствии с ее природой; Необъятностью, потому что ее природа — это природа беспредельного космического Разума, которому ведомо каждое конкретное действие.

Виджняна, будучи Истиной, ведет разделенное сознание обратно к Единому. Она видит истину вещей и во множественности. Виджняна

¹ По этой причине физическая субстанция именуется в Упанишадах «аннам», Пища. По своему происхождению слово, однако, означало просто «бытие» или «субстанция».

² Не абстрактная умственная идея, но супраментальная Идея-Реальность, Сознание, Сила и Восторг Бытия, претворенного во всеобъемлющее и различающее знание всех истин и сил своего существования, несущая в своем самопознании волю к самопроявлению, силу всех своих возможностей и силу всех своих форм. Это сила, которая действует и исполняет, и одновременно знание всемогущее в своем действии.

есть божественный аналог низшего, подчиненного принципу разделения, интеллекта.

Ведические риши говорят о семи силах Чит как о Водах, которые изображаются в виде потоков, впадающих или вытекающих из общего моря Сознания в человеческом существе¹.

Они вечно и нераздельно сосуществуют во вселенной, обладая способностью поглощаться друг другом или проявляться снова. В действительности они погружены в физическую Природу и с необходимостью должны из нее развиваться. Они могут уйти в чистое беспредельное Бытие и вновь из него проявиться.

Свертывание и развертывание Одного во Многом и Многого в Одном, таким образом, представляет собой закон вечно повторяющихся космических циклов.

ВИДЕНИЕ БРАХМАНА

Упанишада учит нас тому, как узреть Брахмана во вселенной и в нашем собственном существовании.

Мы должны научиться воспринимать Брахмана всесторонне — как Неподвижного и как Движущегося. Мы должны увидеть Его в вечном и неизменном Духе и во всех изменчивых проявлениях вселенной и мира относительности.

Мы должны воспринимать все вещи в Пространстве и Времени, дальнее и ближнее, незапамятное Прошлое, непосредственное Настоящее, бесконечно далекое Будущее со всем, что в них есть, со всеми событиями, как Единого Брахмана.

Мы должны увидеть Брахмана как то, что превосходит, несет в себе и поддерживает каждую отдельную вещь, как и вселенную в целом, находясь при этом за пределами Времени, Пространства и Причинности. Мы должны также увидеть Его как то, что живет во вселенной и всяком имеющемся в ней предмете и обладает ими.

Это есть трансцендентный, универсальный и индивидуальный Брахман, Господь, Несущий мир и Облекшийся в него Дух, являющийся объектом любого познания. Его реализация — это условие совершенства и путь к Бессмертию.

¹ *Hṛdya samudra*, Океан Сердца, РВ. IV.58.5.

2. Самореализация — реализация истинного «Я»

Стихи 6—7*

РЕАЛИЗАЦИЯ ИСТИННОГО «Я»

СУБЪЕКТИВНО Брахман есть Атман, «Я» или неизменное существование всего, что есть во вселенной. Все, что в нас меняется, — ум, жизнь, тело, характер, темперамент, поступки — не является нашим подлинным и неизменным «я», но лишь становлениями «Я» в движении (*jagatī*).

Следовательно, в Природе все существующие вещи, одушевленные или неодушевленные, представляют собой становления одного общего для всех «Я». Все различные создания есть одно неделимое существование. Эту истину должно постичь каждое существо. Когда индивид воплотит это единство в каждой части своего бытия, он станет совершенным, чистым, свободным от эго и двойственностей и вступит во владение всем божественным блаженством.

АТМАН

Атман, наше истинное «я», есть Брахман; это чистое неделимое Бытие, сияющее собственным сиянием, самососредоточенное в сознании, самососредоточенное в силе, само для себя источник восторга. Его существование — свет и блаженство. Оно находится вне времени, вне пространства, оно свободно.

*6. Но кто видит повсюду во всех существах «Я» и всех существ в «Я», тот уже не отвращается ни от чего.

7. Тот, в ком сущность «Я» стала всеми существами, которые есть Становления, ибо он обладает совершенным знанием, как тогда может он заблуждаться, как может он горевать, видя во всем единство?

ТРОЙСТВЕННЫЙ ПУРУША¹

Атман являет себя сознанию существа в трех состояниях, в зависимости от отношений между *puruṣa* и *prakṛti*, Душой и Природой. Вот три эти состояния: *акшара* (*akṣara*) — неподвижный или неизменный; *кшара* (*kṣara*) — движущийся или изменчивый; *пара* (*para*) или *уттама* (*uttama*) — Всевышний или Высочайший.

Кшара Пуруша — это «Я», которое отражает изменения и движения Природы, участвует в них, погружено в сознание движения и кажется в нем рождающимся и умирающим, увеличивающимся и уменьшающимся, развивающимся и меняющимся. Как Кшара, Атман наслаждается изменением, разделением и двойственностью; в тайне управляет своими изменениями, но кажется находящимся под их властью; наслаждается противоположностями удовольствия и боли, хорошего и плохого, выходя их жертвой; владеет и управляет действием Природы, которое будто бы его создало. Ведь «Я» неизменно и непременно является Ишварой, Господом.

Акшара Пуруша — это «Я», независимое от изменений и движений Природы, спокойное, чистое, бесстрастное, невозмутимое, созерцающее их без участия, возвышающееся над ними словно на некой вершине, не погружающееся в эти Воды. Это безмятежное «Я» есть небо, которое без движения, без изменений смотрит вниз на воды, никогда не ведающие покоя. Акшара — это сокровенная свобода Кшары.

Пара Пуруша или Пурушоттама — это «Я», несущее в себе и наслаждающееся одновременно покоем и движением, но не обусловленное и не ограниченное ни тем, ни другим. Это Бог, Брахман, Все, Неопределимое и Непознаваемое.

Именно это высшее «Я» должно быть реализовано как в неподвижности, так и в изменчивости.

¹ Гита XV.16, 17.

ПУРУША В ПРАКРИТИ¹

Атман, «Я», по-разному представляет себя в семеричном движении Природы в соответствии с преобладающим в сознании данного существа принципом сознания.

В физическом сознании Атман становится материальным существом, Аннамайя Пурушей (*annamaya puruṣa*).

В витальном или нервном сознании Атман становится витальным или динамическим существом, Пранамайя Пурушей (*prāṇamaya puruṣa*).

В ментальном сознании Атман становится ментальным существом, Маномайя Пурушей (*manomaya puruṣa*). В супраинтеллектуальном сознании, где доминирует Истина или выступающая как причина Идея (называемая в Ведах *satyam ṛtam brhat* — «Истина, Порядок, Беспредельность»), Атман становится идеальным существом или великой Душой, Виджнямайя Пурушей (*vijñānamaya puruṣa*) или Махат Атманом (*mahat ātman*)².

В сознании, присущем универсальному Блаженству, Атман становится всеблаженным существом или всенаслаждающейся и всесозидающей Душой, Анандамайя Пурушей (*ānandamaya puruṣa*).

В сознании, присущем беспредельному божественному самознанию, которое также является всеисполняющей Волей (Чит-Тапас), Атман — это всезнающая Душа, источник и Владыка вселенной, Чайтанья Пуруша (*caitanya puruṣa*).

В сознании, присущем состоянию чистого божественного существования, Атман — это Сат Пуруша (*sat puruṣa*), чистое божественное «Я».

Человек, являясь в своем истинном «Я» единым с пребывающим во всех формах Господом, может жить в мире в любом из этих состояний «Я» и испытывать его переживания. Он может быть всем, чем захочет, — от материального до всеблаженного существа. Через состояние Анандамайи он может вступить в состояния Чайтанья и Сат Пуруши.

¹ Тайттирия Упанишада II.1—6.

² Махат Атман или Необъятное «Я» часто упоминается в Упанишадах. Оно также называется *bhūmā*, Великое.

САТ-ЧИТ-АНАНДА

Сат-Чит-Ананда — проявление высшего Пуруши; его природа, которой свойственны беспредельное бытие, сознание, сила и блаженство, — это высшая Природа, Пара Пракрити (*parā prakṛti*). Ум, жизнь и тело — это низшая природа, Апара Пракрити (*aparā prakṛti*).

Состояние Сат-Чит-Ананды — это высшая полусфера универсального существования, *парардха* (*parārdha*), природой которого является Бессмертие, *амритам* (*amṛtam*). Состояние смертного существования в Материи есть низшая половина, *анарардха* (*aparārdha*), природа которой — смерть, *мритью* (*mṛtyu*).

Ум и жизнь в теле принадлежат состоянию Смерти, потому что из-за Неведения они не могут реализовать Сат-Чит-Ананду. Реализуя же Сат-Чит-Ананду в совершенстве, они преобразуются: Ум обретает природу Истины, *виджняна*, Жизнь — природу Силы-сознания, *чайтанья* (*caitanya*), Тело — природу *сам* (*sat*), то есть чистой сущности.

Когда это не может быть совершенно осуществлено в теле, душа реализует свое истинное состояние в других формах существования или мирах — мирах, «залитых солнцем», и состояниях блаженства, возвращаясь в материальное существование для того, чтобы завершить свою эволюцию в теле. Развитие на пути к совершенной реализации в теле является целью человеческой эволюции.

Душа может также удалиться на неопределенный период в чистое состояние Сат-Чит-Ананды.

Реализация «Я» как Сат-Чит-Ананды — цель человеческого существования.

УСЛОВИЕ САМОРЕАЛИЗАЦИИ¹

Сат-Чит-Ананда — всегда чистое состояние Атмана; он может либо оставаться в самом себе, как бы отдельно от вселенной, либо обращаться к ней лицом, заключать ее в объятия и обладать ею как Владыка.

¹ Под этим и предшествующим заголовками мною собраны важнейшие идеи Упанишад о Душе, которые хотя прямо не выражены в нашем тексте и не упоминаются в нем, являются, однако, совершенно необходимыми для понимания во всей полноте философии этих священных книг и связи между развивающимися в Ише мыслями.

В сущности, он одновременно делает и то, и другое (*стих 8*).

Господь пронизывает вселенную как Вират Пуруша, Космическая Душа (*paribhūh* из *стиха 8*, Единое, которое становится всем); Он вступает в каждый предмет в движении: для Знания — как Брахман, поддерживающий индивидуальное сознание и индивидуальную форму, для Неведения — как индивидуализированное и ограниченное существо. В живом создании он проявляется как Дживатман или индивидуальное «я».

С позиции нашего низшего состояния в царстве смерти и ограниченности Атман — это Сат-Чит-Ананда, супраментальное сознание, отражающееся, однако, в уме. Если ум чист, ясен и безмятежен, отражение верное; если же он загрязнен, беспокоен и затемнен, отражение получается искаженным и подчиненным извращающему влиянию Неведения.

В соответствии с состоянием отражающего ума мы можем получить либо чистоту самопознания, либо затемнение, искажение знания в двойственностях истины и заблуждения; чистую активность свободной от эгоизма Воли либо затемнение и отклонение Воли в двойственностях правильного и неправильного поступка, греха и добродетели; чистое состояние и кристальную игру блаженства или затемнение и извращение его в двойственностях правомерного и неправомерного удовольствия, наслаждения и боли, радости и горя.

Это искажение создается ментальным чувством эго из-за разделения и ограничения «Я». Ограничение происходит в силу того, что Кшара Пуруша отождествляет себя с изменчивыми формациями Природы в отдельном теле, индивидуальной жизни и эгоистическом уме, устраняя ощущение единства со всем существованием и всеми существами.

Отсутствие этого ощущения — привычка восприятия, укоренившаяся в результате нашей прошлой эволюции в движении, а отнюдь не непреложный закон человеческого сознания. Ее ослабление и в конце концов полное исчезновение — необходимое условие самореализации. Мудрость, совершенство и блаженство начинаются с видения Единого.

СТАДИИ РЕАЛИЗАЦИИ «Я» ВИДЕНИЕ ВСЕОБЩНОСТИ

Первое движение самореализации — ощущение единства с другими существами во вселенной. Его начальная, незрелая форма состоит в попытке понимания и сочувствия другим, в настроениях все нарастающей любви, сострадания и братства с другими, в побуждении работать на благо других.

Единство, таким образом воплощенное, есть плюралистическое единение, сплачивание сходных единиц, результатом которого бывает скорее коллективизм или солидарность, нежели настоящее единство. Сознание продолжает видеть Множество как реальные отдельные существования; Единство есть всего лишь их сумма.

Подлинное знание начинается с восприятия сущностного единства — одна Материя, одна Жизнь, один Ум, одна Душа, играющая во многих формах.

Когда эта Душа мира осознается как Сат-Чит-Ананда, тогда знание достигает совершенства. Ибо мы видим Материю лишь как игру Жизни, Жизнь — как игру Ума, воплощающего свою энергию в субстанции, Ум — как игру Истины или каузальной Идеи, которая представляет истину в многообразии ее пребывания во всех возможных ментальных формах, Истину — как игру Сат-Чит-Ананды, Сат-Чит-Ананду — как самопроявление высшего Непознаваемого, Пара-Брахмана или Пара-Пуруши.

Душа во всяком теле воспринимается нами как это единое «Я» или Сат-Чит-Ананда, умножающее себя в индивидуальных сознаниях. Мы также видим, что все умы, жизни, тела — это активные формации одного и того же существования в развернутом бытии «Я».

Это то видение всех существ в «Я» и «Я» во всех существах, которое является основанием совершенной внутренней свободы, совершенной радости и безмятежности.

Ибо благодаря этому видению, по мере того как растет его интенсивность и полнота, из индивидуальной ментальности совершенно исчезает *jugupsā*, то есть все отвращение, неприятие, нелюбовь, страх, ненависть и другие извращения чувств, происходящие от разделения и противопоставления своей личности другим существам или реалиям,

которые нас окружают. В душе устанавливается совершенное равновесие и беспристрастие¹.

ВИДЕНИЕ «Я» В ЕГО СТАНОВЛЕНИЯХ

Самого по себе видения недостаточно; человек должен стать тем, что он внутренне видит. Вся внутренняя жизнь должна измениться, чтобы то, что понимает интеллект и воспринимает внутреннее видение, нашло свое совершенное выражение во всех частях человеческого существа.

В индивидуальной душе, охватывающей все сущее благодаря видению единства (*ekatvam anupaśyataḥ* — «видящий во всем единство»), организующей свои мысли, эмоции и ощущения согласно совершенному знанию верного отношения между вещами, которое приходит с реализацией Истины (*vijānataḥ*, «обладающий совершенным знанием»), в этой душе должен быть повторен божественный акт сознания, которым единое извечно самосущее Бытие проявляет в себе множественность мира (*sarvāṇi bhūtāṇi ātmaiva abhūt*, «Самосущее стало всем сущим, пребывающим в становлении»).

Иными словами, человеческий или эгоистический взгляд видит в мире неисчислимое количество отдельных созданий, каждое из которых отлично от других и существует само по себе, каждое старается извлечь для себя из других и мира в целом максимальную выгоду, в то время как божественный взгляд, — взгляд, которым Бог видит мир, есть созерцание самого Себя как единого Существа, живущего неисчислимыми существованиями, которые есть Он сам, поддерживающего все, беспристрастно всему помогающего, продвигающегося в условиях, что были заданы изначально, со времен предвечных, к божественному осуществлению, к великой, все возрастающей гармонии Становления с его высшим достижением — Сат-Чит-Анандой, или Бессмертием. Таков взгляд «Я» как Господа, пронизывающего все движение.

¹ Это состояние (equality) описывается в «Гите» как *samatva*. *Jugupsā* — это чувство отвращения, вызванное дисгармонией между собственным ограниченным эго и тем, что исходит из внешней среды и отторгается в виде огорчения, страха, ненависти, беспокойства, страдания. Оно выступает как противоположность влечения — источника желания и привязанности. *Samatva* возникает при исчезновении отвращения и влечения.

Индивидуальная душа должна превратить человеческий или эгоистический взгляд в божественный, высший и универсальный, и постоянно жить в состоянии этой высочайшей духовной реализации.

Следовательно, необходимо обрести знание трансцендентного «Я», единственно сущего единства, решив уравнение *so 'ham* — «Я есть Он», и в этом знании расширить свое сознательное существование так, чтобы оно охватило всю Множественность.

В этом состоит двойной или синтезирующий идеал Иша Упанишад — объять одновременно Видью и Авидью, Единое и Множество; существовать в мире, но превратить условия смерти в условия Бессмертия; обладать свободой и покоем Нерождения одновременно с даруемой Рождением активностью (*стихи 9—14*).

Все части низшего существа должны принять эту реализацию, интеллектуального восприятия недостаточно. Сердце должно принять универсальную любовь и восторг, чувственный ум — ощущение «я» и Бога во всем, жизнь — все цели и энергии мира как часть собственного бытия.

АКТИВНОЕ БЛАЖЕНСТВО

Эта реализация состоит в совершенной полноте Блаженства, включающего в себя действие, но исключающего страдание и самообман.

Самообман (*moha*) невозможен, ибо душа, обретя восприятие Непознаваемого за всем существующим, более не привязана к Становлению и не приписывает абсолютной ценности ни одной конкретной вещи в мире, что бывает, когда объект видится в качестве самоцели, как желанный сам по себе. Все доставляет радость, все обладает ценностью в качестве проявления «Я» и ради проявленного в нем «Я», но ничто — в своем собственном качестве и ради него самого¹. Желание и иллюзия исчезли; иллюзия вытеснена знанием, желание — Блаженством универсального обладания.

Печаль невозможна, ибо во всем видится Сат-Чит-Ананда, а значит, беспредельное космическое существование, беспредельная воля, беспредельное блаженство. Даже боль и печаль видятся как искаженная Ананда, и эта Ананда, которая здесь ими сокрыта и к которой они

¹ Брихадараньяка Упанишада.

подготавливают низшее существование (поскольку все страдание в эволюции — это подготовка к силе и блаженству) уже обречена, познана и с наслаждением вкушается душой, достигшей освобождения и совершенства. Ибо эта душа владеет вечной Реальностью, а боль и печаль — это порождаемые ею видимости.

Следовательно, возможно, реализовав единство Бога и мира (*īś* и *jagat*) в совершенном познании Брахмана, отбросить желание и иллюзию через восхождение к чистому «Я» и Нестановлению и тем не менее всячески и с помощью всего проявленного наслаждаться Богом во вселенной благодаря свободному, озаренному отождествлению себя с Сат-Чит-Анандой во всех существах.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Во втором движении, таким образом, разъясняется первый стих Упанишады. Первая строфа, утверждающая, что все души есть единый Господь, пребывающий в каждом объекте вселенной, и что каждый объект во вселенной — это вселенная, которая движется во всеобщем движении, истолкована через представление о совершеннейшем единстве Брахмана, трансцендентного и универсального даже в индивидуальном, Единого во Множестве, Многого в Едином, Постоянного и Движущегося, превосходящего и примиряющего все противоположности. Вторая строфа, устанавливающая в качестве правила божественной жизни всестороннее отречение от желания как необходимое условие всестороннего наслаждения духа, была истолкована с помощью состояния самореализации, реализации свободного и трансцендентного «Я» как собственного истинного бытия этого «Я» — как Сат-Чит-Ананды, вселенной же — через видение в ней Становления Сат-Чит-Ананды и обладание ею в условиях подлинного Знания, приходящего на смену Неведению — источнику всякого влечения и отвращения, самообмана и печали.

ДВИЖЕНИЕ ТРЕТЬЕ

1. Господь

Стих 8*

«ОН»

В ТРЕТЬЕМ движении Упанишада возобновляет оправдание действия, уже высказанное в общем виде во второй строфе, и более определенно основывает его на концепции Брахмана или «Я» как Господа — Иш (*iś*), Ишвара (*iśvara*), Пара Пуруша (*para puruṣa*), Са (*saḥ*) (Он), благодаря которому появляется личность и который, согласно установленному Им закону действия, управляет ритмом Движения и ходом миров, задумывая и воплощая их в своем собственном самобытии вековечного Времени.

Неверно полагать, что Упанишады учат, будто истинное существование имеет лишь безличный и пассивный Брахман, безличный Бог, не обладающий ни силами, ни атрибутами. Они, скорее, провозглашают некое Непознаваемое, являющее себя нам в двух аспектах — Личном и Безличном. Когда они предпочитают говорить об этом Непознаваемом предельно общим и всеобъемлющим образом, они прибегают к среднему роду, именуя его *tat*, То; однако этот средний род не исключает аспект универсальной и трансцендентной Личности, которая действует и управляет миром (см. Кена Упанишада III). Все же, если есть намерение выделить это последнее представление, чаще в них используется мужской род, *saḥ*, «Он», или же употребляются термины Дэва, Бог или Божественный, или Пуруша, сознательная Душа, исполняющей Силой которого является Шакти — Пракрити или Майя.

Объявив Брахмана единственной реальностью, проявляющей себя во многих аспектах и формах, представив этого Брахмана в субъектив-

*8. Это Он простерся за пределы — То сияющее, бестелесное, беспорочное, лишённое жил, чистое, неуязвимое для зла. Провидец, Мыслитель, Единый, вездесущий, самосущий, распределил совершенно вещи, согласно их природе, с времен предвечных.

ном плане как «Я», как единое Бытие, Становлениями которого являются все существа, как то, что мы должны реализовать в самих себе, во всем мире и за его пределами, Иша Упанишада теперь переходит к утверждению, скорее объективного характера, говоря о том же Брахмане как о Господе, Пуруше, который одновременно несет в себе и пронизывает собой вселенную.

Это Он простерся за пределы. Этот Брахман, это «Я» тождественно Господу, Ише, чьим именем открывается Упанишада, Пребывающему во всех формах, а также, как мы увидим далее, тождественно универсальному Пуруше из *стиха 16*: «Пуруша — повсюду. Он — это я». Это Он становится всеми вещами и существами — сознательная Сущность, единственный Суший и Самосуший, который является Владыкой всего, чем Он становится, и Наслаждающимся им. Далее Упанишада показывает природу, характер и общий закон того становления Бога, которое мы именуем миром. Ведь именно на этом представлении основана ведическая идея двух полюсов смерти и бессмертия, из него вытекает причина существования Авидьи, Неведения, и оправдание деятельности в мире.

ПЕРЕХОДНАЯ МЫСЛЬ БОЖЕСТВЕННАЯ ЛИЧНОСТЬ

Не следует смешивать ведантистское представление о Боге, о «Нем», Дэве или Ишваре, с обычными понятиями, связанными с пониманием того, что есть Личный Бог. Личность, как правило, отождествляется с индивидуальностью, а общераспространенное представление о Личном Боге рисует Его в виде огромного индивида, сходного с человеком по характеру, но все же иного — громаднее, масштабнее и наделенного абсолютным могуществом. Веданта признает, что Брахман может воплощаться в человеке и для человека, но отказывается считать это подлинной природой Ишвары.

Бог — это Сат-Чит-Ананда. Он проявляет себя как беспредельное существование, сущностная черта которого состоит в сознании, в свою очередь обладающем в качестве сущностной черты блаженством, восторгом собственного бытия. Восторг, познавая себя в многообразии, как бы стремясь к собственному многообразию, претворяется во вселенную. Это, однако, абстрактные термины, а абстрактные идеи сами

по себе не могут производить конкретных реалий. Они являются безличными состояниями, а безличные состояния сами по себе не могут дать начало личной деятельности.

Это станет еще яснее, если мы рассмотрим проявление Сат-Чит-Ананды. В этом проявлении Восторг претворяет себя в Любовь; Сознание претворяет себя двояко — как идееобразующее Знание и исполняющая Сила; Существование претворяет себя в Бытие, то есть в Личность и Субстанцию. Однако Любовь не обладает завершенностью без Любящего и объекта Любви, Знание — без Познающего и объекта Знания, Сила — без Деятеля и Действия, Субстанция — без Личности, одушевляющей и организующей ее.

Дело в том, что исходные начала в реальности не вполне есть безличные абстракции. В восторге Брахмана есть Тот, кто испытывает восторг, в сознании Брахмана — Сознющий, в существовании Брахмана — Сущий; однако Брахман сам объект Своего восторга и сознания, условие и субстанция своего существования. В божественном Бытии Знание, Познающий и Познаваемое и, соответственно, также Восторг, Наслаждающийся и Объект наслаждения суть одно.

Самосознание и Самовосторг Брахмана обладает Силой сознания — его Пракрити или Майей, наделенной двумя модусами — концентрирующим при самопоглощении и рассеивающим при саморазвертывании. Концентрирующий модус присущ чистому и безмолвному Брахману, рассеивающий — активному Брахману. Именно это рассеивание Самосущего в условиях и субстанции Его собственного существования мы и называем миром, становлением или неиссякающим движением (*bhuvanam, jagat*). Тот кто становится — это Брахман, и то, чем Он становится, — это тоже Брахман. Объект любви — это «я» Любящего; действие — самоформирование Деятеля; Вселенная — тело Господа и осуществляемый Им процесс.

Поэтому когда мы рассматриваем абстрактный и безличный аспект беспредельного существования, мы говорим «То»; когда мы рассматриваем самосознающего и наслаждающегося собой Сущего, мы говорим «Он». Ни то, ни другое представление не является исчерпывающим. Сам по себе Брахман — это Непознаваемое, которое находится за пределами всех представлений о Личном и Безличном. Мы можем называть его «То», чтобы показать, что в нашем суждении мы воздерживаемся от любых терминов и определений. При условии, что мы будем иметь в виду столь же жестко-последовательное их исключение, его

равным образом можно называть и «Он». Тат и Сат всегда одно и то же, это ускользящее от определений Единое.

Во вселенной существует постоянная связь между Единством и Многообразием. Она выражена в существовании универсальной Личности и множества Лиц, а также в существовании Единого и Многих, причем среди самих Многих возможно бесконечное разнообразие связей. Эти связи предопределяются игрой божественного существования, Господом, вступающим в свои проявленные обители. Сначала они существуют как сознательные связи между индивидуальными душами; затем они возвышаются, становясь средством вступления в сознательную связь с Единым. Это вступление в многообразные связи с Единым как раз и является целью и функцией Религии. Эта сущностная необходимость оправдывает существование всех религий; все они различными способами выражают одну Истину и движутся разными путями к одной цели.

Божественная Личность открывает Себя индивидуальной душе в разных формах и под разными именами. С одной стороны, эти формы и имена порождаются человеческим сознанием; с другой стороны, они являются вечными символами, открываемыми Божественной Личностью, которая таким образом конкретизирует Себя в умственной форме для множественного сознания, помогая ему вернуться к собственному Единству¹.

ОН, ПРОСТЕРШИЙСЯ ЗА ПРЕДЕЛЫ

Это Он простер Себя в сознании относительности, и существующая в этом сознании совокупность конечных и переменных обстоятельств, зависящих от бесстрастной, неподвижной и вечной Беспредельности, есть то, что мы называем Вселенной. *Sa paryagāt*. В этой проекции, следовательно, имеется два аспекта: один — это чистая, беспредельная и лишённая отношений неизменность, другой — совокупность объектов в Пространстве и Времени, строящих свои отношения на основе причинности. Оба они являются различными

¹ Неверно полагать, что суть этой концепции разработана позднее в философском индуизме. Представление о многих именах и формах Единого является столь же древним, как Ригведа.

и взаимодополняющими выражениями одного и того же непознаваемого «Его».

Для обозначения беспредельной Неизменности Упанишада использует ряд прилагательных среднего рода — «сияющее, бестелесное, беспорочное, лишённое жил, чистое, неуязвимое для зла». Для обозначения того же Абсолюта как причины, опоры, управляющего начала всей совокупности предметов и каждого объекта в отдельности, как Пребывающего во всех них в целом и в каждом из них в отдельности (*jagatyām jagat*) употреблено четыре эпитета мужского рода — «Провидец, Мыслитель, Единый, что становится везде и всюду, Самосуший» или «Самостановящийся».

Неизменность — это неподвижное и скрытое основание игры и движения, которое ровно и бесстрастно простерто во всех объектах, это *samat brahma*¹, дарящий свою поддержку всему, ничему не оказывая предпочтения и ни во что действительно не вовлекаясь. Безмятежный и свободный в Своей вечной неизменности, Господь проецирует Себя в игру и движение, становясь в Своем собственном существовании всем, что зрит пребывающий в Нем Провидец, и всем, что мыслит пребывающий в Нем Мыслитель. *Kavir manīṣī paribhūḥ svayambhūḥ*.

ЧИСТОЕ НЕИЗМЕННОЕ

Чистая неизменность Господа является «сияющей». Это сияние света чистого сосредоточенного Самосознания, не нарушаемого преломлением, не разбивающегося на цвета и формы. Это чистое самосушее знание Пуруши, сознательного Духа, при том что его Мощь, его исполняющая Сила пассивна и свернута.

Этот Дух «бестелесен» — не имеет формы, неделим и не имеет видимости деления. Это единый Пуруша, равно пребывающий во всех предметах, свободный от пространственно-временного дробления, — чистый сознающий себя Абсолют.

Он беспорочен, иными словами, не имеет изъянов и недостатков. Его не коснулось, на него не повлияло то, что подвержено изменению. Он выступает как опора столкновений между изменчивыми вещами, опора их игры в «больше и меньше», в увеличение и уменьшение,

¹ «Беспристрастный Брахман» Гиты.

в удары и взаимопроникновения. Сам же он бездеятелен, *acalaḥ sanātanaḥ*¹, «неподвижен, вечен».

В нем нет «жил». Причина отсутствия у него пороков или признаков несовершенства в том, что он направляет Силу вовне, не распределяет Энергию по множеству каналов, ничего не теряет и не приобретает в различных местах, не восполняет потери, не ищет с помощью любви или насилия пропитания или чего-то, что ей недостает. У него отсутствуют нервные силы; из него не изливаются энергии пранического динамизма, Жизни, Матаришвана.

Он чист, непроницаем для зла. То, что мы называем грехом или злом, — это всего лишь избыток или недостаток, неверное расположение, дисгармоничное действие и реакция. В силу беспристрастности, в силу пассивности, которая сохраняется даже при том, что он поддерживает всякое действие, сознательный Дух сохраняет свою вечную свободу и вечную чистоту. Он не видоизменяется; как Сакши, свидетель, он наблюдает за всеми изменениями, производимыми Пракрити, но не вкушает их, не обременен ими, на него не накладывается их отпечаток. *Na lipyate*².

ВЕЧНО СВОБОДНАЯ ДУША

Как соотносятся активный Брахман и человеческая душа с этой чистой Пассивностью? Они тоже суть То. Действие изменяет лишь характер различных форм, но не природу «Я». «Я» всегда чисто, блаженно, совершенно — независимо от того, пассивно оно или участвует в действии.

«Я» объемлет все вещи, но оно превышает их все. Оно всегда превосходит то, во что углубляется ум, то, что в данный момент времени и точке пространства он принимает за собственный образ. Безграничное целое всегда совершенно. Совокупность всех объектов являет полную гармонию без малейшего изъяна или ущерба. Мнение о части как о целом, иначе говоря, Неведение, есть искаженное отражение, порождающее сознание ограниченности, неполноты и разлада. Мы увидим, что у Неведения есть своя роль в игре Брахмана, но само по себе оно сначала кажется только прародителем зла.

¹ Гита II.24. ² «Не привязывается».

Неведение — это занавес, который отделяет ум, тело и жизнь от их источника и реальности, Сат-Чит-Ананды. Затемненный таким образом ум ощущает себя подверженным злу, которое создается Неведением. Но Активный Брахман всегда остается Сат-Чит-Анандой, используя для своего самостановления формы ума, тела и жизни. Все, что ими испытывается, Он, следовательно, видит через Сат-Чит-Ананду. Зло не может в Него проникнуть, ибо Он всегда един и всюду видит Единство. Он вне власти Неведения, которое Он использует как далеко не главный элемент в своем замысле.

Человеческая душа — едина с Господом, она также является во всей полноте Сат-Чит-Анандой, использующей Неведение как второстепенный элемент своего бытия. Однако она спроецировала свои представления в этот второстепенный элемент и утвердила в нем, в ограниченном уме, свой центр видения, свой взгляд. Она отождествила себя с неполными и проистекающими из нее чувствами недостаточности, разлада, желаниями, страданиями. Все это смешение не коснулось находящегося в глубине Истинного Человека, но коснулось Человека внешнего, Человека, который предстает в мире. Чтобы вновь обрести свободу, душа должна восстановить свою полноту; она должна отождествить себя с тем божественным, который пребывает внутри всего, со своим истинным и полным «я». Тогда она сможет, подобно Господу, направлять действие Пракрити, не впадая в ложное отождествление с результатами своих поступков. Именно на этой идее Упанишада основывает свое утверждение: «Не привязывается деяние к человеку».

Ради этой цели она должна заново обрести безмолвного Брахмана внутри. Господь всегда сохраняет власть над двойным способом Своего существования и направляет процессы вселенной, пронизывая ее, но оставаясь не затронутым и не ограниченным своими творениями. Зрение человеческой души, попавшейся в ловушку ума, затемнено стремительным потоком творений Пракрити, она воображает себя частью этого потока, влекомой его течениями и кружащейся в его водоворотях. В своем существовании ей следует вернуться к безмолвному Пуруше, даже если она при этом участвует в собственном становлении в движении Пракрити. Тогда она станет не только свидетелем и опорой, подобно безмолвному Пуруше, но и Господином, свободно наслаждающимся Пракрити и ее творениями. Абсолютное спокойствие и пассивность, чистота и беспристрастие внутри в сочетании

со свободной, неистощимой активностью вовне — такова природа Брахмана, проявленная в наблюдаемой нами вселенной.

Таким образом, дальнейшие возражения относительно деятельности снимаются. Напротив, деятельность оказывается обоснованной участием в ней Господа и тем, что душа отождествляет себя с Ним в Его двойном аспекте пассивности и активности. Безмятежность Души, активность энергии — вот гармония божественного ритма в человеке.

ЗАКОН ВЕЩЕЙ

Совокупность объектов (*arthān*) — это становление Господа в проекции Его собственного бытия. Его принцип двойственен. Есть сознание; есть Бытие. Сознание через энергию (*tapas*) производит из самобытия Идею самого себя (*vijñāna*), а также форму и действие, с непогрешимой точностью соответствующие Идее. Таково изначальное индийское представление о творении, самосозидании или проекции в формы (*sr̥ṣṭi, prasava*). Используя свое самосознание, бытие развивает собственные неисчислимые формы в процессе расширения присущей форме Идеи. Таково изначальное индийское представление об эволюции, выраженное в некоторых философских учениях вроде Санкхьи (*pariṇāma, vikāra, vivarta*). Речь идет об одном и том же явлении, по-разному сформулированном.

По мнению одних мыслителей, мир — это чисто субъективная эволюция (*vivarta*) и не обладает реальностью объективных фактов; по мнению других, это объективный факт, реальное видоизменение (*pariṇāma*), но такое, которое не меняет существа Бытия. Обе точки зрения ссылаются в качестве авторитета на Упанишады, а их противостояние, по сути дела, объясняется разделением того, что виделось, как мы можем заметить в данном отрывке, древней Веданте в качестве единого.

Брахман как в Своем чистом самобытии, так и в разнообразном самостановлении остается сам и субъектом, и объектом. Он — объект Своего самосознания, Он — Знающий Свое самобытие. Два этих аспекта неразделимы, даже если кажется, что они исчезают друг в друге и затем снова друг из друга возникают. Вся видимость чистой субъективности держится на объекте, подразумеваемом в самом факте

субъективности; вся видимость чистой объективности держится на субъекте, подразумеваемом в самом факте объективности.

Все объективное существование — это Самосуший, Самостановящийся, *сваямбху* (*svayambhū*), проходящий через становление силой наличествующей в нем Идеи. Идея в себе есть Факт, которым она становится. Ибо *svayambhū* видит или воспринимает Себя в сути Факта как *кави* (*kavi*), осмысливает Себя через эволюцию его возможностей как *маниши* (*manīṣī*), становится Своей формой в разворачивающемся во Времени и Пространстве движении как *парибху* (*paribhū*). Три этих действия суть одно, представляясь следующими друг за другом Сознанию, которое живет в условиях времени, пространства и относительности.

Из этого следует, что всякий предмет несет в себе закон собственного бытия вечно, *śāśvatībhyaḥ samābhyaḥ*, с изначальных времен, в бесконечном Времени. Все отношения в совокупности предметов установлены таким образом Пребывающим в них, Самосушим, Самостановящимся и остаются в их природе благодаря вездесущности Единого, Господа, благодаря Его видению Себя, которое есть их неотъемлемая субъективная Истина, благодаря Его самостановлению, которое на фоне неисчислимых возможностей представляет собой Закон их неизбежной эволюции в объективном Факте. Следовательно, все предметы предопределены Им совершенно, *yāthātathyataḥ*, какими они должны быть согласно их природе. В едином целом царит неизменная гармония, господствующая над явленными разногласиями индивидуальных форм. Разногласие было бы реальным и происходило бы в вечном хаосе, если бы существовала лишь масса отдельных форм и сил, если бы каждая форма и сила не несла в себе самосущего Единого, Господа, и не являлась бы этим Единым в действительности.

МИРОВОЙ ПРОЦЕСС

Господь предстает перед нами в относительном представлении мирового процесса сначала как Кави, Мудрый, Провидец. Кави видит Истину в ней самой, истину в ее становлении, в ее сути, возможностях, действительности. Он вмещает все это в Идее, Виджняне, именуемой Истиной и Законом, *сатьям ритам* (*satyam ṛtam*). Он вмещает это тотально, не дробя на части; Закон и Истина вещей есть *брухат* (*brhat*), «Широта». Если рассматривать его изолированно, царство Виджняны

может показаться царством предопределенности, концентрации, вынужденного семенного состояния. Но предопределение лежит в вечном Времени, а не в прошедшем; Судьба не принуждает Душу, а принуждается ею, определяя, скорее, действие и результат, заложенные как в расширении движения, так и в концентрации Идеи. Таким образом, истина Души состоит в свободе и господстве, а не в подчинении и зависимости. Пуруша повелевает Пракрити, Пракрити не может принудить Пурушу. *Na karma lipyate nare*¹.

Маниши действует в сфере возможностей. Он обладает свободой Беспредельности, которая у него становится подоплекой определения того, что имеет пределы. Всякое действие в мире выглядит, таким образом, как порождение сталкивающихся или согласующихся между собой различных возможностей. Ни одно из них, однако, не предопределяется иначе, чем скрытым созвучием с Законом того, что подлежит становлению. Кави присутствует в Маниши, поддерживая его в трудах. Взятое само по себе, царство Маниши представится состоянием пластичности, свободной воли, взаимодействия сил, однако это свобода воли в мысли, которая соединяется с судьбой вещей.

Ибо деятельность Маниши должна иметь своим результатом становление Парибху. Парибху, именуемый также Вират, простирается до бесконечности, образуя царство возможностей. Он осуществляет то, что заложено в Истине, что творится через возможности, которые отражает ум, что представляется нам объективно свершившимся фактом. Взятое в отдельности, царство Вирата покажется миром Закона и Предопределения, под властью которого находится все, что развивается в этом царстве, — железной цепью Кармы, правилом механической необходимости, деспотизмом недоступного пониманию Закона.

Однако становление Вирата — это всегда становление самосущего Господа — *paribhūḥ svayambhūḥ*. Поэтому для реализации истины этого становления мы должны обратиться вспять и вновь обратить свой взгляд на то, что стоит за ним, — мы должны обратиться к полноте истины свободного и беспредельного Сат-Чит-Ананды.

Такова истина мира, если посмотреть на нее сверху и с позиции Единства. Это божественная точка зрения, но мы должны учитывать точку зрения человека, который начинает восхождение снизу, продвигается от Неведения и видит эти начала не совокупно,

¹ «Деяние не связывает человека».

а последовательно, как отдельные состояния сознания. Человечество — это то, что в своем опыте возвращается к Сат-Чит-Ананде, и оно должно начать свой путь снизу, из Авидьи, когда его ум пребывает в материи, когда Мыслитель поработен и постепенно освобождается из плена объективной реальности. Этот поработенный Мыслитель — Человек, «Ману».

Он должен начать со смерти и разделения и прийти к единству и бессмертию. Он должен реализовать универсальное в индивидуальном, а Абсолютное — в относительном. Он — Брахман, все более осознающий себя в объективной множественности. Он — эго в космосе, отстаивающее свою Всеобщность и Трансцендентность.

2. Знание и Неведение

Стихи 9—11*

ВИДЬЯ И АВИДЬЯ

ВСЕ проявление разворачивается в двух условиях — Видьи и Авидьи, в сознании Единства и сознании Множественности. Они являются двумя аспектами Майи, формосозидающего замысла о себе Вечного.

Единство — это вечный и фундаментальный факт, без которого любая множественность была бы нереальной, немыслимой иллюзией. Поэтому сознание Единства именуется Видьей, Знанием. Множественность — это игра или многообразное самопроявление Единого, меняющего способы своего существования, приобретающего дробность видения самого себя, благодаря чему Единое оказывается во многих центрах сознания, вселяется во многие энергетические образования во всеобщем Движении. Множественность скрыто или явно пребывает в единстве. Без нее Единство было бы либо пустотой несуществования, либо бессильной, бесплодной ограниченностью состояния безразличного самопогружения и лишённого содержания покоя.

Однако сознание множественности, отделенное у многих от подлинного знания об их сущностном единстве — какова позиция изолированного эго, отождествляющего себя с отдельной формой и ограниченным действием, — есть состояние заблуждения и ложных представлений. Именно эту форму принимает у человека сознание множественности. Поэтому оно получило название Авидья, Неведение.

Брахман, Господь, един и всеблажен, но не ограничен Своим единством; всемогущий, Он может представить Себя из множества центров

* 9. В непроглядную тьму вступают те, кто идет вслед за Неведением, словно бы в еще большую тьму — те, кто посвящают себя одному лишь Знанию.

10. Иное, воистину говорят, то, к чему идут Знанием, иное — то, к чему идут Неведением; такое научение мы получили от Мудрых, которые явили То нашему разумению.

11. Кто знает То как единство обоих — Знания и Неведения, посредством Неведения превосходит пределы смерти, посредством Знания обретает Бессмертие.

во множестве форм, из которых и на которые изливаются многие потоки энергии, предстающие перед нами как действия или же игра сил. Когда Он выступает таким образом множественным, Он не связан Своей множественностью, вечно пребывая в Своем единстве среди всего бесчисленного разнообразия. Он есть Бог Видьи и Авидьи. Они есть две стороны Его замысла о Себе, сдвоенные силы Его Энергии (Чит-Шакти).

Брахман, который превосходит игру Своей Майи и одновременно пребывает в ней, *иш* (*īś*), ее свободный господин. Человек, пребывающий в этой игре, *аниш* (*anīś*), не господствует над нею, не свободен, подвластен Авидье. Однако сама эта подвластность — игра Неведения, нереальная в своей сущностной действительности (*paramārtha*), реальная лишь в практической связи (*vyavahāra*), в действиях, производимых божественной Энергией, Чит-Шакти. Чтобы вернуться к сущностной действительности своей свободы, человек должен восстановить ощущение Единства, сознание Брахмана, Господа, реализовать свое единство в Брахмане и с Господом. Восстановив свою свободу, реализовав единство со всеми существами как становлениями Одного Существа, которым всегда является он сам (*so 'ham asmi*, Он есть Я), человек обретает способность действовать в мире божественно, не зависеть более от Неведения, ибо делается свободным в Знании. Совершенство человека состоит, таким образом, в полноте проявления Божественного в индивидуальном через высшее согласие между Видьей и Авидьей. Множественность должна осознать свое единство, Единство должно заключить в объятия множественность.

КРАЙНИЕ ПУТИ

Цель Бога в мире не может быть осуществлена следованием только одной Видье или одной Авидье.

Те, кто полностью отдаются принципам множественности и разделения, уходя в сторону от единства, вступают в сплошную тьму Неведения. Ибо это направление ведет к нарастающей узости и ограниченности, к разрозненности накопленных знаний, ко все большей и большей зависимости от механической необходимости Праkritи и, наконец, к ее изолирующим и саморазрушительным силам. Отвратиться от продвижения к Единству — значит отвернуться от существования и света.

Те, кто полностью отдаются принципу неразделимого Единства и стремятся отвергнуть интегральную полноту Брахмана, также отвергают от себя знание и цельность и вступают во тьму как бы еще большую. Они впадают в некое особое состояние, считая его полнотой и ошибочно принимая выключение из сознания за трансценденцию сознания. Они ведают, что совершают, в то время как другие впадают в неведение в силу заблуждения. Верный путь Видьи — это познать все для того, чтобы превзойти все.

Эта высшая Ночь, хоть и является из двух более возвышенным состоянием, определяется, однако, как тьма еще большая, потому что выход из хаоса низшего состояния всегда возможен, в то время как высшее состояние есть идея Пустоты или Асат, привязанность к несуществованию «Я», и вернуться из него к реализации «Я» гораздо сложнее.

ПРИБРЕТЕНИЯ НА КАЖДОМ ИЗ ПУТЕЙ

Если следовать им не со столь полной отдачей, и путь Видьи, и путь Авидьи могут принести человеческой душе вполне законные приобретения, но ни тот, ни другой не даст полноты и совершенства цели, стоящей перед индивидом в проявлении.

Благодаря Видье можно обрести состояние безмолвного Брахмана или Акшара Пуруши, созерцающего вселенную без деятельного в ней участия, либо же Его состояние самопогруженности и пребывания Чит в Сат, из которого разворачивается вселенная и куда она возвращается. Обоим этим состояниям свойственны безмятежность, полнота, свобода от заблуждений и страданий мира.

Однако высшая цель человека не в том, чтобы реализовать себя как отдельного индивида в действии, равно как и не в Безмолвии, изолированном от движения, но в осуществлении себя в Уттама Пуруше, Господе, Том, кто простерся за пределы и несет в Себе в качестве принципов Своего бытия обоих — Кшару и Акшару. «Я» человека, Дживатман, находится в этом мире для реализации в индивидуальном начале, и для вселенной именно Дживатман является высшим «Я». Эго человека, созданное Авидьей, является необходимым механизмом для утверждения индивидуальности в универсальном, что представляет собой отправную точку на пути к этому высочайшему достижению.

Благодаря Авидье можно обрести своего рода полноту могущества, радости, мирского знания, широты бытия, что свойственно титанам или богам, Индре, Праджапати. Они приобретаются на пути саморазвития безусловным принятием множественности со всеми ее возможностями, постоянным обогащением индивидуального начала избытком материалов, которые предоставляет для этого вселенная. Но и это не является целью человека, ибо хотя таким образом можно превзойти пределы, положенные обычному человеку, им нельзя божественно превзойти вселенную, став Владыкой вселенной. Таким образом человек может превзойти заблуждения неведения, но не ограниченность Знания; может превзойти смерть тела, но не ограниченность бытия; может превзойти зависимость от горя, но не зависимость от радости; может превзойти низшую Пракрити, но не высшую. Чтобы обрести подлинную свободу и совершенное Бессмертие, ему придется вновь снизойти ко всему ранее отвергнутому и научиться правильно использовать смерть, горе и неведение.

Истинное знание воспринимает Брахмана в Его полноте, не оказывает горячего предпочтения тому или другому виду сознания и привязано к Видье не более, чем к Авидье. Это знание мудрецов древности, которые были *дхупа (dhīra)* — взор их мысли был пристальным, не отклонялся от полноты знания, реагируя на ту или иную вспышку света, и в результате их восприятие Брахмана было совершенным и полным, как полным и совершенным было и их учение, основанное на таком восприятии (*vicakṣire*). Именно это перешедшее от древних знание и излагается в Упанишаде.

ПОЛНЫЙ ПУТЬ

В своем проявлении Брахман объемлет и Видью, и Авидью, и поскольку обе они присутствуют в проявлении, то обе и являются необходимыми для его существования и выполнения его предназначения. Авидья существует потому, что Видья служит ей опорой и держит в своих объятиях; Видья зависит от Авидьи в том, что касается подготовки и продвижения души к великому Единству. Ни та, ни другая не может существовать в одиночестве; если уничтожить любую, обе перейдут в нечто, не являющееся ни одной из двух, в нечто немислимое и неопишемое, лежащее за гранью всякого проявления.

В самом худшем Неведении присутствует некая точка знания, образующая данную форму Неведения, и некая опора Единства, которая даже при самой крайней разделенности, ограниченности, темноте предохраняет его от прекращения существования, от растворения в пустоте. Судьба, предначертанная Неведению, не в том, чтобы быть изъятым из существования, но в том, что элементы его должны быть просвещены, объединены, а то, что они стремятся выразить, должно быть освобождено, осуществлено и в этом осуществлении преображено и видоизменено.

В самом великом единстве, на которое способно знание, неотъемлемо и скрыто содержится Множественность, которая в любой момент может начать активно действовать. Задача Видьи заключается не в том, чтобы уничтожить Авидью как вещь, которой никогда не следовало быть проявленной, но в том, чтобы постоянно привлекать ее к себе, все время ее поддерживая и помогая неуклонно освобождаться от того характера Неведения, от забвения изначального Единства, которому она обязана своим именем.

Авидья, исполнившая свое предназначение через все большее обращение к Видье, позволяет индивидуальному и универсальному стать тем, чем является в Себе Господь, сознательный в Своем проявлении, сознательный в Своем непроявлении, свободный в рождении, свободный в нерождении.

Человек — та точка, в которой вселенская множественность становится способной к такому сознательному повороту и осуществлению. Его собственное естественное осуществление происходит при следовании полным путем, когда Авидья предает себя Видье, Множественность — Единству, Эго — Единому во всем и за пределами всего, а Видья вбирает в себя Авидью, Единство осуществляет Множественность, Единый открыто проявляет Себя в индивидуе и вселенной.

СМЕРТНОСТЬ И БЕССМЕРТИЕ

СМЕРТНОСТЬ

Посредством Авидьи человек преодолевает власть смерти, а когда Видья принимает в себя Авидью, он вкушает бессмертие. Под смертью подразумевается состояние смертности, которое является подчиненностью процессу постоянного рождения и умирания по тому же

принципу, как ограниченное эго приковано к двойственностям радости и горя, добра и зла, истины и заблуждения, любви и ненависти, наслаждения и страдания.

Это состояние приходит с ограничением и самоотделением от Единого, который есть все, во всем и превосходит все, и с привязанностью к представлению о «я» как об обособленном образовании во Времени и Пространстве, состоящем из тела, жизни и ума, в силу чего «Я» исключает из своего поля зрения все, чем оно воистину является, оставляя лишь массу ограниченных способностями данной умственной, витальной и телесной оболочки переживаний, которые истекают из данного центра или вливаются в него. Оно организует эту массу впечатлений и переживаний вокруг умственного центра эго и, связывая их воедино через двойное действие памяти — пассивное в покое, активное в поступке, неустанно повторяет «Это и есть я».

В результате душа соотносит себя лишь с некой частью игры Праkriti или Чит-Шапти и, следовательно, с некой ограниченной по способностям силой сознания, которая вынуждена принять на себя удар всего, что душа считает не собою, а нападением чуждых сил; она защищает от них свое отдельное индивидуальное существо, стремясь предотвратить его растворение в Природе или господство над ним со стороны Природы. Она пытается утвердить в индивидуальной форме с помощью присущих ей средств свою врожденную природу Иша, Господа, для того чтобы обладать и наслаждаться миром.

Но возможности эго ограничены по определению. Оно принимает за себя форму, сотканную из движений Природы, которая в общем потоке вещей обнаруживает свою неустойчивость. Оно вынуждено образовывать ее в процессе движения — это рождение, оно должно уничтожать ее в процессе движения — это смерть. Оно может осмыслить лишь те впечатления, что не противоречат его собственной точке зрения, причем осмысление непременно будет несовершенным, подверженным заблуждению, ибо это не точка зрения всеобщего — Целого и включено в нее также не все. Его знание — частичное заблуждение, а об остальном оно даже не ведает.

Оно может принять и согласовать с собой лишь некоторое количество переживаний и впечатлений именно по той причине, что только их в силах усвоить. Они и составляют его радость, остальное же — огорчение или равнодушие.

Оно в состоянии привести в гармонию с силой своего тела, нервов и ума лишь некоторое количество импульсов, поступающих от иных сил. Это приносит ему удовольствие, остальное же или не воспринимается, или причиняет боль.

Смерть, таким образом, является постоянным отрицанием Целым ложного самоограничения эго индивидуальными рамками ума, тела и жизни.

Заблуждение является постоянным отрицанием Целым ложной достаточности ограниченного знания, которым владеет эго.

Страдание ума и тела является постоянным отрицанием Всеобщностью попыток эго свести универсальную Ананду к ложной, сосредоточенной только на себе структуре ограниченных и выборочных удовольствий.

Лишь через принятие единства Целого индивид может избежать этого постоянного и необходимого отрицания и перейти в иные пределы. Тогда индивидуальной душой овладеют Всебытие, Всеси́ла, Всесо́знание, Всеистина, Всеблаженство. Вместо смертности наступит бессмертие.

СМЕРТНОСТЬ И АВИДЬЯ

Однако путь к обретению бессмертия состоит не в саморастворении индивидуального образования в потоке Пракрити, равно как и не в его преждевременном растворении во Всеобщей Душе, которую выражает Пракрити. К тому, что осуществляет вселенную, человек движется через ее трансценденцию. Он должен подготовить свою индивидуальную душу и для трансценденции, и для осуществления.

Хотя Авидья — причина смертности, она одновременно является и путем, выводящим из состояния смертности. Ограниченность создана как раз для того, чтобы индивид мог утвердить себя в противовес потоку Пракрити, в конечном итоге преодолев ее, овладев ею и преобразив ее.

Следовательно, первейшая необходимость для человека состоит в том, чтобы беспрестанно расширять в границах эго свое бытие, знание, радость, могущество, чтобы прийти к осознанию чего-то, что таким образом все больше проявляет себя в нем, становится все более и более сильным, имея дело с противоположностями Пракрити, и все

более и более превращает условия, при которых индивид находится в неведении, испытывает страдание и слабость, в условия знания, радости и силы, делая даже смерть средством жить более полно.

Это саморасширение должно тогда пробудить восприятие чего-то большего, чем оно само, чего-то превосходящего личность в проявлении. Человек должен расширить свое представление о «я» до такой степени, чтобы видеть все в себе и себя во всем (*стих 6*). Он должен узреть, что это «Я», которое несет в себе все и присутствует во всем, есть Единый, есть универсальное, а не его личное эго. Ему он должен подчинить свое эго. Эго он должен проявить в своей природе и Им стать, Им он должен обладать и, сохраняя беспристрастие души, наслаждаться во всех его формах и движениях.

Он должен осознать, что это универсальное Единое есть нечто совершенно трансцендентное, единственное Бытие, а вселенная со всеми ее формами, движениями и эго — всего лишь становления этого Бытия (*стих 7*). Мир — это становление, которое непрестанно стремится выразить во Времени и Пространстве, в развитии ума, жизни и тела То, что находится за пределами всякого становления, за пределами Времени и Пространства, за пределами ума, жизни и тела.

Так Авидья становится едина с Видьей. Благодаря Авидье человек выходит за пределы смерти, страдания, неведения, слабости, которые были изначальными условиями его существования, первыми заявлениями о себе Единого в мире рождений, Его самоутверждением посреди ограниченной и разделенной Множественности. Даже будучи рожденным, благодаря Видье он вкушает Бессмертие.

БЕССМЕРТИЕ

Бессмертие не означает выживание «я» или эго после уничтожения тела. «Я» всегда продолжает жить после уничтожения тела, потому что оно извечно существовало до рождения тела. «Я» не рождается и не умирает. Сохранение жизни эго есть лишь первое условие, благодаря которому индивидуальная душа оказывается в состоянии продолжать и связывать воедино опыт, накопленный ею в Авидье, с тем чтобы с нарастающим самообладанием и искусством следовать процессу саморасширения, который находит свою кульминацию в Видье.

Под бессмертием понимается сознание, которое находится за пределами жизни и смерти, за пределами причинно-следственных цепей, за пределами всяких привязанностей и ограничений, свободное, блаженное, самосушее в сознательном бытии сознание Господа, верховного Пуруши, Сат-Чит-Ананды.

БЕССМЕРТИЕ И РОЖДЕНИЕ

На основании этой реализации человек может действовать во вселенной свободно.

Однако какая надобность душе рождаться дальше и предаваться деятельности, достигнув столь высокого состояния? Для нее самой — никакой, она делает это только для Бога и вселенной.

Бессмертие за пределами вселенной не является целью проявления, ибо «Я» обладает им вечно. Человек существует для того, чтобы через него «Я» вкусило бессмертие в рождении так же, как и в становлении.

Не является целью и индивидуальное спасение, ибо оно было бы лишь облагораживанием эго, но не его самореализацией через Господа, присутствующего во всем.

Реализовав собственное бессмертие, человек должен еще выполнить во вселенной работу Бога. Он должен помочь жизни, уму и телу, которыми обладают все существа, стать выражением Бессмертия, а не смертности.

Он может делать это в ходе становления в материальном теле, что обычно называется нами рождением, либо из какого-то состояния в другом мире, либо — возможно даже это — из запредельности. Но рождение в теле — это самая непосредственная, действенная и божественная форма помощи, которую освобожденный может оказать тем, кто остается пока прикованным к цепи рождений в самом низшем мире Неведения.

3. Рождение и нерождение

Стихи 12—14*

РОЖДЕНИЕ И НЕРОЖДЕНИЕ

ПРЕБЫВАЮЩЕЕ вне Природы «Я» не участвует в становлении; оно неизменно и вечно. «Я», которое пребывает в Природе, становится, оно меняет свои состояния и формы. Это вхождение в различные состояния и формы в последовательном Времени есть Рождение в Природе.

Благодаря двум этим положениям «Я» — в Природе и вне Природы, движущегося в движении и пребывающего над движением, деятельного в развитии, вкушающего плоды с древа Жизни и бездеятельного, просто созерцающего — есть два возможных состояния сознательного существования, к которым способна человеческая душа, являющиеся прямой противоположностью друг другу, — состояние Рождения и состояние Нерождения.

Человек начинает с беспокойного состояния Рождения и приходит к безмятежному равновесию сознательного существования, освобожденного от движения, которое является Нерождением. Узловой момент Рождения — чувство эго; уничтожение, «растворение» чувства эго приводит нас к Нерождению. Поэтому Нерождение называется также Растворением (*vināśa*).

По своей сущности Рождение и Нерождение — не физические состояния, но состояния души. Человек может разорвать узел чувства эго, оставшись тем не менее в физическом теле; но если он полностью сконцентрирует себя в состоянии уничтожения эго, то в теле больше

*12. В непроглядную тьму вступают те, кто идет вслед за Нерождением, словно бы в еще большую тьму — те, кто посвящает себя одному лишь Рождению.

13. Иное, воистину говорят, — то, к чему приходят через Рождение, иное — то, к чему приходят через Нерождение; такое научение мы получили от Мудрых, которые явили То нашему разумению.

14. Кто знает То, как единство обоих — Рождения и прекращения Рождения, посредством прекращения превосходит пределы смерти, посредством Рождения обретает Бессмертие.

не родится. Он освобождается от рождения, как только иссякает данный импульс Природы, продолжающий деятельность ума и тела. С другой стороны, если он посвятит себя только Рождению, то принцип эго в нем будет беспрестанно стремиться находить себе новые ментальные и физические формы.

ПОРОКИ КРАЙНОСТЕЙ

Ни привязанность к Рождению, ни привязанность к Нерождению не являются путями совершенными. Ибо привязанность есть акт неведения, насилие против Истины. Заканчивается она тоже неведением, состоянием беспросветной тьмы.

Привязанность исключительно к Нерождению ведет к растворению в недифференцированной Природе либо к растворению в Ничто, в Пустоте, и оба эти состояния — беспросветная тьма. Ведь Ничто — это не попытка превзойти состояние рожденного существования, но попытка ликвидировать его, не переход от ограниченного существования к такому, которое невозможно ограничить, но от существования к его противоположности. Противоположностью существования может быть только Ночь отрицательного сознания, состояние неведения, но не освобождение.

С другой стороны, привязанность к Рождению в теле означает постоянное самоограничение и бесконечный, без исхода, без освобождения, круг эгоистичных рождений в самых низших формах, которые свойственны эгоизму. С определенной точки зрения, это тьма еще худшая, чем другая, ибо ей неведом даже импульс к освобождению. Это не ошибка, которая происходит в стремлении к истине, но вечное довольство состоянием слепоты. Оно даже волей обстоятельств не может принести никакого блага, ибо в нем нет и помышления о состояниях более высоких.

БЛАГО КРАЙНОСТЕЙ

С другой стороны, каждая из этих тенденций, если следовать ей в определенной соотнесенности с другой, может принести свой плод и свое благо. Нерождение, если ему привержены как цели Рождения,

как более высокому, полному и подлинному существованию, может привести к уходу в безмолвие Брахмана или в чистую свободу Небытия. Рождение, если видеть в нем средство развития и саморасширения, приводит к более полной и величественной жизни, которая, в свою очередь, может стать порогом последнего свершения.

СОВЕРШЕННЫЙ ПУТЬ

Однако ни один из этих результатов сам по себе не является совершенным, как и не является истинной целью человечества. Заключенная в каждом из них ценность идет на благо совершенствования человеческой души лишь в том случае, когда они дополняют друг друга.

Брахман — это и Видья и Авидья, и Рождение и Нерождение. Условия свободной и божественной жизни в Становлении — это реализация «Я» как нерожденного и безмятежное нахождение души за пределами двойственности рождения и смерти в бесконечном и трансцендентном существовании. Одно необходимо для другого. Душа освобождается от своей погруженности в поток движения именно благодаря ее вовлечению в чистое единство Неподвижного (Акшара) Брахмана. Освободившись, она отождествляет себя с Господом, для которого становление и нестановление — лишь разные состояния его существования, и обретает способность вкушать бессмертие в проявлении, не попадая при этом в круговорот творимых Природой иллюзий. Необходимость в рождении прекращается, так как личная цель этого рождения достигнута, свобода становления при этом остается. Божественное ведь одновременно и в равной мере наслаждается свободой Своей вечности и победой Своего становления.

Можно даже сказать, что сознательный опыт растворения самой идеи Бытия в высшем Небытии необходим для свободного и полного обладания самим Бытием. С обобщенной точки зрения это оправдывает великое стремление буддизма превзойти представление о всяком положительном Бытии даже в его наиболее широком или чистом сущностном аспекте.

Таким образом, благодаря уничтожению эго и привязанности к рождению душа поднимается за пределы смерти; она становится свободной от ограниченности этими двойственностями. Достигнув такого освобождения, она принимает становление в качестве процесса

Природы, который подчинен душе и не связывает ее, наслаждаясь Бессмертием в этом божественном и свободном становлении.

ОПРАВДАНИЕ ЖИЗНИ

Таким образом, третье движение Упанишады содержит оправдание жизни и деяний, которые предписываются искателю Истины во втором ее стихе. Деятельность есть суть Жизни. Жизнь — это проявление Брахмана; в Брахмане Принцип Жизни создает гармонию семи принципов сознательного бытия, посредством чего проявление осуществляет свою инволюцию и эволюцию. В Брахмане Матарिशван располагает воды, семеричное движение божественного Существования.

Это божественное Существование — Господь, который в движении простерся за пределы универсума и в трех своих качествах — Всепронизателя Истины вещей, Промыслителя их возможностей, Осуществителя их действительности — развернул вселенную. Со времен предвечных он предопределил место всякой вещи сообразно ее природе, ее развитие и цель. Это предопределение реализуется через Его двойную силу Видьи и Авидьи, сознания сущностного единства и сознания множественности явлений.

Доведенная до крайнего своего предела Множественность возвращается к себе в сознательном индивиде, являющемся Господом, который пребывает в формах движения и сначала наслаждается игрой Неведения. Затем через развитие в Неведении душа вновь обретает способность Знания и благодаря Знанию наслаждается Бессмертием.

Это Бессмертие достигается растворением ограниченного эго и его цепи рождений в сознании Того, кто не рожден и не умирает, вечно, всегда свободного, Господа. Однако вкушается оно не за пределами вселенной, а в свободном и божественном становлении внутри вселенной; за пределами вселенной обладание им постоянно, в ней же оно должно быть выработано для того, чтобы божественный Обитатель мира наслаждался им в условиях, которые кажутся прямым его отрицанием, — в жизни индивида и в многообразии вселенской жизни.

Для того чтобы свободно принять жизнь, необходимо ее превзойти; творения, находящиеся во вселенной, должны быть преодолены, чтобы обрести свое божественное осуществление.

Душа, даже представляясь связанной, в действительности свободна и только играет в зависимость; но она должна вернуться к сознанию свободы, всемерно и всесторонне владеть и наслаждаться не одной либо другой вещью, но Божественным и всем сущим.

ДВИЖЕНИЕ ЧЕТВЕРТОЕ

1. Миры — Сурья

Стихи 15—16*

МИРЫ ПОСЛЕ СМЕРТИ

В ТРЕТЬЕМ стихе Упанишады говорится о лишенных солнца мирах, объятых беспросветным мраком. В третьем движении тоже дважды говорится о душе, вступающей в беспросветный мрак, но здесь, по всей видимости, речь идет о состоянии сознания, а не о мире. Тем не менее по смыслу два высказывания отличаются мало, ибо, согласно представлениям Веданты, мир — это только состояние сознательного бытия, организованного в соответствии с семью принципами, составляющими проявленное существование. Наше состояние сознания и организованная им окружающая среда, после того как ментальное существо покинет свое тело, будет соответствовать тому состоянию сознания, которого мы достигли в этом теле. Выйдя из тела, индивидуальная душа должна или исчезнуть в общих началах ее существования, слиться с Брахманом, либо сохраниться, организуя сознание, которое отличается от земного, и вступая с вселенной в отношения, которые отличаются от тех, что были ей свойственны при жизни в теле. Такое состояние сознания и такие отношения принадлежат иным мирам — мирам, куда душа уходит после смерти.

*15. Лик Истины сокрыт золотым сверкающим заслоном; его ты открой, о Питающий, ради закона Истины, ради видения.

16. О Питающий, о единственный Провидец, о Предопределяющий, о Озаряющее Солнце, о мощь Отца созданий, выстрой лучи свои, сведи воедино свой свет; это сияние — благословеннейшую из всех твоих форм зрю я в Тебе. Пуруша, который и там, и там, Он есть я.

ТРИ СОСТОЯНИЯ

В Упанишаде признаются три состояния души в соотнесении с проявленной вселенной: земная жизнь после рождения в теле, пребывание индивидуальной души, пережившей смерть, в других состояниях и бессмертное существование, которое, будучи за пределами жизни и смерти, за пределами проявления, может тем не менее воплощаться в формах как их Обитатель и использовать Природу как ее Владыка. Первые два состояния принадлежат Становлению; Бессмертие пребывает в «Я», в Нерождении, и наслаждается Становлением.

Хотя Упанишада не говорит явно о новом рождении в земном теле, вера в него звучит и в ее мысли, и в слове, в особенности в *стихе 17*. Исходя из этой веры в новое рождение, человек может стремиться к трем целям за порогом смерти: лучшая, более удачная жизнь на земле; вечно вкушаемое блаженство во внеземном мире света и радости; трансцендентность, исключая всякое существование во вселенной, слившаяся с Всевышним как со своим истинным «я», но не имеющая никаких отношений с действительным или возможным содержанием его беспредельного сознания.

ПЕРЕРОЖДЕНИЕ

Обретение лучшей жизни или жизней на земле не является наивысшим достижением, которое предлагает душе мысль Упанишады. Однако это важная промежуточная цель до тех пор, пока душа находится в состоянии роста и саморасширения и не обрела освобождения. Связанность рождением и смертью — знак того, что ментальное существо пока не объединило себя со своим истинным супраментальным «я» и духом, но находится «в плену Авидьи»¹. Жизнь человека на земле является средством, предназначенным для достижения этого соединения. После освобождения душа ничем не связана, но все же может участвовать во всяком движении и возвращаться к рождению уже не ради себя самой, но ради других и в соответствии с пребывающей в ней волей ее собственного божественного «Я», Владыки ее движения.

¹ *Avidyāyām antare vartamānāḥ* — Катха Упанишада I.2.5; Мундака I.2.8.

РАЙ И АД

Не является высшим достижением и вкушение райского наслаждения. Но ведантистская мысль не рассматривает вновь наступающее рождение как немедленное воплощение после смерти в новом теле, ментальное существо человека не так жестко приковано к витальному и физическому, — напротив, последние после смерти обычно разрушаются, поэтому до того, как душа вновь вовлечется в земное существование, должно пройти время, в течение которого она усваивает свой земной опыт, с тем чтобы можно было сформировать новое витальное и физическое существо для жизни на земле. В течение этого промежутка времени она должна находиться во внеземных мирах и состояниях, которые могут благоприятствовать или не благоприятствовать ее будущему развитию. Они тем благоприятней, чем больше в них поступает света Высшей Истины, символ которой Сурья, в то время как промежуточные состояния неведения и тьмы вредят прогрессу души. В них попадают те, кто, как сказано в третьем стихе, губят себя, отвращаясь от света или искажая естественное направление своего развития. Небеса Веданты — это состояния света и расширения души; темнота, самопомрачение и самоизвращение — такова природа адских состояний, которых она должна остерегаться.

Следовательно, в аспекте индивидуального развития души жизнь во внеземных мирах, как и жизнь на земле, оказывается не самоцелью, а средством. После освобождения душа может владеть этими мирами так же, как она владеет рождением в материальном мире, видя в них средство и способ божественного проявления — проявления, где они составляют условие его полноты, будучи частями в череде организованных состояний сознательного существования, которое соединено со всем остальным и является его опорой.

ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТЬ

Трансцендентность — это цель развития, но она не исключает обладания тем, что превзойдено. Душе нет нужды и ей не следует продвигаться по пути к трансцендентности так далеко, чтобы целью становилось ее собственное уничтожение. Нирвана — это уничтожение

ограниченности эго, но не всякой возможности к проявлению, поскольку ее возможно иметь, даже пребывая в теле.

Желание полного освобождения, предполагающего прекращение рождения в мире, — это последнее желание, от которого должна отказаться душа в своем расширяющемся познании; иллюзия, что она скрывается рождением, — это последняя иллюзия, которую она должна у себя развеять.

СУРЬЯ И АГНИ

Основываясь на этом учении о мирах и отношении этих различных состояний души друг к другу, Упанишада далее обозначает два направления познания и деятельности, которые приводят к высшему видению и божественному блаженству. Это сделано в виде обращения к Сурье и Агни, ведическим божествам, одно из которых представляет высшую Истину и даруемые ею озарения, второе — божественную волю, возвышающую, очищающую и совершенствующую человеческую деятельность.

ПОРЯДОК МИРОВ

Для того чтобы полностью понять место и роль Сурьи, мы должны несколько более углубленно рассмотреть ведическое представление о семи мирах и семи принципах сознания, которые ими представлены.

Все сознательное бытие в себе едино и неделимо, но в проявлении оно становится сложным ритмическим ладом, строем гармоний, иерархией состояний или движений, поскольку то, что мы именуем состоянием есть лишь сложно организованное движение. Эта иерархия складывается из нисходящего или инволюционного движения и движения восходящего или эволюционного, в котором Дух и Материя являются высшим и низшим состоянием.

Дух есть Сат, иначе говоря, чистое существование, чистое в своем самосущем сознании (Чит), чистое в своем самосущем блаженстве (Ананда). Поэтому Дух может рассматриваться как триединая основа всего сознательного бытия. Мы говорим о трех элементах, но в реальности они — одно. Ибо все чистое существование есть по сути своей

чистое самосознание, а все чистое самосознание есть по сути своей чистое самосущее блаженство. В то же время наше сознание обладает способностью в Идее и Слове разбивать эту троицу и даже творить своими ограниченными, разделенными движениями ощущение их видимой противоположности друг другу.

Всеобъемлющее интуитивное проникновение в природу сознательного бытия показывает нам, что в действительности это по сути одно и то же, потенциально обладающее вместе с тем способностью к беспредельной сложности и множественности в опыте «я». Осуществление этой потенциальной сложности и множественности в Едином — это то, что мы со своих позиций именуем проявлением, либо творением, либо миром, либо становлением (*bhuvana, bhāva*). Без него существование мира было бы невозможно.

Это становление приводится в действие всегда самосознанием Бытия. Сила, с помощью которой самосознание проявляет из себя самого собственную потенциальную сложность, называется Тапас, Сила или Энергия, и, будучи самосознающей, она, несомненно, обладает природой Воли. Однако это не Воля в нашем понимании как нечто внешнее по отношению к ее объекту, отличное от ее результатов, воздействующее на материал вне ее, но Воля, которая неотъемлема от Бытия, неотъемлема от становления, едина с движением существования, — самосознающая Воля, которая становится тем, что созерцает и познает в себе самой. Воля, которая выражается как Сила ее собственного действия и претворяет саму себя в результат своего действия. Эта Воля, Тапас или Чит-Шакти, и творит миры.

ВЫСШИЕ МИРЫ

Организация самосознающего бытия, которая основывается на единстве чистого существования, относится к миру высшего творения, *парардха (parārdha)*, — мирам Духа.

Мы можем говорить здесь о трех главных образованиях.

Когда *manas*, или энергия самосознания, опирается на такую основу, как *sat*, или чистое существование, результатом становится *сатьялока*, или мир истинного существования. Душа в *сатьялоке* едина со всеми проявлениями единством сущности и поэтому едина в самосознании, в энергии самосознания, а также в блаженстве.

Когда *тапас* опирается на такую основу, как действенная мощь *чит*, результатом становится *таполока*, или мир энергии самосознания. Душа в *таполоке* едина в этой Энергии со всеми проявлениями и поэтому вкушает единство во всей полноте их блаженства, в равной мере обладая их единством сущности.

Когда *тапас* опирается на такую основу, как на действенный Восторг бытия, результатом становится *джаналока*, мир творческого Восторга. Душа в *джаналоке* едина в восторге бытия со всем проявлением и через это блаженство также едина в сознательной энергии и сущности бытия.

Во всех этих состояниях сознания единство и множественность еще не отделены друг от друга. Все пребывает во всем, каждый — во всем и все — в каждом, и это знание присутствует неотъемлемо, без усилий к пониманию или восприятию. Здесь нет тьмы, нет мрака. Собственно говоря, отсутствует здесь и какое-либо преобладающее действие озаряющего Сури, ибо все сознание является самосияющим и не нуждается в ином источнике света, нежели оно само. Отдельное существование Сури утрачивается в единстве Господа или Пуруши; это сияющее единство есть самая благословенная форма Сури.

НИЗШЕЕ ТВОРЕНИЕ

В низшем творении также имеются три принципа — Материя, Жизнь и Ум. Сат, или чистое существование, предстает в нем как протяженная субстанция или Материя; Воля или Сила предстает как Жизнь, которая по своей природе есть творческая или проявляющая Сила, а Сила по своей природе является самосознающей волей, погруженной в формы, которые ею же сотворены, и затемненной ими. Она освобождается из состояния инволюции и тьмы восторгом бытия, стремящегося осознать себя в желании и ощущении; результатом является появление Ума. Так, по крайней мере, представляется нам восходящее или эволюционное движение.

Везде, где есть Материя, присутствуют погруженные в нее или развивающиеся Жизнь и Ум. Таким образом, в качестве условия своей деятельности Жизнь и Ум имеют некую материальную форму. Ввиду господства над ними разделяющего начала Авидьи эти три принципа предстают не как триединство, но как тройственность.

В организации сознания, к которой относимся мы, Тапас опирается на Материю как основу. Наше сознание определяется дробностью протяженной субстанции в ее видимых формах. Это Бхурлока, материальный мир, мир становления в заданных формах.

Но мы можем представить мир, где динамичная Жизненная сила наряду с возникшей в ней чувствительностью выполняет роль основы и, не встречая грубого сопротивления со стороны Материи, устанавливает формы, которые она примет. Эта организация сознания соответствует Бхуварлоке, миру свободного витального становления в формах.

Мы можем также представить организованное состояние сознания, в котором Ум освобождается от подчиненности материальным ощущениям и, став господствующим, определяет собственные формы, вместо того чтобы определяться формами, в которых он обнаруживает себя в результате жизненной эволюции. Это образование является Сварлокой или миром свободной, чистой и сияющей ментальности.

В этих низших мирах сознание обычно раздроблено и разделено. Свет Сурьи, Истина, является пленником ночи подсознательного, либо предстает только как отражение в ограниченных центрах сознания, либо его лучи принимаются этими центрами и используются в соответствии с их индивидуальным складом.

ПРОМЕЖУТОЧНЫЙ МИР

Между этими двумя творениями, образуя между ними связь, существует мир или организация сознания, где основание вещей — беспредельная Истина. Там влияние индивидуального принципа больше не является по отношению к всепронизывающей душе узурпирующим, и сознание зиждется на своей собственной безграничной целостности, организуя в себе индивидуализированные движения, никогда не упускающие из виду свою неразрывную связь и глобальное единство со всеми прочими. Множественность более не преобладает и не разделяет, но при всей сложности своих движений всегда возвращается к сущностному единству и своей целостной полноте. Мир этот, соответственно, именуется Махарлокой или миром беспредельного сознания.

Принцип Махарлоки — это Виджняна, Идея. Но Виджняна есть интуитивная или, скорее, гностическая Идея¹, а не интеллектуальное представление. Разница состоит в том, что интеллектуальное представление не только тяготеет к форме, но и самоопределяется в форме идеи, а определившись, начинает резко противопоставлять себя другим представлениям. Однако чистая интуитивная или гностическая Идея видит себя в равной степени и в Бытии, и в Становлении. Она едина с существованием, которое создает форму в качестве символа самого себя и поэтому всегда обладает знанием Истины, пребывающей за формой. По своей природе она есть самосознание бытия и сила Единого, всегда осознающая свою целостную полноту, всегда исходящая из целостности всего существования и непосредственно воспринимающая его содержание. Ее природа — это *drishṭu* (*dr̥ṣṭi*), созерцание, а не понятийное мышление. Это одновременное видение сущности и образа. Именно эта интуиция, или гнозис, является Ведической Истиной, видением самого себя и всевидением Сурьи.

ЗАКОН ИСТИНЫ

Лик этой Истины скрыт как бы за сверкающим щитом, за золотым заслоном; скрыт, скажем так, от человеческого сознания. Ибо мы — существа ментальные, и свойственный нам даже в его высотах ментальный взгляд складывается из представлений и восприятий ума, которые действительно являются средствами знания, лучами Истины, — будучи, однако, по своей природе не истиной существования, но лишь истиной формы. На их основании мы организуем наше знание явлений и пытаемся прийти к заключению о стоящей за ними истине. Истинное знание — это истина существования, *satyam*, а не просто истина формы или явления.

Мы можем прийти к подлинной Истине только в том случае, если Сурья, действуя в нас, устранил это сверкающее образование из пред-

¹ Интуиция (откровение, вдохновение, интуитивное восприятие, интуитивное различение) — это Виджняна, действующая в уме в его формах и условиях. Гнозис или истинный сверхразум — это сила, стоящая выше ума, действующая по собственному закону ввиду непосредственного тождества с высшим «Я», его абсолютная самосознающая Истина, знающая себя благодаря ее собственной силе абсолютного Света, не имеющая нужды в поиске знания, даже поиске самом озаренном.

ставлений и установок и заменит его на непосредственное видение себя и непосредственное видение всего сущего.

Для этого необходимо, чтобы в нас проявились закон и действие Сурьи. Мы должны научиться видеть вещи такими, как они есть, себя такими, как мы есть. Сейчас в нашей деятельности самопознание и воля разделены. Мы исходим из фундаментального заблуждения об отдельности нашего существования от других, стараемся познать отношения отдельных существ в их отдельности и действуем ради индивидуальных целей на основании сформированного таким образом знания. Закон Истины действовал бы в нас, если бы мы видели целостность нашего существования, включающего всех остальных, его формы, порожденные действием целостности, его силы, проявляющиеся в целостности и исходящие из нее. Тогда наша внутренняя и внешняя активность естественным образом изливалась бы из нашего самосущего бытия, из самой истины вещей, прекратив подчиняться промежуточному принципу, который по своей природе является искажающим отражением истины.

ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ СУРЬИ В ЧЕЛОВЕКЕ

Тем не менее даже в нашей обычной деятельности содержится начало или, по крайней мере, зачаток Истины, который должен нас освободить. За каждым действием, за каждым восприятием присутствует интуиция, истина, которая, даже будучи постоянно искажаема при облачении в форму, сохраняет, однако, свою сущность и ведет нас через увеличение света и расширение сознания к истине в проявлении. За всеми муками разъединенности и разделения пребывает упорная тенденция к единению, которая в отдельно взятых результатах тоже подвергается постоянному искажению и тем не менее настойчиво ведет к предназначенной нам цельности в знании, бытии и воле.

Сурья — это Пушан, вскармливающий или взращивающий. Его действие должно выразиться в расширении разделенных самовосприятия и диктуемых волей поступков до уровня целостной воли и знания. Он и только он является провидцем и, замещая другие формы знания своим объединяющим видением, дает нам возможность достичь в итоге единства. Это интуитивное видение целостности, одного во Всем и Всего в одном, предопределяет в нас верный закон действия, закон

Истины. Ибо Сурья — это Яма, Предопределяющий или Управляющий, который обеспечивает исполнение закона, Дхармы. Таким образом мы приходим к полноте действия в нас Озаряющего, осуществляем цельность Истины-Сознания. Тогда мы становимся способными видеть, что все имеющееся в бытии Сурьи, в созидающей мире Виджняне — это становление существования в одном существовании и единый Владыка всякого становления, Пуруша, Сат-Чит-Ананда. Все становление рождается в Бытии, которое само превыше всех становлений, являясь их Владыкой, Праджапати.

Через полученное благодаря видению Сурьи откровение формируется истинное знание. Упанишада отмечает два последовательных действия в процессе формирования этого знания. Во-первых, происходит упорядочивание или выстраивание лучей Сурьи, то есть истины, скрытые за нашими представлениями и понятиями, выносятся через отдельные интуитивные прозрения об образе и сущности образа на передний план и упорядочиваются в соответствии с их истинными взаимоотношениями. Таким образом мы приходим к совокупной полноте интуитивного знания и можем, превзойдя его пределы, обрести единство. Это и есть сведение воедино лучей света Сурьи. Необходимость данного двойного движения обусловлена устройством нашего ума, который не в состоянии, подобно Истине-Сознанию, сразу начать с целостности, изнутри воспринимая ее содержание. Уму затруднительно представить единство, кроме как в виде абстракции, суммы или пустоты. Поэтому он должен быть постепенно переведен от характерного для него способа действия к тому, который этот способ превосходит. Он должен осуществить свойственную ему процедуру упорядочивания, но теперь уже с помощью и благодаря действию высшей силы, причем не по своему произволу, а в соответствии с функционированием Истины самого существования. Затем, исправив таким образом порядок собственного действия, он может преуспеть в изменении самого характера этого действия, научившись продвигаться от целого к тому, что в нем содержится, вместо того чтобы продвигаться от «частей»¹, ошибочно принимаемых за самостоятельные единицы, к некоему представляющемуся ему целому, которое по-прежнему является лишь частью и мнение о котором как о самостоятельной единице по-прежнему является ошибочным.

¹ В действительности они частями не являются, ибо существование неделимо.

ЕДИНЫЙ СУЩИЙ

Таким образом, благодаря действию Сурьи мы приходим к свету верховного Сверхсознательного, в котором даже интуитивное знание истины вещей, основанное на цельном видении, переходит в самосияющее видение себя единым сущим, единым во всех неисчислимых сложных составляющих опыта «я», никогда не теряющего своего единства или самоозаренности. Это самая божественная из всех форм Сурьи. Ибо это верховный Свет, верховная Воля, верховный Восторг существования.

Это Господь, Пуруша, сознающее себя Бытие. Когда мы обретаем это видение, приходит целостное самопознание, совершенное прозрение, выраженное в великом восклицании Упанишады *so 'ham*. Пуруша повсюду, Он — это Я. Господь проявляет Себя в движениях и облекается во множество форм, но во всем этом присутствует Единый. Самосознающее бытие, это подлинное «Я», которое осознается индивидуализированным в форме ментальным существом в качестве своего истинного «я», — это Он. Это есть Все и это есть то, что превосходит Все.

2. Действие и Божественная Воля

Стихи 17—18*

АСПЕКТ ДЕЙСТВИЯ

Первый принцип развития от смертности к бессмертию мы, таким образом, обретаем через Сурью, через возрастание озаренности ума, что в итоге дает нам возможность его превзойти. Благодаря Солнцу, как двери или вратам¹, индивидуальное ограниченное сознание становится наполненным сознанием и жизнью в единой, верховной и всеохватной Душе.

В формулу Бессмертия включены и сознание, и жизнь; Знание без действий не обладает завершенностью. Чит осуществляет себя через Тапас, Сознание — через энергию. И если Сурья представлял для древних риши божественный Свет, то Агни — божественную Силу, Мощь или существующую в Сознании Волю. Молитва Агни завершает молитву Сурье.

ИНДИВИДУАЛЬНАЯ ВОЛЯ

Подлинным основанием деятельности, как и знания, является единство. Принимая разделение за закон, изолируя себя в границах эго, индивид неизбежно бывает смертен, темен, а его поступки движимы неведением. В своих целях и методах их достижения он руководствуется знанием, которое является личным, подчиненным желанию, привычному мышлению, неясным подсознательным импульсам или,

*17. Дыхание вещей есть бессмертная Жизнь, конец же этого тела — пепел. ОМ! О Воля, помни, то, что свершилось, помни! О Воля, помни, то, что свершилось, помни!

18. О Агни, бог, ведающий все, что проявлено, веди нас добрым путем к блаженству; устрани от нас дурную прелесть греха. Тебе мы воздадим совершеннейшую речь поклонения.

¹ *Sūryadvāreṇa* — Мундака Упанишада I.2.11.

в лучшем случае, прерывистому, частичному и неустойчивому свету. Он живет не в полноте солнечного сияния, а в доходящих до него лучах. Его знание узко как в объективном, так и в субъективном плане, не будучи ни в том, ни в другом единым с полнотой знания, полнотой действия и полнотой воли во вселенной. Поэтому деятельность его предстает как нечто исполненное искаженности и внутренней разделенности, ее побуждения и направленность неустойчивы, в них отсутствует уверенность; эта деятельность протекает в метаниях среди заблуждений в поисках Истины, перетасовывает или соединяет осколки в надежде образовать целое, спотыкается в поисках того, что является правильным среди ошибок и грехов. Не обладая ни видением единого, ни видением целого, не имея ни целостности вселенской Воли, ни сосредоточенного в себе единства трансцендентного, индивид не может идти прямо по верному или благому пути к Истине и Бессмертию. Руководимый желанием, подвергающийся ударам окружающих его сил, гармонии с которыми препятствует его эгоизм и неведение, он подчинен детям-близнецам Неведения — страданию и иллюзии. Не обладая божественной Истиной и Правильностью, он не может достичь божественного Блаженства.

АГНИ, БОЖЕСТВЕННАЯ ВОЛЯ

Однако как в заблуждениях нашего материального ума и рассудка, а также за ними присутствует некий Свет, предуготовливающий в этих сумерках полную зарю Истины в человеке, так и во всех наших ошибках, грехах и преткновениях, а также за ними присутствует тайная Воля, стремящаяся к Любви и Гармонии, которая знает, куда идет, подготавливает и объединяет наши извилистые тропки для перехода к прямому пути, который станет итогом запечатленного в них труда и исканий. Появление этой Воли и Света — условие бессмертия.

Этой Волей является Агни. В Ригведе, откуда заимствован последний стих Упанишады, Агни означает пламя Божественной Воли или Силы Сознания, действующей в мирах. Он описывается как бессмертный в смертных, как предводитель путешествия, божественный Конь, несущий нас по пути, как «сын кривизны», который, будучи сам знающим, есть прямизна и Истина. Скрытый и трудноуловимый в явлениях этого мира из-за их искаженности желанием и эгоизмом, он

использует их для того, чтобы затем превзойти, и предстает как универсальное начало в Человеке или универсальная Сила, Агни Вайшванара, который несет в себе всех богов и все миры, поддерживает все процессы во вселенной и в итоге осуществляет божественность, бессмертие. Он — исполнитель божественного Труда. Смысл двух заключительных стихов Упанишады определяется этой символикой.

БЕССМЕРТНОЕ ЖИЗНЕННОЕ НАЧАЛО

Жизнь — это состояние, из которого появляются Воля и Свет. В Веде говорится, что Ваю, или Матарिशван, Принцип Жизни, — это тот, кто доставил Агни вниз от Сурьи, пребывающего в высоком и отдаленном высшем мире. Жизнь низводит божественную Волю от Истины-Сознания в царство ума и тела, чтобы подготовить ее собственное проявление в Жизни здесь. Агни, который наслаждается и пожирает то, что принадлежит Жизни, порождает Марутов, нервные силы жизни, становящиеся силами мышления; они, опираясь на Агни, подготавливают действие Индры, озаренного Разума, который является Риши, тем, кто открывает Истину и Порядок Истины для наших жизненных сил. Индра убивает Вритру, Скрывающего Истину, рассеивает тьму, побуждает Сурью подняться над нашим бытием и полностью озарить его лучами Истины. Сурья — это Творец или Проявляющий, Савитар, который проявляет в этом смертном мире мир или состояние бессмертия, рассеивает мрачный сон эгоизма, греха и страдания, преобразуя жизнь в бессмертие, добро, блаженство. Ведические боги — это метафора человеческой жизни, развивающейся, совершающей восхождение, поднимающей себя к Божественности.

Жизнь, тело, деятельность, воля — все это наш исходный материал. Тело дает нам Материя, но это лишь временный вихрь движения, обитель Пуруши, в которой он направляет действия, порожденные Жизненным Началом. Будучи отброшенным Жизненным Началом, оно уничтожается; конец его — пепел. Следовательно, мы не являемся телом, оно всего лишь внешнее орудие и инструмент. Ведь Материя — это начало темноты и разделения, рождения и смерти, образования форм и растворения. Она — утверждение смерти. Бессмертный человек не должен отождествлять себя с телом.

Жизненное Начало в нас продолжает жить. Это бессмертное Дыхание¹ или, в соответствии с подлинным значением этого выражения, тонкая сила существования, которая превышает принципы рождения и смерти. На первый взгляд может показаться, что рождение и смерть — атрибуты Жизни, но это не так: жизнь и смерть — процессы Материи, тела. Жизненное Начало не формируется и не уничтожается с формированием и уничтожением тела; будь это так, не могло бы быть непрерывности индивидуального существования и после смерти все возвращалось бы в бесформенность. Жизнь формирует тело, а не наоборот. Это нить, на которую нанизана преемственность наших идущих друг за другом телесных жизней, что возможно именно потому, что сама по себе она бессмертна. Она связывает себя с преходящим телом и несет ментальное существо, пребывающего в уме Пурушу, вперед в его путешествии.

ВОЛЯ И ПАМЯТЬ

Это путешествие складывается из ряда типов деятельности, продолжающихся от жизни к жизни в этом мире с промежутками жизни в других состояниях. Жизненное Начало их поддерживает, оно дает для них материал в виде созидающей энергии, которая в них обретает форму. Однако не Жизненное Начало является их божеством-покровителем. Эта роль принадлежит Воле. Воля — это Крату, сила-исполнительница, присутствующая за актом действия. Она обладает природой сознания, являясь энергией сознания, и хотя она присутствует во всех формах — сознательных, подсознательных или сверхсознательных, витальных, физических или ментальных, в царстве своем водворяется лишь при проявлении в Уме. Она использует способность ума к памяти для того, чтобы придавать единство деятельности индивида и сознательно направлять ее к достижению его цели.

У человека использование сознания ментальной волей несовершенно, потому что память ограничена. Деятельность наша одновременно рассеянна и стеснена, потому что мы живем в потоке Времени от часа к часу, держась только за то, что привлекает наш эгоистичный ум или кажется ему сейчас полезным. Мы живем в том, что в данную

¹ *Anilam amṛtam.*

минуту делаем, не имея власти над тем, что было сделано, скорее, сами находясь во власти прошлых поступков, о которых забыли. Это происходит потому, что мы пребываем в деятельности и ее плодах, вместо того чтобы жить в душе и оттуда созерцать поток деятельности. Господь, истинная Воля, отрешается от действий и поэтому является их владыкой, а не находится от них в зависимости.

Упанишада торжественно призывает Волю помнить то, что было сделано, с тем чтобы нести в себе и осознавать становление, с тем чтобы стать силой знания и самообладания, а не только силой побуждения и самовыражения. Таким образом она все более и более будет приближаться к истинной Воле и сознательно руководить связью следующих друг за другом жизней. Вместо того, чтобы быть влекомой словно ветром от жизни к жизни извилистым путем, она станет способна продвигаться в упорядоченном ряду жизней все более прямо, соединяя их с возрастающей силой знания и правильностью направления до тех пор, пока не превратится в полностью сознательную Волю, озаренно шествующую прямым путем к бессмертному блаженству. Умственная воля, *крату* (*kratu*), делается тем, что она в данный момент только представляет, — божественной Волей, Агни.

ВОЛЯ И ЗНАНИЕ

Главной сущностной чертой божественной Воли является то, что в ней Сознание и Энергия, Знание и Сила суть одно. Ей ведомы все проявления, все рождающиеся в мирах вещи. Она — Джатаведас, тот, кто обладает верным знанием обо всех рождениях. Она знает закон их бытия, их связь с другими рождениями, их задачи и способы действия, свойственные им процессы и их цели, их единство со всем прочим и отличия от всего прочего. Вселенной руководит именно эта божественная Воля; она едина со всем, что охватывает, а ее бытие, знание и действие неотделимы друг от друга. Что она собой являет, то ей известно; что ей известно, то она совершает и тем становится.

Но как только появляется и в процесс вмешивается эгоистичное сознание, возникает смятение, разделение, неверная активность. Воля становится побуждением, неведающим своих тайных мотивов и целей; знание становится колеблющимся и лишенным полноты лучом, который не господствует над волей, поступком и результатом, а только

стремится к тому, чтобы владеть ими и наполнять их. Причина — в том, что мы обладаем не нашим «я»¹, нашим истинным существом, но всего лишь эго.

Что мы в действительности собой представляем, мы не знаем; то, что мы знаем, мы не в силах осуществить. Ибо знание является настоящим, а действие находится в гармонии с истинным знанием лишь тогда, когда они естественным образом исходят из сознательной, озаренной и обладающей собой душой, в которой бытие, знание и действие представляют собой единое движение.

ПРЕДАНИЕ СЕБЯ БОЖЕСТВЕННОЙ ВОЛЕ

Это изменение происходит по мере приближения умственной воли к божественной, по мере возгорания в нас Агни. Он — та возрастающая сила и знание, которая в итоге приводит нас на прямой или верный путь, выводящий из искаженности. Это божественная воля, единая с божественным знанием, которая ведет нас к блаженству, к состоянию Бессмертия. Она устраняет в нас все, что принадлежит отклонениям эго, все, что ввергает в темноту, все, что манит или влечет нас на тот или иной ложный путь с его фальшивой прелестью и преткновениями. Подобные вещи отпадают от Воли, ставшей по своей природе божественной, им больше нет места в нашем сознании.

Поэтому признаком правильного действия является нарастающее и в итоге полное предание индивидуальной воли Воле Божественной, которая открывается исходящим от Сурьи озарением. Проявляясь в сознании индивида, эта Воля, однако, не индивидуальна. Это воля Пуруши, которая пребывает во всех вещах и превосходит их. Это воля Господа.

Познание Господа как Единого в полностью сознающем себя бытии, предание себя Господу как универсальному и трансцендентному в полностью сознающем себя действии — два ключа к божественным вратам, вратам Бессмертия.

Когда же обе воли сливаются воедино, то природой их становится озаренная Преданность, которая принимает Бога, устремляется к Нему и осуществляет Его в человеческом бытии.

¹ *ātmavān*.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Четвертое движение, таким образом, указывает на психологический аспект двойственного процесса обретения Бессмертия, которое является темой третьего движения, — на обретение состояния блаженства и истины внутри, а также миров Света после смерти, достигая вершины в тождестве с самоозаренным Единым. Одновременно под покровом ведических символов оно конкретизирует процесс самопознания и отождествления с высшим «Я» и всеми его становлениями, который был темой второго движения, а также утверждения свободного действия, к которому, как к вершине, приводит первый процесс. Таким образом, это является достойным завершением Упанишады и ее высшей целью.

Заключение и выводы

ИША Упанишада по стилю, содержанию и особенностям стихосложения — одно из самых древних творений Веданты; хотя она возникла, несомненно, позднее, чем Чхандогья и Брихадараньяка Упанишады, и, возможно, позднее, чем Тайттирия и Айтарейя, она безусловно является самой древней из сохранившихся ритмизованных Упанишад. В философии Упанишад естественным образом выделяются два больших периода: на первом, раннем, она все еще близка к своим ведическим корням, отражает древнюю психологическую систему ведических риши и сохраняет то, что можно назвать их духовным прагматизмом; на втором, позднем, форма и мысль становятся более современными, освобождаясь от древних символов и истоков, некоторые принципиальные элементы ведической мысли и психологии начинают опускаться или терять ранее присущий им смысл, и закладываются основы позднейшей аскетичной и антипрагматичной Веданты. Иша принадлежит к ранней, ведической группе. Она уже стоит лицом к лицу с проблемой примирения человеческой жизни и деятельности с монистическими позициями, а масштабное решение этого сложного вопроса, предложенное ею, — одно из интереснейших мест в ведантистской литературе. Это единственная Упанишада, при интерпретации которой крайний иллюзионизм и антипрагматизм Шанкарачарьи столкнулся с почти непреодолимыми трудностями, и по этой причине она была даже исключена одним из его великих последователей из списка канонической литературы.

ПРИНЦИП УПАНИШАДЫ

Принцип, которому она следует на всем своем протяжении, — это непреклонное примирение непреклонно противостоящих друг другу крайностей. Позднейшая мысль, взяв один ряд понятий — Мир, Наслаждение, Действие, Множество, Рождение, Неведение, начала отводить им все более и более второстепенное место, возвышая

противоположный ряд — Бог, Отречение, Квиетизм, Единое, Прекращение Рождений, Знание — до тех пор, пока эта философская тенденция не завершилась иллюзионизмом и представлением о существовании в мире как о тенетах и бессмысленном бремени, необъяснимым образом взваленном на себя самой душой, которое как можно скорее нужно сбросить. Концом стало насильственное разрубание узла великой тайны. Вместо этого Упанишада старается взять концы узлов, распутать и свободно положить их рядом друг с другом так, чтобы они находились на правильном месте и в правильном отношении друг к другу. Это не приведет к ограничению или необоснованному умалению значимости ни одной из крайностей, хотя зависимость одной от другой признается. Отречение должно идти до конца, но и наслаждение должно быть столь же полным; Действие должно быть масштабным и завершенным, но и свобода души от ее трудов должна быть абсолютной; Единство в его полноте и абсолютности — это цель, но абсолютность должна достигнуть своего наивысшего состояния благодаря включению в нее всего бесконечного многообразия вещей.

Упанишада следует этому принципу так скрупулезно, что, заявив в изречении «Посредством Неведения пересекает пределы смерти, а посредством Знания наслаждается Бессмертием» о возможности трактовки жизни в мире как всего лишь подготовительного этапа существования за его пределами, она тут же старается ее уравновесить, прибегая к обратному порядку утверждения в параллельном изречении «Посредством прекращения жизни пересекает пределы смерти, а посредством Рождения наслаждается Бессмертием» и делая, таким образом, саму жизнь сферой бессмертного существования, которое является желанной целью всякой жизни. В этом ее заключение согласуется с ранним ведическим мировоззрением, которое состояло в том, что все миры и существование, несуществование и смерть, жизнь и бессмертие находятся здесь, в телесном человеческом существе, здесь развиваются, здесь осуществимы, здесь ими следует владеть и наслаждаться, не ставя их обретение или вкушение в зависимость от отречения от жизни и телесного существования. Эта мысль никогда не исчезала полностью из индийской философии, однако она превратилась во второстепенное допущение, недостаточно сильное для того, чтобы серьезно сдерживать возрастающее влияние идеи о прекращении мирского существования как условия нашей свободы и единственно достойной нас мудрой цели.

ПРОТИВОПОЛОЖНОСТИ

Упанишада рассматривает одну за другой и примиряет следующие пары противоположностей, перечисленные в порядке их следования:

1. Сознający Господь и феноменальная Природа;
2. Отречение и Наслаждение;
3. Деятельность в Природе и Свобода в Духе;
4. Единый неизменный Брахман и многообразное Движение;
5. Бытие и Становление;
6. Деятельный Господь и отрешенный Акшара Брахман;
7. Видья и Авидья;
8. Рождение и Нерождение;
9. Действия и Знание.

Их противоречия последовательно разрешаются таким образом:

БОГ И ПРИРОДА

1. Феноменальная Природа — это движение сознающего Господа. Цель движения — создать формы Его сознания, существующие в развитии и в которых Он может, как одна душа во многих телах, пребывать и наслаждаться множественностью и движением во всех их взаимосвязях¹.

НАСЛАЖДЕНИЕ И ОТРЕЧЕНИЕ

2. Настоящая полнота наслаждения всем этим движением и множественностью в ее истине и беспредельности зависит от абсолютности отречения; однако отречение, которое подразумевается, — это абсолютное отречение от принципа желания, основанного на принципе эгоизма, а не отречение от мирского существования². Этот вывод следует из представления, что желание является лишь эгоистической

¹ Это общепринятый взгляд, которого также придерживается Гита.

² И это также является главным принципом Гиты, который, однако, признает и отречение от мирского существования. Основное направление ведантистской мысли

и витальной деформацией божественной Ананды или восторга бытия, из которого рожден мир; благодаря устранению эго и желания Ананда вновь становится сознательным принципом существования. Эта операция составляет сущность изменения от жизни в умирании к жизни в бессмертии. Вкушение беспредельного восторга существования, которое свободно от эго и основано на единстве всего в Боге, — это то, что подразумевается под наслаждением Бессмертием.

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И СВОБОДА

3. Деятельность может совмещаться со свободой души. Человек не связывается действиями, он только кажется связанным. Он должен восстановить сознание своей неотъемлемой свободы через восстановление сознания единства с Господом, единства с самим собой, единства со всем существующим¹. Когда это совершено, жизнь и труды должны и могут быть приняты во всей полноте; ибо проявление Господа в жизни и деятельности есть закон нашего бытия и цель нашего существования в мире.

ПОКОЙ И ДВИЖЕНИЕ

4. Что же тогда такое Покой Верховной Сущности и как непрерывающееся Движение совмещается с Покоем, который, по общему признанию, является главным условием наивысшего Блаженства?

Покой и Движение в равной степени являются единым Брахманом, а проводимое между ними различие — всего лишь феномен нашего сознания. Аналогичным образом обстоит дело с понятиями пространства и времени, далекого и близкого, субъективного и объективного, внутреннего и внешнего, себя и других, единого и многого. Всем этим для нашего сознания является Брахман, подлинное существование,

признает отречение от желания и эго крайне необходимыми, но будет утверждать, что отречение от эго означает отречение от всего мирского существования, считая причиной существования мира не Ананду, а желание.

¹ Эта истина также является общепринятой, чего нельзя сказать о следующем из нее выводе.

однако в самом себе он бесконечно превосходит все эти практические различия. Движение есть явление Покоя, сам же Покой может рассматриваться как Движение слишком стремительное для богов, говоря иначе, различные функции нашего сознания не в силах за ним уследить. Однако это не есть материальное движение форм во времени и пространстве, это всего лишь движение в сознании. Знанием все это воспринимается как единство, Неведение разделяет и создает противоположности там, где их нет, а есть лишь отношения внутри одного сознания. Эго в теле говорит: «Я нахожусь внутри, все остальное — снаружи; а из находящегося снаружи вот это близко ко мне в Пространстве и Времени, а вон то — далеко». Все это верно в его собственном контексте; в сущности же все есть одно неделимое движение Брахмана, которое есть не материальное движение, а способ видения вещей в едином сознании.

БЫТИЕ И СТАНОВЛЕНИЕ

5. Все зависит от того, что мы видим, от того, исходя из какого взгляда на мир, заключенного в наших душах, мы рассматриваем существование. Бытие и Становление, Единое и Множество — все это истинно и все суть одно и то же; Бытие одно, Становлений множество, но это просто означает, что все Становления — это одно Бытие, многообразно помещающее себя в феноменальное движение своего сознания. Мы должны видеть Единое Бытие, но мы не должны прекращать видеть множество Становлений, ибо они существуют и присутствуют во взгляде Брахмана на Самого Себя. Но видеть все это мы должны в состоянии знания, а не неведения. Мы должны осознать свое истинное «я» как единого неизменного и неделимого Брахмана. Мы должны увидеть все становления как развитие движения в нашем истинном «я», а это «я» — как одно во всем, как пребывающее во всех телах, а не только в нашем. В наших взаимоотношениях с миром мы должны осознанно быть тем, чем в действительности и являемся, — этим единым «я», которое становится всем, что мы наблюдаем. Все движение, все энергии, все формы, все события мы должны видеть как порождения нашего единого подлинного «я» во многих существованиях, как игру Воли, Знания и Восторга Бога в Его существовании как мира.

Тогда мы освободимся от эгоизма и желания, от ощущения отдельности существования, а значит, от всех горестей, заблуждений и любого неприятия; ибо все горести возникают из неприятия эго его контактов с существующим, его чувства страха, слабости, утраты, неприязни и т. д., что, в свою очередь, порождено иллюзией отдельности существования, ощущением, что мое изолированное эго вынуждено вступать в отношения со столь многим, что мною самим не является. Избавьтесь от этого, увидите во всем единство, будьте Единым, проявляющим себя во всех существах, — и эго исчезнет, желание, возникающее из ощущения, что вы не являетесь тем или не имеете этого, исчезнет; свободный неотъемлемый восторг Единого в его собственном существовании займет место желания и приносимой им удовлетворенности или неудовлетворенности¹. Вы обретете Бессмертие, смерть, рожденная разделением, будет побеждена.

ДЕЙСТВУЮЩИЙ И БЕЗДЕЙСТВУЮЩИЙ БРАХМАН

6. Деятельный и Бездеятельный Брахман — всего лишь два аспекта единого «Я», единого Брахмана, который и есть Господь. Это Он в движении «простерся за пределы». Он остается свободным в Своем неактивном существовании от всех изменений. Невовлеченность в действие — это основа деятельности, она пребывает в деятельности; она — Его свобода от всего, что Он делает, от всего, чем Он становится, будучи также Его свободой во всем, что Он делает и чем становится. Они представляют собой положительный и отрицательный полюсы единого неделимого сознания. Мы объемлем как единое покой и движение, которые друг от друга неотделимы и друг от друга зависят. Покой существует относительно движения, движение — относительно покоя. Он же превыше и того, и другого. Эта точка зрения отлична от утверждающей тождество Движения и Покоя, которые в действительности едины; в ней отражена, скорее, их связь в нашем сознании, поскольку признается их практическая необходимость для нашего

¹ Обычно все это признается, но ставится под сомнение практическая возможность сохранения данного состояния сознания при рождении в мире.

сознания. Вполне очевидно, что, обретя единство с Господом, мы также обретаем это двуединое сознательное существование¹.

ВИДЬЯ И АВИДЬЯ

7. Познание Единого и познание Множества — результат движения одного сознания, которое в их истине-Идее видит все вещи как Единое, но разделяет их в своей ментальности при становлении в формах. Если ум (*manīṣī*) погружает себя в Бога как в становление в формах (*paribhū*) и отделяет себя от Бога в истинной Идее (*kavi*), он утрачивает Видью, знание Единого, обладая лишь знанием множества, которое перестает быть истинным знанием и в конце концов становится полным невежеством, Авидьей. Это причина существования чувства отдельности эго.

Авидья принимается Господом в Уме (*manīṣī*), с тем чтобы максимально развить индивидуальные отношения во всяком возможном разделении и его следствиях, а затем через эти индивидуальные отношения вернуться к индивидуальному познанию единого во всем. То знание неизменно сохранялось в сознании истинного провидца или Кави. Этот провидец в нас отрешен от ментального мыслителя; претерпев такое отделение, последний должен победить смерть и разделение путем развития своего опыта как индивида, являющегося Тем, Кто пребывает во всем, и в итоге благодаря восстановленному знанию Единства и множества обрести состояние Бессмертия. Именно в этом заключается для нас верный путь, но не в том, чтобы посвятить жизнь исключительно Авидье или полностью ее отвергнуть ради абсолютно пассивного растворения в Едином.

РОЖДЕНИЕ И НЕРОЖДЕНИЕ

8. Это двойное движение мыслителя обусловлено тем, что мы призваны реализовать бессмертие в Рождении. «Я» всегда одинаково, оно не умирает и в самом себе вечно обладает бессмертием. Ему нет нужды

¹ Обычная точка зрения — в том, что Джива не может существовать в двух этих состояниях одновременно, что его растворение происходит в Покое, а не в единстве с Господом в действии и бездействии.

нисходить в Авидью и Рождение ради обретения бессмертия Нерождения, ибо оно есть у него всегда. «Я» нисходит для того, чтобы осуществить его и обладать им в игре мирового существования в качестве индивидуального Брахмана. Оно соглашается на Рождение и Смерть, принимает эго, а затем, уничтожив эго через вновь обретенное единство, реализует себя как Господа, как Единого, осознавая Рождение лишь как становление Господа в ментальном бытии и бытии форм; теперь это становление направляется истинно зрящим Провидцем, по достижении чего становление перестает быть несовместимым с Бытием, рождение превращается из препятствия в средство наслаждения бессмертием для владыки форм, в которых он пребывает¹. Вот в чем состоит наш верный путь, а не в том, чтобы вечно оставаться в цепи рождения и смерти, не в том, чтобы бежать от рождения в чистое нестановление. Оковы заключаются не в физическом акте становления, но в упорном сохранении свойственного неведению ощущения отдельного эго. Цепи создаются Умом, а не телом.

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И ЗНАНИЕ

9. Противоположность деятельности и знания существует лишь до тех пор, пока деятельность и знание носят эгоистический ментальный характер. Ментальное знание — знание неистинное, истинным является знание, которое основано на подлинном видении, на видении Провидца, на видении Сурьи, Кави. Ментальное мышление — это не знание, это золотой заслон, скрывающий лик Истины, Видения, божественного Идееобразования, Истины-Сознания. Когда он снимается, на место ментального мышления приходит непосредственное видение, на место фрагментарной ментальной активности — всеобъемлющее истинное идееобразование, *махас (mahas)*, *веда (veda)*, *дришти (dṛṣṭi)*. Из рассеянной деятельности Буддхи, которая только и возможна на базе чувственного ума, Манаса, возникает истинное Буддхи (*виджняна*), Виджняна ведет нас к чистому знанию (*джняна*), чистому сознанию

¹ Это камень преткновения для распространенных философских учений, пронизанных идеей иллюзорности мира, даже если они не во всем согласны с Майявадой. Они утверждают, что рождение — игра неведения и не может существовать одновременно с полнотой знания.

(чит). Тогда мы всеми глубинами нашего существа осознаем наше совершенное тождество с пребывающим во всем Господом.

Но в Чит Воля и Видение суть одно. Поэтому и в Виджняне, истинном идееобразовании, сияние которого также возникает из Чит, Воля и Видение оказываются едиными и более не отделяются друг от друга, что свойственно уму. Мы, таким образом, обретаем видение и живем в Истине-Сознании; наша воля становится естественным проявлением пребывающей в нас истины и, познав все свои действия, их смысл и цель, прямо движется к цели человека, которая всегда состоит в обладании Анандой, восторгом Господа в самобытии, состоянием Бессмертия. В наших поступках мы тоже становимся едиными со всеми существами, а наша жизнь превращается в олицетворение единства, истины и божественной радости, перестав двигаться искаженным путем эгоизма, полного разделенности, заблуждений и преткновений. Словом, мы достигаем цели нашего существования, которая состоит в том, чтобы воплотить в себе — будь то на земле, в земном теле, вопреки сопротивлению Материи, или же в мирах запредельных, либо за пределами всех миров вообще — великолепию божественной Жизни и божественное Существо.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Ишавасьопанишада

«Богом все это должно быть облечено, все то, что есть мир в этой движущейся вселенной; поэтому откажись от желания, не наслаждайся чьим-либо достоянием и не льстись на него».

Гуру:

Упанишада открывается провозглашением универсальной природы Бога, как непреложной основы ее откровений. Эта универсальная природа Брахмана, Вечного, есть начало и конец Веданты, и без ее признания не может иметь ценности ничто из провозглашаемого Ведантой, ибо все ее положения либо исходят из этого, либо, по меньшей мере, предполагают ее. Упанишады, лишенные этой главной и высочайшей истины, превращаются в то, чем их считают ученые и философы *млеччи*, — в нагромождение бессвязных, хотя зачастую и возвышенных, спекуляций. Однако с этой истиной в руках, как со светильником, проливающим свет на самые темные места в Писании, вы скоро приходите к осознанию того, что Упанишады есть грандиозное, гармоничное и совершенно ясное целое, выражающее единую и универсальную Истину в различных аспектах, так как за мириадами противоречий феноменального мира (*прапаñса*) есть лишь одна единственная Истина. Все Смрити, Пураны, Даршаны, Дхармашастры, писания шактов, шиваитов, вишнуитов, сауров, так же как весь буддизм и его священные книги, — всего лишь множество объяснений, комментариев, истолкований с разных сторон этих различных аспектов одной единственной Истины. Эта Истина составляет единственную основу, на которую все религии могут опереться как на надежную и несокрушимую скалу; больше чем просто скалу, ибо и скалы разрушаются, эта же стоит вечно. Вот почему религия ариев называется Санатана Дхарма — Вечный Закон. И не ошибаются индусы, когда провозглашают Шрути вечным и безначальным, а риши, сложивших гимны, — всего лишь свидетелями, которые узрели Истину и изложили увиденное на языке людей, ибо узрели они Истину не ментальным зрением,

но духовным. Поэтому Веды по праву именуется Шрути или откровением. Среди откровений Риг, Яджур, Сама и Атхарван — плодоносный дождь, который напитал росток Истины и дал ему прорасти, Брахманы — лес, в котором находится росток, Араньяки — почва, в которой он растет, Упанишады же есть само растение с корнями, стеблями, листьями, чашечкой и лепестками, а цветок, проявляющий себя раз навсегда, это великая формула: *so 'ham* — я есть Он, кульминация Упанишад. Поклон *so 'ham*. Поклон Вечному вне места, времени, причины или предела. Поклон моему «Я», кто есть Вечный.

УЧЕНИК:

Я кланяюсь Вечному и моему «Я», кто есть Вечный. *Svāhā!*

Гуру:

Вот почему Упанишада начинается словами о том, что все это должно быть облачено или облечено Богом. Под этими словами подразумевается, что отдельный Дживатман или человеческая душа, дабы достичь спасения, должна увидеть всю эту вселенную как одеяние Бога, как человек покрывает тело одеждой. Под Богом мы имеем в виду отнюдь не непознаваемого Парабрахмана, ибо мы не можем говорить о непознаваемом в терминах места, времени или отличия, но Брахмана, познаваемого через йогу, светоносную тень Единого, отбрасываемую Шакти Единого, который, разделившись на Мужское и Женское, на Пурушу и Пракрити, сотворил этот мир неисчислимых форм и имен. О Брахмане говорится как о Боге; иными словами, мы всего лучше постигаем Его как Правителя и Властелина вселенной. Но все же Он есть океан духовной силы, который своим присутствием приводит в действие созидательную, сохраняющую и разрушающую Шакти или Волю Вечного Парабрахмана в форме Пракрити, движущегося океана энергии, *kāraṇajalāḥ*. Из этих двух — океана духовной силы и океана материальной формы — второй заключен в первом и без него не мог бы существовать, можно сказать, что одно окружено другим или облачено в него, сам Бог присутствует в океане в различных формах, как Праджня, Хираньягарбха и Вират или как Вишну, Брахма и Махешвара. Именно это описывается в Пуранах и представлено в образе Вишну на Змее Времени и Пространства в океане, с Брахмой, который выходит из лотоса его пупка, и т. д. Это Бог, Царь и Владыка, поэтому мы должны воспринимать все сущее во вселенной как творение этого океана

Брахмана — или духовной силы, которая окружает все сотворенное, подобно тому, как одежда окружает человека, одетого в нее.

УЧЕНИК:

Я не понимаю. Ведь все сущее есть сам Брахман, почему же говорится, что он окружает все творения, как если бы он был отличен от них?

Гуру:

Под этим имеется в виду, что универсальное и неразделенное сознание, которое мы называем Брахманом, окружает и включает в себя все ограниченные отдельные сознания, которые нам представляются в виде отдельных объектов.

УЧЕНИК:

Я все равно не понимаю — как может единое неразделимое сознание быть разделено, а если оно делится, то как может оставаться единым и окружать части самого себя? Невозможно же быть единым и неразделимым и в то же время делимым и множественным.

Гуру:

Напротив, именно такова природа сознания — быть вечно единым и неразделимым и вместе с тем всегда поддаваться разделению по воле; ибо сознание человека часто бывает разделено на два состояния, каждое с собственной историей и памятью, так что, находясь в одном состоянии, он не знает, о чем думал и что делал в другом. Люди, не знающие Истину, из этого обстоятельства делают вывод о том, что сознание человека должно быть не единым и однородным, а представлять собой целый набор разных личностей. Последователи Санкхьи и другие думают, будто существует бесконечное множество Пуруш, душ, а не Единая душа, ибо в этом случае, утверждают они, все обладали бы тем же знанием, испытывали бы то же удовольствие, боль и т. д. Но это утверждение — только Авидья, Неведение, и когда кажущийся индивидуальным Пуруша погружает себя в состояние полного Союза (йоги) с Вечным, он обнаруживает, что все это время и был лишь Единый Пуруша, который постигал и содержал в себе всех других, которые представляли собой просто его собственные проекции (*śṛṣṭi*). Эти состояния разорванного сознания есть всего лишь различные состояния одной личности, но не отдельные личности. И это станет совершенно

ясно, если умелый и осторожный гипнотизер погрузит человека в правильное состояние сна; ибо тогда часто дает о себе знать третье состояние личности, в котором человеку всегда было известно, что делалось и говорилось в двух других. Это уже само по себе есть достаточное доказательство того, что все время существовало единое сознание, пусть в скрытом виде, но постоянно и сублиминально активное. Деление этого единого сознания на два состояния — результат особого и необычного действия *авидьи* (*avidyā*), того же универсального Незнания, которое в своем общем и нормальном проявлении заставляет людей воображать, будто они есть «я», отличающиеся от Универсального Сознания, а не просто проекции (*śr̥ṣṭā*) этого сознания. Таким образом, мы видим здесь пример единого и неразделимого сознания, становящегося разделенным и множественным, но вместе с тем сохраняющего свое единство и неразделимость. Само это единое и неразделимое сознание, или «я» бодрствующего человека, есть только часть или скорее отдельное состояние более обширного, более независимого от грубой материи сознания, игра которого проступает в сновидениях — гипнотические сновидения представляют собой лишь их особую, прихотливую форму, — но более постоянно и связно, когда наконец происходит освобождение от грубого тела во время или после его смерти. Это более обширное сознание называется состоянием Сновидения, и тело, *унадху* (*upādhi*), в котором оно действует, называется тонким телом. Можно сказать, что Сознание Сновидения окружает бодрствующее сознание и его тело, как одеяние окружает одетого в него, ибо по своей природе и масштабу оно шире и свободней; это среда, из которой и при помощи которой отбирается некая часть для целей бодрствования в материальной жизни — через еще более обширное сознание, которое мы называем состоянием Сна или каузальным Телом, — из него и при его помощи производится отбор элементов для целей жизни до рождения и после смерти. Состояние Сна в свою очередь окружено Брахманом, из которого и через которого производится отбор для каузальных целей, — точно так же, как окружен своим одеянием тот, кто одет в него.

Из этого тебе должно быть понятно, что Брахман есть необъятное, вечно единое и неразделимое Сознание, которое, однако, по воле ограничивает себя, оставаясь при этом безграничным и, подобно одеянию, окружая все различные состояния иллюзорных ограничений.

УЧЕНИК:

Верно, но одеяние отличается от того, кто в него одет.

Гуру:

Представим себе орех и ядро внутри него; мы видим, что эфир в форме или в *упадхи* ореха окружает эфир в *упадхи* ядра, как одеяние окружает одетого в него, но оба составляют одно — это один эфир, а не два.

УЧЕНИК:

Теперь я понял.

Гуру:

Тогда перейдем к следующему: в Упанишаде уточняется, что следует одеть или во что надлежит облачиться — что такое *джагат* (*jagat*) или *джагати* (*jagatī*), или, буквально, движущееся в той, что движется. *Джагати* — та, что движется; это древнее название Земли, Притхиви, а позднее и всей *безграничной* вселенной, примером которой может служить Земля — единственное, что в настоящее время имеет значение для людей. Почему же вселенная называется *джагати* — «та, которая движется»? Потому что она есть форма Пракрити, сущностной характеристикой которой является движение; ибо при помощи движения творит она этот материальный мир, и на самом деле все материальные объекты есть только формы или же зримые, слышимые, осязаемые результаты движения; всякий материальный объект есть *джагат*, он полон бесконечного движения — даже камень, даже ком земли. Наши чувства говорят нам, что этот материальный мир есть единственная существующая реальность, однако Упанишада предостерегает нас против лжесвидетельства наших чувств и просит нас постичь в сердцах и умах Брахмана, Океан духовной силы, рисуя Его в нашем воображении в виде одеяния, окружающего всякий осязаемый объект.

УЧЕНИК:

Но в Упанишаде не говорится, что материальный мир сам есть Брахман.

Гуру:

Это еще будет сказано. Далее нам говорят: отрешившись от этого (все-го, что есть в мире), мы должны наслаждаться и не посягать на чье-либо человеческое достояние. Нам следует наслаждаться всем миром, но не льститься на достояние других. Как это может быть? Если мне, Девадатте, сказано наслаждаться всем, что есть в мире, но я обнаруживаю, что наслаждаться мне почти нечем, в то время как мой сосед Харишчандра владеет несказанными богатствами, как я могу не позавидовать его богатству и почему бы мне не попытаться взять его себе для собственного наслаждения, если есть возможность сделать это безнаказанно? Я не стану пытаться, ибо знаю, что это невозможно, поскольку я постиг — в этом мире нет ничего, кроме Брахмана, проявляющего вселенную с помощью своей Шакти, и нет ни Девадатты, ни Харишчандры, есть только Брахман в различных состояниях сознания, которому и даются эти имена. Поэтому, если Харишчандра наслаждается своим богатством, то это я наслаждаюсь им, ибо Харишчандра есть я — не мое тело, в которое я заключен, не мои желания, которые заставляют страдать мое тело, но мое подлинное «я», Пуруша внутри меня, кто есть свидетель всего и кто наслаждается всей этой сладкой, горькой, нежной, величественной, прекрасной, ужасной, приятной, страшной, но в целом упоительной драмой мира, которую Пракрити разыгрывает для его удовольствия. Так что если существовал бы — как утверждает Санкхья и другие философии, христианство и другие религии — не единый Пуруша, а неисчислимое множество, то не было бы оснований для христианского призыва возлюбить других как самого себя или для описаний в Шрути и Смрити совершенного мудреца как *sarvabhūtahite rataḥ* — озабоченного благом всех созданий и радующегося ему; ибо в этом случае Харишчандру ничто не связывало бы со мной и не было бы смысла в нашем с ним контакте, помимо материального интереса, из которого гораздо быстрее возникают ненависть и зависть, чем любовь и симпатия. Как бы я мог тогда отдать ему предпочтение перед самим собой? Однако с точки зрения Веданты подобное предпочтение естественно, правильно и, в конечном счете, неизбежно. Неизбежно потому, что, как я поднялся от животного до человека, точно так же я должен подняться от человека до Бога. Это предпочтение есть извечный источник и родник — эволюция же означает просто всерасширяющееся раскрытие Брахмана, универсального духа, прогресс от неистинности материи к истине духа, а этот

прогресс, сколь бы медлителен он ни был, неизбежен. Каким образом может быть неизбежным, естественным, правильным предпочтение другого самому себе? Оно естественно потому, что на самом деле я не другого предпочитаю себе, а мое истинное «я» неистинному, Бога, который во всем, моему единичному телу и уму, себя в Девадатте и Харишчандре себе в одном только Девадатте. Оно правильно и неизбежно потому, что мне лучше радоваться радостью Харишчандры, чем моей собственной, поскольку таким образом я превращу мое знание Брахмана из чисто интеллектуальной концепции в реальность, я превращу его в переживание — *анубхаву*, а *анубхава*, как сказано в Смрити, есть суть истинной *джняны*. По этой причине совершенная любовь, под которой я не имею в виду просто чувственный импульс мужчины в отношении женщины, есть нечто великое и облагораживающее, ибо через любовь сходятся и становятся едины два отдельных состояния универсального Сознания. Еще более благородна и еще больше облагораживает любовь патриота, который живет и умирает ради своей страны, ибо таким образом он становится един с миллионами божественных частиц; а еще величественней, благородней и возвышенней любовь филантропа, который, не забывая свою семью и страну, живет и умирает ради человечества или ради всего живого. Тот мудрейший мунни, тот величайший йогин, кто не только достигает Брахмана путем Джняны, не только возносится к Нему на крылах Бхакти, но становится Им через Карму (Деяние), посвященную Богу, кто полностью жертвует собой ради своей семьи и друзей, ради всего человечества, ради мира, и, если это в его силах, — ради солнечной системы и других систем, ради всей вселенной.

Вот почему Упанишада говорит нам, что мы должны наслаждаться через отказ, через *त्याгу* (*tyāga*), или отречение. Это очень любопытное выражение — *tena tyaktena bhujjithāḥ*; странно говорить человеку, что он должен отказаться и наслаждаться тем, от чего отказался, через саможертвоприношение. Обыкновенный человек отшатывается от такого заявления, как от опасного парадокса. Но провидец Упанишад мудрее нас, ибо его заявление истинно в буквальном смысле слова. Подумай, что он имеет в виду. Это означает, что мы отказываемся от наших мелких личных радостей и удовольствий, чтобы с головой окунуться в радости других, и сколь бы велики ни были радости одного человека, соединенные радости сотен людей несомненно окажутся больше. Отречением можно во сто крат увеличить собственное удовольствие;

подлинный патриот может испытать радость не одного человека, а трехсот миллионов: подлинный филантроп почувствует, как радости бесчисленных миллионов жителей земли текут через его душу как океан нектара. Но, спросишь ты, их скорби ведь тоже потекут через нее? Эта мука тоже сладка, ибо возносит душу в Рай, и ее можно тоже обратить в радость, несравненную радость сопереживания и превращения в блаженство боли народа, ради которого жертвуешь собой, или всего человечества, в котором пытаешься постичь Бога. Даже само старание — постоянное, терпеливое, упорное старание сделать это есть радость несказанная; даже поражение в этой борьбе есть суровое удовольствие, если оно укрепляет душу для новых и непрестанных попыток; а души, способные на жертвоприношение, извлекают одинаковую силу из поражения и из победы. Нужно помнить, что не тем, кто слаб духом, Вечный целиком отдает себя — только сильная героическая душа достигает Бога. Другие могут лишь издалека коснуться Его тени. Так человек, отказавшись ради блага других от того малого, что может считать своим, получает взамен и может наслаждаться всем, что есть мир в этой движущейся вселенной.

Если ты не можешь подняться до такой высоты, все равно слова Упанишады сохраняют свою истинность на другой лад. Тебя не обязательно просят физически отказаться от объектов удовольствия; достаточно отказаться от них в сердце, наслаждаться ими таким образом, чтобы не ликовать от выигрыша и не приходить в уныние от проигрыша. Это ясное, глубокое и безмятежное наслаждение; судьбе его не погубить, вору не украсть, врагам не одолеть. Всякое другое наслаждение ненадежно — его сокрушают страх, скорбь, хлопоты и страсть, страсть к его увеличению, хлопоты по его продолжению, скорбь от его угасания, страх его полной утраты. Куда лучше наслаждаться отказавшись. Если желаешь отказаться физически, то это тоже хорошо, если только ты уверен, что не лелеешь в уме мысль о наслаждении. Мало того, чаще это бывает более коротким путем к наслаждению. Богатство, слава и успех естественно ускользают от человека, который за ними гонится, он надрывает себе сердце или даже гибнет, так ничего и не добившись; или же если и достигает желаемого, то зачастую ценой адских усилий, невероятных трудов. Когда же человек отворачивается от богатства и славы, то — если только этому не препятствуют его действия в прошлых жизнях — они сами спешат покорно лечь к его ногам. А он что сделает, всего достигнув, — станет наслаждаться этим или

откажется от всего? Может отказаться — это великий путь и по нему прошли многие святые мудрецы, но нет нужды отказываться от радостей жизни, можно их принять и наслаждаться ими. Но как наслаждаться? Не ради личного удовольствия и, конечно, не ради своего неистинного «я», ибо ты уже отверг в сердце такое наслаждение, но можно наслаждаться Богом в них и ими ради Бога. Как царь, едва дотронувшись до *назарана* (*nazarānā*), передает дар в общественную сокровищницу, так, едва коснувшись доставшегося тебе богатства, ты изливаешь его на тех, кто рядом, отдаешь его на благо страны, для человечества, видя во всем этом Брахмана. И славу свою такой человек может скрыть под скромностью, но употребить влияние, которое дает ему слава, чтобы вести людей ввысь, к Божественному. Такой человек сам быстро поднимется выше радости и выше печали, он ощутит себя вблизи Бога, с Богом, ощутит себя подобным Богу и, наконец, самим Богом. Поэтому далее Упанишада гласит:

kurvanneveha karmāṇi jijīviṣecchataṁ samāḥ

Свершай свои дела в этом мире и желай прожить свои сто лет.

Согласно Ведам, сто лет есть полный срок естественной жизни человека. Вот почему Шрути гласит: мы не должны отворачиваться от жизни, не должны до времени отбрасывать ее от себя или просто стремиться к раннему освобождению от нашего тела — нам следует с готовностью прожить свой срок, более того, быть готовыми продлить жизнь, насколько это возможно для естественного существования человека, дабы продолжать свои дела в этом мире. Обратите внимание на ударение на слове *kurvan*, к которому добавлено *eva*. Воистину, мы должны *делать* свое дело в мире, а не уклоняться от действия; нет нужды искать укрытия в горах, чтобы найти «Я», поскольку Он здесь, в тебе и во всем, что вокруг тебя. Если же ты укрываешься в горах не ради того, чтобы отыскать Его, но чтобы уйти от бед и злосчастий мира, которые ты не в силах выдержать из-за слабости своей, то ты утрачиваешь Его и в этой жизни, и, возможно, во многих последующих тоже. Я повторяю — не слабосильным и не трусливым дано подняться к Богу, но лишь сильным и отважным. Каждый индивидуальный *дживатман* должен стать совершенным *кшатрием*, прежде чем сможет стать *брахманом*.

УЧЕНИК:

Все это противоречит тому, чему учили мудрейшие и чему и сейчас учат на собственном примере те, перед кем мы преклоняемся с самой большой радостью.

Гуру:

Уверен ли ты, что это так? Чему они учат?

УЧЕНИК:

Тому, что лучший из путей — это *вайрагья* (*vairāgya*), отвращение к миру, а появление отвращения к миру в душе человека есть первый призыв ступить на путь *мукти*, по которому ведет не действие, но знание.

Гуру:

Вайрагья — большое слово, которое с течением времени приобрело много значений, и как раз из-за того, что люди *арьяварты* (*āryāvarta*) смешали и свалили в кучу эти значения, по этой святой и древней земле распространились Тамас и не свойственные ариям трусость, слабость и себялюбие, погрузив ее в густую мглу. Есть одна *вайрагья*, самая подлинная и благородная, — отречение от мира сильного человека, который, отведав наслаждения этого мира, обнаруживает, что нет в них постоянной и неизменной сладости, что не дают они той истинной и бессмертной радости, которой требует его истинное и бессмертное «я»; а поняв это, обращается к тому в себе, что глубже, более свято и нетленно. Однако бывает и *вайрагья* слабого, кто жадно и похотливо жаждет наслаждений мира, но был отброшен от них судьбой или теми, кто сильнее его; теперь же он готов схватиться за йогу и Веданту, как пьяница за бутылку или как наркоман за свое зелье. Не для таких неблагородных целей предназначали эти великие пути риши, открывшие их миру. Если бы такой человек пришел ко мне за посвящением, я отправил бы его обратно с тем пламенным укором, который Шри Кришна обратил к сыну Притхи:

*kutastvā kaśmalamidam viṣame samupasthitam
anāryajuṣṭamasvargyamakīrtikaramarjuna ||
klaibyaṁ māśma gamaḥ pārtha naitat tvayyupapadyate |*

Откуда этот страх, позор и чернь души в столь трудный и опасный час, Арджуна? Не то должно лелеяться в арийском сердце, и настроение это не с небес пришло, а на земле ведет к потере славы.

О Партха, о карающий врагов! Не унижайся в малодушии, к тебе оно нейдет.

Поистине, такая слабость недостойна того, кто есть не что иное, как Брахма, Вечный, Творец и Разрушитель миров. Но я не хотел бы, чтобы мои слова были поняты как осуждение истинной *вайрагьи* печали и разочарования; ибо подчас бывает, что люди по незнанию обращаются к делам неблагородным и терпят крах — не из-за слабости, а потому, что дела эти не соответствуют их истинному величию и высокому назначению, но потом глаза их открываются и они ищут медитацию, одиночество и самадхи не как зелье, в котором можно утопить печаль и все еще неудовлетворенные желания, но чтобы реализовать свою божественную силу и употребить ее на божественные цели; иногда великие души избирают путь саньясы, ибо в одиночестве наедине с Богом и Гуру они могут наилучшим образом развить Брахматеджас, а по достижении его излить потоком на мир. Таким был Шанкарачарья; иногда же страдания других или беды мира, застигающие такие души в благоденствии, гонят их — как погнали они Будду — на поиск помощи страждущим в глубинах их собственного существа. Истинные саньясины есть величайшие из людей, ибо они сильнее всех в трудах, могущественнее всех в Боге и делают дело Бога.

УЧЕНИК:

Я повторяю — все это противоречит учению великих Учителей адвайты, Шри Шанкары и других.

Гуру:

Это не противоречит учению Шри Кришны, величайшего из всех учителей и наилучшего из *джагат гуру*. Ибо в Махабхарате он говорит Саньджае, что из доктрин спасения действием и спасения бездействием истинной является вера в спасение действием, другую же он осуждает как пустую болтовню слабосильного; в Бхагавадгите Шри Кришна снова и снова подчеркивает превосходство действия.

УЧЕНИК:

Это верно, но он также говорит, что Джняна превыше всего остального и нет ничего, равного ей.

Гуру:

Действительно, нет, ибо Джняна совершенно необходима; Джняна — это первое и самое великое средство. Действия без Джняны человека не спасут, а только усугубят его поработенность. Действия, о которых говорится в Упанишаде, следует совершать только после того, как человек облек всю вселенную в Бога; иными словами, после того, как человек постиг, что все есть единый Брахман и что все его действия есть не более чем театральная иллюзия, развернутая Пракрити ради удовольствия Пуруши. После этого вы будете делать свое дело, *оставив его (tena tyaktena)* или так, как велит тебе делать его Шри Кришна — отказавшись от стремления к плодам своих трудов и посвятив все действия Богу, не своему низшему «не-я», испытывающему удовольствие и страдание, но Брахману в себе, который трудится только *ради поддержания и укрепления мира (lokasamgrahārtham)*, чтобы вместо невежественных множеств, сбитых с толку и введенных в заблуждение своим бездействием, мир получил бы помощь, укрепился бы и сохранился через божественную природу твоих трудов. Именно об этом говорится далее в Упанишаде: «Так, нет для вас иного пути, кроме этого, действие не пристает к человеку». Это означает, что действие, свободное от желания, действия, совершаемые отрешенно и посвященные Богу — такие и только такие действия, — не пристаю́т к человеку, не сковывают его своими незримыми цепями, а скатываются с него как вода с лебединых крыл; и не могут они связать человека, поскольку он высвобожден из сети причинности. Причинность возникает из идеи двойственности: идей печали и радости, любви и ненависти, тепла и холода, порождаемых Авидьей, а он, отрешившись от желания и постигнув Единство, выше Авидьи и выше двойственности. Рабство ничего не значит для него. (В реальности действие совершает не он, а Пракрити, вдохновленная присутствием Пуруши в нем.)

УЧЕНИК:

Почему же тогда Шанкара говорит, что необходимо отказаться от действия, чтобы достичь абсолютного единства? С его точки зрения,

совершающие действия достигают лишь *салокья* (*sālokyā*) с Брахманом — единства относительного, но не абсолютного.

Гуру:

Для этих слов Шанкары была причина: в его время существовала необходимость возвысить Джняну за счет действия; ибо великая живая сила, с которой ему приходилось бороться, заключалась не в ересях позднего буддизма, буддизма упадочнического и вырождающегося, а в победоносных доктринах *кармаканды* (*karmakāṇḍa*), которые превращали тщательное соблюдение ведических обрядов и ритуалов в единственный путь, а небеса в единственную цель. В настойчивом стремлении показать, что действия — частью которых считались и эти обряды — и ритуалы не могут быть единственным путем к небу, он изо всех сил перегибал палку в другую сторону, доказывая, что действия вообще не способны привести к окончательному и величайшему освобождению (*мукти*). Подумаем, однако, что может означать принижение Карма-марги в устах Шанкары и других сторонников пути Джняны. Под этим может подразумеваться, что Карма в смысле ведических обрядов и ритуалов не является путем к Мукти, и если понимать это так, то Шанкара успешно сделал свое дело, ибо я не думаю, что найдется авторитет, который в наше время попытался бы отстаивать обратное. Мы все сходимся в том, что Сварга — единственный конечный результат Кармаканды — это не Мукти, стоит значительно ниже Мукти и заканчивается, как только исчерпается причина. Мы все соглашаемся также, что единственная духовная польза ведических церемоний заключается в очищении ума и его приготовлениях к вступлению на истинный путь Мукти, который ведет через Джняну. Но если ты заявишь, что действия, в смысле *картавья карма*, не являются путем к Мукти, то я буду возражать, ибо я утверждаю, что Карма не отличается от Джняны, но является Джняной, является необходимым осуществлением и завершением Джняны, что *бхакти*, *карма* и *джняна* есть не три, а одно и существуют нераздельно. Вот почему Шри Кришна говорит, что Санкхья (*jñānayoga*) и Йога (*bhakti karma yoga*) есть не два, а одно единственное средство и сила (*bālāḥ*); различие между ними проводят умы неразвитые.

Ученик:

Но как можно называть Шанкарачарью неразвитым умом?

Гуру:

Он не был неразвитым умом, но имел дело с неразвитыми умами и был вынужден говорить на их языке. Если бы он дал свое благословение Карме, пускай и с оговорками, то широкие массы его бы не поняли и продолжали бы цепляться за свои обряды и ритуалы. На самом деле, всей путаницей и ощущением разницы между религией и философией мы обязаны языковой трудности, естественному несовершенству языка и несовершенству умов, которые пользуются языком, — ибо религия и философия едины и они выше различий. И не выступал Шанкара так решительно против Кармы, как обыкновенно представляется по его отдельным пылким выпадам. Ибо что имеется в виду, когда говорится, что Карма не есть путь к Мукти? Возможно, что Карма, вызываемая желанием, несовместима с Мукти, поскольку обязательно ведет к порабощению и по этой причине от нее следует отказаться? На этот счет нет спора. Мы все согласны, что действия, вызываемые желанием, не ведут ни к чему, кроме исполнения желания, за чем следуют новые действия в другой жизни. Или это значит, что Карма несовместима с Мукти, свободной от желания, что она препятствует Мукти, ведя к новому порабощению, а посему должна быть отвергнута? Но это противоречит здравому смыслу, так как порабощение есть результат желания и незнания и исчезает, когда исчезают они. Следовательно при *нишкама карме* (*niškāma karma*) не может быть порабощения. Это противоречит положению Шрути — *triṅāciketastribhiretya sandhim trikarmakṛttarati janma-mṛtyū ityādi*. Это противоречит фактам, ибо Шри Кришна совершал действия, совершали их Джанака и другие, но никто не может сказать, что они стали рабами своих действий, ибо они были *дживанмукты* (*jīvanmukta*). Значит ли это, что *нишкама карма* может совершаться в качестве шага к достижению Брахмы (*brahma-prāpti*) через Джняну. Но как только Джняна достигнута, от *нишкама кармы* следует сразу же отказаться? Этот аргумент несостоятелен, потому что Джанака и другие совершали действия и после достижения Джняны, и до того. В силу этой же причины несостоятельно утверждение Шанкары, будто Карма должна неизбежно прекратиться, как только будет достигнут Брахма, поскольку Брахма есть не-деятель, *акарма* (*akartā*), — Джанака достиг Брахмы, Шри Кришна был Брахмой, но оба совершали действия, ибо на самом деле Брахма есть и не-деятель в качестве Пуруши, и деятель, *карма* (*kartā*), в качестве Пракрити; и если заявить, что Парабрахман, *турья атман* (*turiya ātman*), в котором исчезают все различия и разделе-

ния (*bheda*), есть *акарта*, то я на это скажу, что Он ни *карта*, ни *акарта*, Он есть *не то и не это* (*neti neti*), Непознаваемый, и Дживатман не сливается с Ним полностью, пока пребывает во плоти, хотя может в любое время сделать это через йогу. *Лайя* возможна в случае *адеханипатат* (*ādehanipātāt*), то есть после того, как *муктамма* оставит тело и не желает вернуться в другое. *Дживанмукта* становится един со светозарной тенью Парабрахмана, именуемой нами Сат-Чит-Ананда. Если мне скажут, что это не есть Мукти, то я отвечу, что нет более великого состояния Мукти, чем стать Сат-Чит-Анандой, что *лайя* в Парабрахмане — это *свеччхадхина* (*svēcchādhīna*) для Дживатмана, когда тот перестает быть Дживатманом и становится Сат-Чит-Анандой, ибо Парабрахман может в любое время по своей воле вобрать Сат-Чит-Ананду в Себя, а Сат-Чит-Ананда может в любое время и по своей воле войти в Парабрахмана, поскольку они ни в каком смысле не есть двое, а только одно, ни в каком смысле не подчиненное Авидье, но находящееся по ту сторону от нее. Если затем будет сказано, что *нишкама карма* способна привести только в Брахмалоку, но не к Мукти, то я отвечу, что в таком случае мы должны предположить, будто Шри Кришна, оставив свое тело, остался отделенным от Всевышнего, следовательно был не Бхагаваном, а просто великим философом и посвященным Богу, но недостаточно мудрым, чтобы сподобиться Мукти; что Джанака и другие *дживанмукты*, Муктами назывались не по праву или же только в смысле *апекшика* (*āpekṣika*) Мукти. Однако это противоречило бы Писанию и единому учению Шрути и Смрити, поэтому не может быть признано ни одним индусом, еще менее того — ведантистом, ибо, если отрицать авторитет Шрути, то придется согласиться с отсутствием истины в Веданте, а в таком случае доктрина чарваков столь же правомерна, как всякая иная. Более того, это противоречило бы здравому смыслу, ибо поставило бы Мукти, которое представляет собой духовное изменение сознания, в зависимость от чисто механического и материального изменения, каким является смерть, что абсурдно. Сам Шанкара поэтому признает, что в этих случаях *нишкама карма* не была несовместима с Мукти или с бытием Брахмана; и он бы признал это куда более откровенно, если бы его не смущали отношения интеллектуальной враждебности со школой Пурвамимансы. Таким образом, доказано, что *карма* на является несовместимой с *мукти*, но что, напротив, учение и практика величайших Дживанмуक्त и даже самого Бхагавана сочетали в себе Джняну и Нишкама Карму в качестве единого пути к *мукти*.

Тем не менее, остается один аргумент: можно говорить о том, что Карма не является несовместимой с *мукти*, что она может быть одним из путей к *мукти*, но на последней стадии она для достижения *мукти* не обязательна. Я охотно признаю, что конкретные труды не обязательны для достижения *мукти* — не обязательно продолжать выполнять обязанности семьянина, чтобы достичь *мукти*. Но никто из обладающих телом не может быть свободен от Кармы. Шри Кришна ясно и неопровержимо утверждает это в Бхагавадгите. И это положение Гиты совершенно согласуется со здравым смыслом, ибо ясно как день, что человек, который отверг мир и пребывает на горной вершине или в ашраме, не избавился этим от Кармы; уже не говоря о прочих вещах, ему приходится поддерживать свое тело: есть, ходить, двигать руками и ногами или сидеть в *асане* и медитировать; все это есть Карма. Если он еще не Мукта, Карма еще крепче свяжет его и ее плоды скажутся как на нем самом, так и на других; и даже если он уже Мукта, все равно его тело и ум не свободны от Кармы, пока он не оставит тело; он остается под воздействием *праабдхи* (*prārabdha*), пока не завершится *праабдха* и ее плоды. Мало того, даже величайший из йогов своим телесным присутствием в феноменальном мире изливает во все стороны поток духовной силы, и хотя это действие не сковывает его самого, оно оказывает колоссальное влияние на других. Он является тем, кто заботится о всех существах и черпает радость в благе всех существ (*sarvabhūtahite rataḥ*), хотя и без усилия собственной воли; в отношении своего тела он тоже *авашах* (*avaśaḥ*) и должен допускать действие гун Пракрити. Раз это так, пусть каждый, кто хочет избавиться от своей *картавья кармы*, понимает, что он просто откладывает завершение *праабдхи* до будущей жизни, тем самым обрекая себя на новое рождение, которого желает избежать.

УЧЕНИК:

Но как это возможно, что Дживанмукту все еще сковывают его прошлые деяния? Разве *мукти* не сжигает, как огнем, прошлые деяния человека? Ибо как можно быть и свободным, и скованным в одно и то же время?

Гуру:

Мукти предотвращает порабощение будущими деяниями, но как быть с деяниями прошлыми, которые уже создали порабощение? На самом

деле, Дживанмуқта не скован, ибо он един с Богом, а Бог есть властелин его *пракриту*, не раб ее; но Пракрити, связанная с этим Дживатманом, еще в иллюзии рабства сотворила причины и должна иметь возможность довести до конца их следствия, иначе прервется цепь причинно-следственной связи, нарушится все равновесие природы и воцарится хаос, *utsīdeyurime lokāḥ*, и т. д. Поэтому ради поддержания миров Дживанмуқта продолжает трудиться как узник, освобожденный под честное слово, не удерживаемый долее другими, а сам остающийся в узах, пока не истечет срок ранее определенной ему несвободы.

УЧЕНИК:

Это позволяет увидеть проблему в совершенно новом свете.

Гуру:

Этот свет не нов, он стар, как само солнце, ибо об этом ясно сказано в Гите, а об учении Гиты Шри Кришна говорит, что он изложил его Вивасвану, Вишну Солнечной системы, тот передал его Ману, изначальному Мыслителю в человеке, а от Ману оно попало к его потомкам, четверем великим царям-мудрецам. Ясно, что оно вытекает из самой природы вещей. Путаница вокруг этого вопроса возникла из-за несовершенного понимания *мукти*, ибо почему люди уходят от действия и чураются своей *картавья кармы* в стремлении достичь *мукти*? Потому, что они боятся снова попасть в рабство, утратить свой шанс на *мукти*. Но что такое *мукти*? Это освобождение — но от чего? От Авидьи, от великого Неведения, от веры, будто ты ограничен и скован, ты, кто есть безграничный Брахман, которого нельзя сковать. Как только ты постиг, что Авидья это иллюзия, что нет ничего, кроме Брахмана, никогда не было и никогда не будет ничего, кроме Брахмана, но под постижением я имею в виду *анубхаву*, а не просто интеллектуальное понимание идеи, с этого мгновения ты свободен — и всегда был свободен. Авидья состоит именно в том, что Дживатман думает, что кроме него существует нечто еще, что он сам отличен от Брахмана и есть нечто, связывающее его; в реальности же он, будучи Брахманом, ничем не связан, никогда не был связан, да и не мог быть ничем связан и никогда не будет. Как только он это постигнет, Дживатману больше не нужно будет бояться *кармы*, ибо он узнает, что рабства не существует. Он будет вполне готов делать свое дело в этом мире и даже готов родиться снова, как сам Шри Кришна пообещал родиться снова

и снова — ибо и новых рождений ему тоже незачем бояться, поскольку теперь он знает, что не может больше попасть под власть Авидьи — разве что сам того пожелает, — так как освободившийся однажды свободен навеки. Даже если он снова рождается, то теперь рождается с полным знанием того, чем он в реальности является, знает свои прошлые жизни и все свое будущее и действовать будет как Дживан-мукта.

УЧЕНИК:

Но если справедливо положение, что однажды освободившийся свободен навсегда, как быть с утверждениями о том, что великие риши и йоги снова попадали под власть Авидьи?

Гуру:

Человек может быть великим риши или йогом, не будучи Дживан-муктой. Йога и духовное развитие — это средства достижения Мукти, но не само Мукти. Ибо в Шрути сказано: дух не может быть завоеван слабым (*nāyatātmā pravacanena labhyo na medhayā na bahunā śrutena*).

УЧЕНИК:

Но пожелает ли тогда Дживанмукта действительно прожить сто лет, как сказано в Шрути? Может ли тот, кто является Муктой, иметь желание?

Гуру:

Дживанмукта будет вполне готов прожить и сто лет, и даже больше, если в этом есть необходимость, но рекомендовано жить сто лет не Дживанмукте или определенной категории людей, а человеку вообще. Ты должен хотеть прожить отведенный тебе срок жизни, потому что ты в теле — Брахман, который силой своей собственной Шакти разыгрывает для Себя Собою эту *лилу* сотворения, становления и разрушения; с этой точки зрения Брахман есть Иша, Бог, Создатель и Разрушитель, и ты тоже Иша, Создатель и Разрушитель; прибегая к весьма сильной метафоре — только ради собственной забавы ты воображаешь, будто ограничен конкретным телом, чтобы участвовать в спектакле: как актер воображает себя Душьянттой, или Рамой, или Раваной и часто увлекается своей ролью и действительно чувствует себя тем, кого изображает, забывая, что на самом деле он не Душьянты или Рама,

а Девадатта, который исполняет и сотню других ролей. Но когда он отбрасывает эту иллюзию и вспоминает, что он Девадатта, он не уходит из-за этого со сцены, не срывает спектакль отказом играть дальше, а продолжает исполнять роль, пока не наступит время опустить занавес. И так должны поступать мы все, в качестве ли семьянина или сатьясына, в качестве Дживанмукты или мумукшу (*tumukṣu*), всегда помня, что цель этой Сансары есть сотворение и что наше дело, пока мы пребываем в этом теле, творить. Единственная разница заключается в том, что, забывая высшее «Я», мы творим как слуги по принуждению нашей Пракрити, или Природы, и становимся ее рабами, связанными ее действиями, которые принимаем за свои собственные; но когда мы знаем «Я» и воспринимаем наше истинное «Я», тогда мы — владыки нашей Пракрити и не скованы ее творениями; наша душа становится *сакши* (*sākṣi*), безмолвной свидетельницей действия нашей природы; таким образом, каждый из нас и зритель, и актер, но поскольку нам известно, что целое — это просто иллюзия действия, но не само действие, поскольку нам известно, что Рама на самом деле не убивает Равану и Равана на самом деле не умирает, ибо на самом деле Равана так же жив после своей мнимой смерти, как и до нее, то никто из нас не актер и не зритель, но одно только «Я», и все, что мы видим, это лишь видения «Я» — и не случайно в Шрути так часто употребляется слово *айкшад* (*aikṣad*), «видел», в предпочтение любому другому, для выражения представлений о том, как Брахман населяет Собой всю вселенную. Вот почему мумукшу не будет пытаться или хотеть оставить раньше срока эту жизнь, как он не будет пытаться или хотеть бросить действия в этой жизни — только плоды действия. Ибо если он в нетерпении оборвет нить своей жизни, прежде чем она размотается, он станет не Дживанмуктой, а обыкновенным самоубийцей и получит результат, обратный желаемому. Упанишада гласит:

asūryā nāma te lokā andhena tamasā ’vṛtāḥ |
tāmste pretyābhigacchanti ye ke cātmahano janāḥ ||

Шанкара весьма своеобразно трактует этот стих. *Атмахано* (*ātmahano*) он толкует как «убивающие ”Я”»; и поскольку это явный абсурд, ибо «Я» вечно и неубиваемо, он выдает свое толкование за метафору попадания «Я» в плен иллюзии неведения, что ведет к рождению. Метафора выглядит очень неожиданной, искусственной и совершенно

неуместной, потому что эту идею можно было с легкостью выразить любым другим естественным образом. Однако в Шрути множество метафор, поэтому мы не вправе отвергнуть толкование Шанкары только на этом основании. Нам нужно посмотреть, согласуется ли с толкованием все остальное в стихе. Тут мы обнаруживаем, что, ища опоры своей точке зрения, Шанкара вынужден поразительным образом искажать простой смысл и других слов в предложении: он утверждает, что Паратман выше рождения и выше сущности Дэва. Асурья может означать только асурическое в противоположность дэвическому. Дэвы не могут быть асурическими рождениями в противоположность дайвическому рождению Паратмана, в противоположность Паратману; но это неправильное словоупотребление, потому что... означает различные виды рождений и даже Дэвы считаются асурическими рождениями; затем он толкует Локу в смысле различных видов рождений, так, чтобы *асурья лока* (*asuryā lokāḥ*) означало различные рождения — в виде человека, животных и т. д., именуемых *асура* (*āsura*), поскольку в них преобладает раджас и они обладают асурическими наклонностями. Все вместе представляет собой любопытное и небывалое толкование выражения «асурические миры». Слово *лока* (*lokāḥ*) никогда не употребляется по отношению к различным формам, которые принимает Дживатман, но только по отношению к различным окружениям разных состояний, через которые он проходит, — одно из них есть его жизнь в мире; мы говорим: *ихалока* или *мартьялока*, *паралока* или *сваргалока*, *брахмалока*, *голока* и т. д., но мы не говорим: *пашулока* (*pāśuloka*), *накшилока* (*nakṣiloka*), *киталока* (*kīṭaloka*). Говоря *асуралока* (*āsuraloka*), мы можем разуметь под этим только область *асурического* мрака в противоположность божественным *локам*: *брахмалока*, *голока*, *сварга*. Это обычный смысл этих слов, когда речь идет о переходе в мир после смерти, и мы не вправе придавать им некое иное значение только ради того, чтобы подогнать их под свою аргументацию. Более того, выражение *йе ке* (*ye ke*) утрачивает свой специфический смысл, если мы его употребляем в отношении всех живых существ, а не только применительно к тем немногим, которые частично или полностью достигают Мукти, — оно ясно означает немногих из множества. В силу всего этого мы должны отказаться следовать даже самому Шанкаре, в случае когда его интерпретация требует такого количества искажений языка Шрути и такого далекого отхода от общепринятых значений слов.

Обычные значения слов дают совершенно ясный и логичный смысл. Шрути гласит, что бесполезно искать выход в самоубийстве или в сокращении срока своей жизни, потому что те, кто убивает себя, не находят свободу, а попадают в еще худшее узилище мрака — в асурические миры, окутанные слепой мглой.

УЧЕНИК:

Являются ли в таком случае реальностью миры Паталы, расположенные ниже земли, и попадают ли туда души после смерти? Ведь нам же теперь известно, что у земли нет низа, что она круглая и окружена просто воздухом.

Гуру:

Не попадайся в ловушку слов. Асурические миры реальны, это миры мрака на самом дне твоего существа. Мир — это не местность с холмами, деревьями и камнями, а состояние Дживатмана — все остальное просто обстоятельства и подробности сновидения; это явствует из языка, которым в Шрути говорится о *локе* духов или о другом мире, *амушмин локе* (*amuṣmin loka*), как о хорошем или наоборот. Очевидно, что *лока* означает состояние или условия, *мартьялока* есть в сущности не эта земля, которую мы видим, поскольку возможны и должны быть также другие местопребывания смертных существ, а условие смертности в грубом теле; *сваргалока* есть состояние блаженства в тонком теле; *нарака* — состояние страдания в тонком теле; *брахмалока* — состояние близости к Хираньягарбхе в каузальном теле. Как Дживатман наподобие сновидца видит Землю и все ее черты, находясь в условиях смертности, и рассматривает себя как бы пребывающим в определенном месте, так в состоянии полного тамаса в тонком теле он верит, будто находится в некоем месте в окружении густой тьмы, в месте неописуемого страдания. Этот мир тьмы представляется расположенным ниже земли, ниже условий смертности, потому что та сторона земли, которая повернута от Солнца, считается ее низом, сторона же обращенная к Солнцу считается верхом, местом света и радости. Итак, миры полного блаженства начинаются от Солнца и поднимаются над Солнцем до самой *брахмалоки*. Но все это слова и сновидения, ибо и Ад, и Пата-ла, и Земля, и Рай, и Небо находятся в самом Дживатмане, а не вне его. Тем не менее, пока мы видим сны, мы должны и говорить на языке и в терминах сновидений.

УЧЕНИК:

Что же такое миры преисподней мглы?

Гуру:

Когда человек умирает в сильных страданиях, или в сильной скорби, или в сильном возмущении ума и его последние мысли исполнены страха, ярости, страдания или ужаса, то Дживатма в *сукшма шарире* (*sūkṣma śarīra*) на протяжении долгих лет, а иногда и целых столетий не может избавиться от их отпечатков в уме. Причина этого — закон смерти; смерть есть мгновение великой сосредоточенности, когда отходящий дух собирает впечатления своей брэнной жизни, как хозяин собирает провизию в путешествие, и те впечатления, которые ярче всего в этот миг, обуславливают его состояние впоследствии. Поэтому так важно — даже независимо от стремления к Мукти — жить чистой и благородной жизнью, а умирать смертью спокойной и сильной. Ибо если во время умирания сильнее всего мысли и впечатления, которые соотносят «я» с грубым телом и с витальными функциями, то есть с низшим *упадхи* (*upādhi*), то душа будет долго потом пребывать в тамасическом состоянии мрака и страдания, именуемом нами Паталой, или — в наихудшей форме — Адом. Если же преобладать будут идеи соотнесенности «я» с умом и возвышенными желаниями, то душа через краткий период слепоты быстро переходит в раджасо-саттвическое состояние света, радости и расширенного сознания, которое мы зовем Рай, *сварга* или *behesta*, откуда она вернется для нового рождения в этом мире; но если предсмертные идеи и отпечатки таковы, что они связывают душу с высшим пониманием и с блаженством «Я», то душа стремительно переходит в саттвическое состояние высочайшего блаженства, которое мы называем Небо или Брахмалока, и уже не возвращается оттуда. А если мы научились постоянно отождествлять свое «я» с «Я», то мы при жизни становимся Богом и после смерти ничем иным не станем. Ибо существуют три состояния Майи: тамасическая иллюзия, раджасическая иллюзия и саттвическая иллюзия; мы должны поочередно отвергать от себя каждую из них, чтобы достичь того, что является не иллюзией, но единственной истиной. Шрути гласит, что те, кто убивает себя, опускаются в преисподний мир мрака, ибо они связали «я» с телом и вообразили, будто освободятся, избавившись от тела, но они умирали полные впечатлений скорби, нетерпения, отвращения и боли. В этом состоянии мрака они постоянно переживают

последнюю сцену своей жизни с ее впечатлениями и неистовыми страданиями, и пока они это не изживут, Шанти невозможен для их умов. Да не изберет себе по безумию или нетерпению такую долю ни один человек.

УЧЕНИК:

Как я понимаю, в этих трех стихах изложена ясная и последовательная мысль. Но в следующем стихе автор Упанишады неожиданно переходит к тому, что с предыдущим не связано.

Гуру:

Нет. Там говорится:

*anejadekam̐ manaso javīyo nainaddevā āpnuvan pūrvamarṣat |
taddhāvato 'nyānatyeti tiṣṭhat tasminnapo mātariśvā dadhāti ||*

В Шрути сказано, что надо облечь все сущее в Бога. Но, конечно, имеется в виду, что надо постичь, как все сущее уже облечено Им. Далее в Упанишаде показано, как это происходит, и говорится, что Бог есть Брахман, Единый, кто, рассматриваемый в своей созидательной деятельности через Пурушу и Пракрити, именуется Богом. Поэтому теперь в Шрути используется нейтральная форма и Он именуется То или Это, ибо Брахман выше пола и различия. Он есть Единый, но Он одновременно и неподвижен, и более стремителен, чем ум. Он и Пуруша, и Пракрити, но в то же время Он не есть ни то и ни другое — Он есть Единый и нераздельный: Пуруша и Пракрити это только проекции в Его уме, созданные намеренно для сотворения множественности. Как Пракрити, Он быстрее ума, потому что Пракрити есть его созидательная сила, движением творящая материю и формы. Все творение есть движение, вся деятельность есть движение. Вся эта мнимо постоянная вселенная на самом деле находится в состоянии множественных движений, движение заставляет все вращаться с неимоверной скоростью, и даже мысль — самое быстрое из всего известного нам — не в силах угнаться за скоростями космического движения. И все это движение, весь этот вечно вращающийся Космос и Вселенная, есть Брахман. Боги в стремительнейших своих движениях, владыки чувств, не могут угнаться за Ним, ибо Он уходит далеко вперед. Глаз, ухо, ум — ничто не может достичь или постичь непостижимую созидательную деятельность

Брахмана. Мы пытаемся следовать за Ним, льющимся как свет, через солнечную систему, и что же? Пока мы пытаемся сделать это, Он вызывает к жизни вселенные далеко за пределами досягаемости глаза или телескопа, далеко за пределами отдаленнейшего света самой мысли. Материальные чувства отшатываются перед мыслью об этом чудном вращении и умопомрачительной, невообразимой деятельности, о которой свидетельствует существование Вселенной. И вместе с тем Он, кто обгоняет всех, не бежит, но всегда остается на месте. Пока мы догоняем Его, Он все время здесь, рядом с нами, перед нами, позади нас, в нас самих. На самом деле Он вообще не движется; все это движение есть плод нашей собственной Авидьи, которая внушает нам представления о нашей ограниченности и тем самым подчиняет наши мысли условиям Времени и Пространства. На самом деле Брахман во всей своей созидательной деятельности пребывает в одном месте; Он в одно и то же время и на Солнце, и здесь; но мы, чтобы постичь Его, должны проследовать за Ним с Солнца на Землю; и это движение наших мыслей, это чувственное ощущение преодоленного пространства и затраченного времени мы приписываем не своим мыслям, а Брахману — совершенно так же, как человеку в поезде кажется, будто все проносится мимо, а поезд стоит. Видья, Знание, подсказывает человеку, что это не так. Так что и движение Космоса есть на самом деле движение наших собственных умов — хотя в действительности не движется и наш ум. То, что мы называем умом, это просто игра представлений, забава с идеей множественности, которая по форме есть идея движения. Пуруша в действительности недвижим; Он неподвижный и безмолвный зритель спектакля, где Он сам сцена, театр, декорации, актеры и игра. Он — Шекспир, наблюдающий, как Дездемона и Отелло, Гамлет и дядя-убийца, Розалинда и Жак с Виолой, и сотня других множеств Его самого играют и разговаривают, радуются и страдают, все — Он сам, но в то же время и не Он, который просто сидит как безмолвный зритель, их Творец, у которого нет роли в их действиях, но без которого никто из них не мог бы существовать. Это загадка мира и его парадокс и, вместе с тем, это единственная, простая и легко доступная пониманию истина.

УЧЕНИК:

Теперь я понял. Но что значит это неожиданно появившееся упоминание о Матарिशване и водах? Шанкара толкует *anah* (*apah*) как воды. Не приведет ли это к большей гармонии с другой частью стиха?

Гуру:

Возможно; «воды» — правильное значение слова *anah*, но давай сначала посмотрим, не можем ли мы прийти к ясному толкованию, употребив это слово в его прямом смысле. Шрути гласит, что этот бесконечно недвижимый и вместе с тем бесконечно подвижный Брахман есть то, во что Матарिशван помещает воды. Нам известна изложенная в Писании концепция Вселенной. Все, что мы называем сотворением, развертыванием, а Наука — эволюцией, есть на самом деле ограничение, *сришти* (*sṛṣṭi*), высвобождение части из целого, или, как сказали бы ученые, отбор (они зовут его естественным отбором), а нам бы следовало говорить об отборе действием Пракрити небольшой части более обширного запаса, об отборе частного из общего. Мы ведь уже видели, что состояние Сна, или Праджня, есть высвобождение или, можно сказать, отбор части сознания из более широкого Универсального Сознания; сознание Сновидения, или Хираньягарбха, есть отбор из более широкого сознания Сна, а сознание Бодрствования, Вират или Вайшванара, отбор из более широкого сознания Сновидения; каждый шаг затрагивает все более сужающееся сознание, пока дело не доходит до чрезвычайно узкого среза сознания, которое осознает совсем узкую часть материального и внешнего феноменального мира. Подобным образом проходит и процесс материального сотворения. Из несформировавшейся Пракрити, которую философы Санкхьи зовут Прадхана или Первичная идея, субстанция, плазма — называй как угодно — материи, отбирается один аспект или сила, Акаша, чье зримое проявление есть эфир; Акаша или эфир есть основа всякой формы и материального бытия. Из эфира отбирается или высвобождается более узкая сила, которая называется Ваю или Матарिशван, Спящий в Матери, потому что он спит или покоится непосредственно в материнском принципе, в Эфире. Это — великий Бог, который в Брахмане помещает воды на место.

Ученик:

Полагаю, вы метафорически употребляете слово Бог. Наука покончила с богами старой примитивной мифологии.

Гуру:

Боги существуют — они Бессмертны, и науке не покончить с ними, сколь бы яростно она их ни отрицала; покончить с ними может только

знание Единого Брахмана. Ибо за каждым великим первородным природным явлением есть огромная живая сила, которая представляет собой проявление, аспект Брахмана, а потому ничем меньшим, чем Бог, называться не может. Матарिशван есть один из могущественнейших среди них.

УЧЕНИК:

Что же — воздух есть Бог или ветер есть Бог? Это же всего только конгломерат газов.

Гуру:

Только это и больше ничего в терминах материального анализа, но давай посмотрим дальше, на синтез; материя это еще не все, и анализ тоже еще не все. При помощи материального анализа можно доказать, что человек есть всего только конгломерат микроскопических организмов, что с упрямой и ученой глупостью продолжает настойчиво утверждать материализм; однако человек никогда не согласится рассматривать себя как конгломерат микроскопических организмов, ибо знает, что представляет собой нечто большее. Он идет дальше анализа, идет к синтезу, идет от дома к его обитателю, от частей к тому, что части соединяет. Так же и с воздухом, который есть лишь одно проявление Матарिशвана, присущее этой земле, лишь один из домов, в которых он обитает; но Матарिशван находится во всех мирах и построил все миры, у него для жизни есть бесчисленные дома. Принцип его бытия — материально явленное *движение*, а мы знаем, что сотворение становится возможным только через движение. Поэтому Матарिशван есть Принцип Жизни, универсальный и всеобъемлющий океан Праны, самым важным проявлением которого в человеке становится сила, ведающая распределением газов в теле, нами именуемая Дыханием.

УЧЕНИК:

И все же большинство людей склонны называть это естественной силой, не Богом.

Гуру:

Называть можно как угодно, при условии понимания, что Матарिशван есть сила Брахмана, более того, сам Брахман, который в себе помещает на надлежащее место воды. И как Матарिशван есть часть,

отобранная из Акаши, или эфира, так Агни, огонь, есть часть, отобранная из Матарिशвана, а Воды — часть, отобранная из Огня. Отметим употребление множественного числа — Воды, *anax*, и совершенно так же мы обнаруживаем, что в Шрути вместо Агни, имени верховенствующего принципа, употребляется множественное число — огни, блики, сияния, блистания, *jyotīṃṣi*, различные проявления Агни; *anax* — вся текучесть различных проявлений Варуны, главной силы, ведающей ими. Не надо думать, будто воды океана или дождевые воды представляют собой единственные проявления этого принципа, как нельзя полагать, будто огонь в жаровне или солнце в небе есть единственные проявления огненного принципа. Все феномены света и все, из чего исходит тепло, имеют своей непосредственной основой или субстратом Агни. Это же касается и вод, которые при помощи тепла были отделены от Агни. Точно так же вся *земля*, твердость во всех формах, имеет своей основой или субстратом Притхиви, земную силу, которая в свою очередь отобрана из Джалы или Варуны, принципа текучести. Жизнь развивается таким образом — она возникает на субстрате эфира — с Матарिशваном или воздушной силой в качестве принципа действием огненного или светового принципа через тепло, из жидкого к твердому, которое составляет его тело. Вот почему в Шрути часто говорится, что материальный мир создан из вод, ибо нет космоса, пока из жидкого состояния не образованы твердые тела. Когда Наука, вместо того чтобы двигаться вверх по течению природы через анализ, растворяя твердые тела в жидкости, жидкость в огненной стихии, огненную стихию — в воздушной, начнет двигаться вниз по течению, подражая процессу Пракрити, с особым вниманием изучая и используя критические фазы переходов, тогда будет разрешена загадка материального сотворения и Наука окажется в состоянии созидать материальную *жизнь*, а не только разрушать ее, как сейчас. Теперь мы можем понять, что имеется в виду, когда в Шрути говорится, что Матарिशван в Брахмане поместил воды на их место. Брахман есть реальность за всей материальной жизнью, и операции сотворения представляют собой лишь ограниченную часть Его универсального сознания — они не могут продолжаться без этого сознания в качестве основы. Возможно, Шанкара не ошибается, когда приписывает *anax* значение «действия», ибо для целей человечества действия являются важнейшими из всех витальных операций, которыми ведает Матарिशван. Поэтому надо помнить: все, что ты делаешь, создаешь, разрушаешь, делается,

создается и разрушается в Брахмане, Он есть предпосылка всех наших деяний; чем больше ты постигаешь и усиливаешь в себе Брахмана как океан духовной силы, тем могущественнее наше созидание и наше разрушение, тем ближе и ближе мы подходим к Божественности. Ибо все есть Дух, а не тело, о котором мы должны заботиться лишь как о носителе Духа, потому что без присутствия Духа, наделяющего Пракрити силой действовать, Пракрити станет инертной, да и вообще не сможет существовать. Ибо что есть сама Пракрити как не творение могучей Шакти, у которой нет ни конца, ни начала, Шакти Вечного? Без *джняны*, без знания и ощущения Духа внутри нас наш труд не может быть великим, и чем глубже наша *джняна*, тем более велик наш труд. Все великие творцы мощно ощущали Бога внутри себя, были ли то люди дайвического или олимпийского типа, как Шанкара, или асурического, титанического типа, как Наполеон; вот только Асур, в силу ограниченности и замутненного характера своей *джняны*, постоянно смешивает Вечное с грубыми и преходящими проявлениями Пракрити, такими как его собственные витальные страсти — похоть или амбиции; Дэва, тип саттвический, сын света, обладает большей ясностью видения. Когда Наполеон вскричал: «Что такое Французская революция? Французская революция это я!», — он выразил в этом свое ощущение себя как чего-то большего чем просто человек, ощущение себя как силы и мощи Бога в действии, которое и давало ему его грандиозную энергию, делало такой сильной личностью; но ум его был замутнен раджа-сом, страстью и желанием, и он не сумел понять, что раз он сам и есть Французская революция, то уже в силу этого должен устремляться к идеалам более высоким и величественным, нежели удовлетворение витальной части своей природы через обретение власти и славы; это должно было бы побудить его стать лидером восстающего человечества, вместо того чтобы попить бессмертный национальный дух, который есть еще более великое и энергичское проявление Вечной Шакти, чем он сам. Поэтому он пал; поэтому Адья Шакти, могучая Дэви Чанди Ранарангини Нримундамалини, лишила его своей *варабхайя* (*varābhaya*) и сражалась против него, пока не растерзали его когти ее льва. Если бы он пал как лидер человечества — он не мог бы пасть в этом случае, а если бы пал — дух его побеждал бы после его смерти и управлял бы народами и направлял бы их на протяжении веков. А потому обретай Джняну, чистое знание Брахмана внутри себя и выявляй его в Нишкамакарме, в бескорыстном труде на благо своего народа,

своей страны, на благо человечества и всего мира, и тогда ты несомненно станешь Брахманом даже в этом брэнном теле, а смертью своей примешь вечность.

Объяснив природу Бога и отождествив Его с Брахманом, Шрути переходит к суммированию кажущихся парадоксов, касающихся Его двойного аспекта как Непознаваемого Парабрахмана и как Властелина Вселенной, как «Я» внутри вселенной и как «Я» внутри нашего тела. Это движется и Это недвижно — что уже было объяснено; Это далеко и Это совсем близко, Это внутри всего сущего и Это вне всего сущего.

УЧЕНИК:

В этом положении нет ничего трудного.

Гуру:

Да, ничего трудного здесь нет, если у тебя есть ключ. Но постарайся осознать, что это значит. Подними глаза к Солнцу: Он там, в этом удивительном сердце жизни, света и блеска. Понаблюдай ночью бесчисленные созвездия, сверкающие как множество спокойных сторожевых костров Вечного в беспредельном безмолвии, которое не есть пустота — там пульсирует присутствие единого покоя и непостижимого существования; взгляни, сияет своим мечом и поясом Орион, как сиял он и арийским праотцам десять тысяч лет назад в начале арийской эры; Сириус в его великолепии; Лира, плывущая в биллионах миль от нас по океану пространства. Вспомни, что эти неисчислимые миры, большинство которых могущественней нашего, вращаются с неопикуемой скоростью по велению Древнего Днями, а куда они несутся, не знает никто, кроме Него, и подумай, что они в миллион раз древнее твоих Гималаев, прочнее, чем основание твоих холмов, и такими пребудут, пока Он по воле своей не стряхнет их как увядшие листья с вечного древа Вселенной. Представь себе бесконечность Времени, осознай беспредельность Пространства и тогда вспомни, что, когда этих миров не было, Он уже был такой же, как сейчас, и когда не станет этих миров, Он будет такой же, как сейчас; представь себе, что Он есть за пределами Леры и Он есть далеко в Пространстве, где не видны звезды Южного Креста. А потом вернись на землю и подумай, кто этот Он. Он совсем близко от тебя. Видишь согбенного старика, который проходит мимо тебя, опираясь на клюку? Ты сознаешь, что это Бог проходит мимо тебя? Вот со смехом носится на солнышке ребенок.

Ты слышишь ли Его в этом смехе? Но на самом деле Он еще ближе. Он в тебе, Он есть ты. Это ты светишь на расстоянии миллионов миль в беспредельном Пространстве, это ты уверенным шагом проходишь по кипящим волнам эфирного моря, это ты расставил звезды по местам и нанизал ожерелье солнц — не руками, но при помощи Йоги, этой безмолвной, свободной от действия, вневличностной Воли, которая сегодня поместила тебя здесь, слушающим себя во мне. Взгляни, о дитя древней Йоги, и перестань трепетать и сомневаться; не бойся, не сомневайся, не скорби, ибо в том, что кажется твоим телом, есть Единый, который дуновением способен созидать и разрушать миры.

Поистине Он внутри всего этого, как безбрежный океан духовной силы, ибо не будь Его, ни внешний ты, ни этот внешний я, ни это Солнце, ни эти миры не могли бы просуществовать даже миллионную долю мгновения. Но Он и вне всего этого тоже. Даже в своих проявлениях Он вне сущего в том смысле, что превосходит все сущее, *atyatiṣṭhaddaśāṅgulam*, в непроявленности же своей Он совершенно вне сущего. Эту истину постичь труднее, нежели другую, но постичь ее необходимо. Существует тип пантеизма, который видит Вселенную как Бога, а не Бога как Вселенную; но если Вселенная есть Бог, то Бог материален, делим и изменчив, он простое течение и перетекание материи; но все это не есть Бог сам по себе, а Бог в своих тенях и видимых проявлениях; если вернуться к нашему сравнению, то все это — тени и вымыслы шекспирова ума, сам же Шекспир не только больше, чем весь мир его театра вместе взятый, Шекспир не только в нем и вне его, он еще существует и отдельно от этого мира, отличаясь от него.

Ученик:

Вы хотите сказать, что это все эманации Его Ума?

Гуру:

Нет. «Эманация» глупое слово и глупая идея. Бог не тело, испускающее пары. Если ты Его эманация, то скажи на милость, куда вышли все эти эманации? где они находятся, где их местопребывание? Нет такого места, где ты оказался бы вне пределов Бога — невозможно выйти из своего «Я». Если ты даже убежишь в отдаленнейшую точку пространства, Он будет и там. Гамлет и все прочие, что они — эманации шекспирова ума? Можешь ты мне сказать, куда именно вышли эти эманации? На страницы книг с тленностью их бумаги, которая есть сегодня

и разрушится завтра? В сочетания букв английского алфавита, которыми покрыты эти страницы? Замени их сочетаниями букв любого другого алфавита или перескажи сюжет на любом языке тому, кто не знает, что такое буквы, — и Гамлет заживет для него. Или эти эманации в звуках, обозначаемых буквами, звуках, которые звучат в один миг и забываются в другой? Но Гамлет ведь не забывается — он продолжает жить в твоём уме. Может быть, это отпечатки, оставленные в материальном мозге забывшимися звуками? Нет, «я» Сна внутри тебя, даже если ты никогда не слышал и не читал «Гамлета», расскажет тебе о Гамлете, если высвободить это «я» при помощи соответствующего процесса йоги или сильного гипноза. Театральный мир Шекспира не появился как эманация его ума, потому что он был в его уме и есть в его уме; ты можешь знать о Гамлете, поскольку твой ум есть часть того же универсального ума, что и ум Шекспира, — я говорю «часть», имея в виду кажущееся, в реальности же это один нераздельный ум. В нём, по его природе, заключено все знание — вечно и от века — и то знание, которое мы получаем в бодрствующем состоянии такими способами, как через речь или письмо, это всего лишь фрагменты, созданные (выделенные) из него, но все равно остающиеся в нём, так же как миры есть всего лишь фрагменты, сотворенные (выделенные) из Брахмана — то есть это сознание, отобранное и сформированное из Универсального сознания, но всегда остающееся в Брахмане. «Эманация» — метафора, наподобие метафоры в Шрути относительно паука и паутины, удобная для определенных целей, но не истина, а потому — основание весьма шаткое, чтобы строить на нём философию.

Истинный пантеизм состоит в том, чтобы постичь Бога во Вселенной и в себе, этот шаг необходим для приближения к Непознаваемому, а ошибочно принимать Вселенную за Бога значит стоять на позициях пантеизма ошибочного и перевернутого с ног на голову. Этот перевернутый пантеизм составляет внешний аспект Ригведы — именно поэтому Ригведа, в отличие от Упанишад, может вести либо к продолжению порабощенности, либо к Брахмалоке, в то время как Упанишады могут привести только к Брахмалоке или к самому Брахману.

УЧЕНИК:

Но новейшая наука утверждает, что Ригведа либо генотеистична, либо политеистична, но подлинного пантеизма в ней нет.

Гуру:

Если ты обращаешься за истолкованием своей религии к христианам, атеистам и агностикам, то от них ты можешь услышать и еще более удивительные вещи. Что ты думаешь о толковании ведической религии, предложенном Чарвакой, — это не пантеизм, не политеизм, а плутотеистическое изобретение браминов? Европейец или эпигон его научных взглядов не более способны проникнуть в дух Веды, чем ветер свободно веять в закрытой комнате. В особенности это относится к педантам — им никогда не пойти дальше словесных манипуляций. Люди типа Макса Мюллера берут на себя смелость учить нас Веде и Веданте на том основании, что они в какой-то степени выучили санскритскую грамматику, но когда мы обращаемся к ним за светом, то обнаруживаем, что они играют в шарики на ступеньках за храмовой оградой. Нет у них *адхикары* (*adhikāra*), чтобы войти вовнутрь, потому что явились они проникнутые духом надменности, с предвзятыми идеями, явились поучать, а не учиться; поэтому их ученость могла быть полезной для освоения грамматики, но не для постижения истины. Другие, не знающие даже основ санскрита, заглянули глубже, чем они, — даже при том, что подчас умудрялись увидеть больше того, чем на самом деле было. Например, что такое этот *генотеизм*, это новомодное словечко, злополучный гибрид педантизма и заблуждения? Если имеется в виду, что у различных групп ариев разные боги играли роль главного *Бога*, прочие же считались ложными или относительно ложными, то это неизбежно должно было вызывать яростные конфликты между сектами и бесконечные религиозные войны, чего в действительности не наблюдалось. Если, напротив, имеется в виду, что разные группы верующих предпочитают разные формы Владыки Вселенной и поклоняются выбранной ими, то мы все равно получаемся генотеистами, потому что нет среди нас ни одного, у кого не было бы собственного *иштадевата* (*iṣṭadevatā*), которым может быть Вишну, Шива, Ганapati, Марути, Рама, Кришна или Шакти; тем не менее все мы признаем только одного Владыку Вселенной за всеми формами, которым поклоняемся. Если бы, наоборот, один человек поклонялся различным силам природы, рассматривая каждого бога как Владыку Вселенной, то это был бы пантеизм — простой и ясный. И в этом, на самом деле, заключался наружный аспект ведической религии; но когда авторы Веды оставили свои алтари, чтобы углубиться в медитацию, они осознали, что Брахман не есть Вишвадэвы, что не есть он и синтез Вишвадэв, а есть нечто

отличное от всего; тогда открылось им то, что дано в Упанишадах: *te dhyānayogānpugatā apaśyan devātmaśaktiṁ svaguṇairnigūḍhām*. Именно это имеется в виду, когда говорится, что Брахман вне всего — он не есть ни синтез Природы, ни что бы то ни было из содержащегося во Вселенной, это он содержит в себе Вселенную, которая лишь тень Его собственного Ума в Его собственном уме.

УЧЕНИК:

Понимаю.

Гуру:

Если ты действительно понимаешь, значит ты готов сделать следующий шаг, который предлагает Шрути, когда выводит из единства Брахмана моральный принцип, высочайший из известных религиям.

*yastu sarvāṇi bhūtāni ātmanyevānupaśyati |
sarvabhūteṣu cātmānaṁ tato na vijugupsate ||*

Человеку, обнаружившему, что он заблудился в парадоксах, созданных двойкой природой его «Я» — между Шакти, которая знает, и Шакти, которая изображает незнание, Шрути дает надежного проводника, прочный посох и совершенный идеал.

Постарайся увидеть все создания в твоём «Я». Если твой ум отказывает тебе, если страдания твоих оболочек все еще скрывают бессмертный Дух внутри, утри слезы, даже если то слезы кровавые, осуши глаза и взгляни на Вселенную. Это твоё «Я», то есть Брахман, и все сущее есть ты сам, твоя радость, твоя печаль, твои друзья и враги — в Нем (*tatra kaḥ mohaḥ kaḥ śokaḥ ekatvamanupaśyataḥ*). Все: жена, дети друзья, враги, радость, печаль, победа, поражение, красота и уродство, воодушевление и безжизненность — все это лишь свойства Единого Сознания и это наше собственное сознание. Если вдуматься, то нет у нас ни друзей, ни врагов, ни радостей, ни печалей, которые бы не были делом рук наших. Ученые говорят, что виды различаются по их воле к адаптации к определенным обстоятельствам. Это только одно применение универсального принципа. Воля есть основа всего — человек проявляет волю, чтобы завести жену и детей, друзей и врагов — и они появляются. Человек по собственной воле зовет к себе болезни и печали — болезни и скорбь захватывают его. Человек волей стремится быть

сильным, красивым и счастливым — и мир становится ярче от его сияния. Вся эта Вселенная есть лишь результат Единой универсальной Воли, которая, решив сотворить в себе множество, превратила себя во все те формы, что мы в ней видим.

УЧЕНИК:

Эту идею трудно усвоить, она слишком огромна и, вместе с тем, слишком тонка, так что ее трудно уловить.

Гуру:

Потому что Авидья, ощущение различий, — твое естественное состояние в теле. Подумай немного. Тело сформировано из протоплазмы, умножающей себя, — она себя не *делит*, ибо деление не дало бы ей расти. Она создает себя из себя, оставаясь той же по внешности, размеру и природе, и тем самым строит тело, которое есть только протоплазма, умножающая себя. Пусть это несовершенный пример, но он может помочь тебе понять.

УЧЕНИК:

Но умножается она не в себе, а из себя — как мужчина и женщина рожают ребенка из себя.

Гуру:

Так тебе кажется, потому что она действует во Времени и в Пространстве — по той же причине, по которой тебе кажется, что существует много Дживатманов, каждый вне другого, а более глубокое знание показывает, что есть лишь один; или тебе кажется, что у человека два отдельных сознания, а умелый гипноз доказывает, что это одно сознание, по-разному действующее внутри себя. С одной стороны нам кажется, что Единый множится, подобно протоплазме, потому что Единый Дживатман тот же во всем и отсюда фундаментальное сходство сознания во всех существах; с другой стороны кажется, будто Он делится, на манер человеческого сознания, потому что Он есть нечто целое, и все кажется частичным выражением того всеобъемлющего нечто; с третьей кажется, что Он соединяет вместе части Себя, потому что ты, сознание, которое есть Он, объединяешь себя и свою жену, сознание, которое тоже есть Он, и вы становитесь единым целым, и этот процесс продолжается до тех пор, пока из *вьяшти* (*vyāṣṭi*), анализа частей, ты не

получишь *самастхи* (*samaṣṭi*), синтез целого; наконец, кажется, будто Он вычитает Себя из Себя, потому что, как я уже говорил, каждый шаг созидания есть выделение или формирование части из более обширного целого. Но все это только образы или внешние проявления — и что бы Он ни создавал, все должно находиться в Нем, ибо Ему некуда уйти, чтобы создать это в каком-то другом месте, так как Он есть все Пространство и все Время. Осознай, таким образом, что все тебя окружающие — жена, дети, друзья, враги, люди, животные, объекты одушевленные и неодушевленные, все в тебе, в Универсальном Уме, как актеры на сцене, и все кажется находящимся вне тебя только для видимости, для удобства спектакля. Если ты осознаешь это, ты не будешь ни на кого сердиться, а следовательно, не будешь никого ненавидеть, и поэтому никому не будешь стараться причинить вред. Ибо как можно сердиться: если враги вредят тебе, так это ты сам себе вредишь; какими бы они ни были, это ты их такими сделал; что бы они ни сделали, это ты причина их действий. И не сможешь ты причинять им вред, потому что вред ты причинишь не кому-нибудь, а самому себе. С чего бы тебе ненавидеть их и стараться им навредить — не будет же Шекспир ненавидеть Яго за то, что тот навредил Отелло; или ты думаешь, что Шекспир разделял чувства Яго, когда приговорил удачливого злодея к смерти и мукам? Если бы Шекспир ненавидел Яго, ты сразу бы сказал, что это иллюзия, Авидья, Шекспира — поскольку это сам Шекспир позволил Яго причинить зло Отелло, поскольку на самом деле не было ни Яго, ни Отелло, а один только Шекспир, творивший себя в себе. В таком случае почему ты должен считать свою ненависть к себе, ставшему собственным врагом, более оправданной, чем ненависть Шекспира к собственному творению? Раз все в тебе, все есть твое собственное творение, все есть ты сам, ты не можешь ненавидеть сотворенное собой, не можешь испытывать отвращения к самому себе. Отвращение и ненависть есть дети иллюзии, незнания. Это негативная сторона моральности, но существует и позитивная, основа которой излагается далее в Шрути. Чтобы вывести себя из нереальностей, ты должен увидеть все создания в «Я»; но ограничившись одним этим, ты скоро очутишься в Нирване, где прекращаются все действия, и опустишь занавес в недоигранном спектакле. Чтобы продолжить спектакль до назначенного часа твоего последнего выхода, ты должен и себя увидеть во всех созданиях. Природа «Я» в состоянии Видьи есть блаженство; но состояние Видьи есть состояние самореализации, реализации

единства и универсальности. Природа «Я» в состоянии Авидьи, ложного ощущения многообразия и ограничений, не может испытывать чистое блаженство, а только удовольствие и страдание, ибо удовольствие отличается от блаженства своей ограниченностью и тем, что включает в себя страдание, в то время как блаженство по природе безгранично и выше двойственности. Блаженство рождается, когда само страдание становится удовольствием, поглощается удовольствием. Поэтому все, что хотя бы частично устраняет ощущение различий и помогает приблизиться к окончательному единству, несет в себе частичное забвение страдания, а значит и касание блаженства. Но человек не может не упиваться восторженно тем, что дает ему блаженство, не может это не *любить*. Вот почему, увидев себя в другом, загораешься любовью к этому другому, ибо человек должен черпать наслаждение в себе самом; если же видишь себя во всех созданиях — не можешь не любить их всех. Вселенская любовь есть неизбежное последствие постижения Единого во Многом, а как может совмещаться со Вселенской Любовью хоть капля ненависти, злости, неприязни или отвращения? Они растворяются в любви, как ночной туман в лучах восходящего солнца. Посмотри на это по-другому и увидишь еще одну сторону единой Истины. Вся ненависть и все отвращение возникают от одной причины — от Авидьи, которая породила Волю, именуемую Желанием, из которого родилась Аханкара, которая породила желание, именуемое Голодом. Из Желания-Голода рождаются приязнь и неприязнь, приязнь к тому, что удовлетворяет нас или помогает нам осуществить наше желание, неприязнь к тому, что препятствует исполнению желания или снижает удовольствие от него. Приязнь такого рода — это приязнь протоплазменной оболочки ко всему, что доставляет ей чувственное удовлетворение, приязнь витальной оболочки ко всему, что доставляет ей эмоциональное удовлетворение, приязнь умственной оболочки ко всему, что доставляет ей эстетическое удовлетворение, приязнь оболочки знания ко всему, что доставляет ей интеллектуальное удовлетворение. Но за пределами всего этого есть нечто еще, не столь доступное пониманию: мне нравится красивое женское тело, или хорошая картина, или приятный собеседник, или увлекательная пьеса, остроумный оратор, или хорошее стихотворение, или возбуждающая мысль хорошо аргументированной дискуссии — но помимо всего этого мне может нравиться кто-то еще без всякой видимой причины или оправдания.

Если бы все дело было в одном удовлетворении чувств, то очевидно, что после животного удовлетворения потребности у меня не было бы причины отдавать предпочтение одной женщине перед другой; мне случалось видеть, как этому животному импульсу присваивалось имя любви; вероятно, я сам так делал, когда во мне брало верх протоплазменное и животное начало. Если бы все дело было в эмоциональном удовлетворении, то я мог бы на время тянуться к женщине, которая доставляет удовольствие моему телу, но до тех только пор, пока она удовлетворяет меня эмоционально — своим послушанием, симпатией к моим предпочтениям, приятной речью, восхищением мною или ответной любовью. Однако, как только это кончится, начнет меркнуть и моя приязнь к ней. Этого рода приязнь тоже постоянно получает имя любви и воспевается в поэзии и в любовных историях. Точно так же, будь все дело в эстетическом наслаждении, моя приязнь к женщине большой красоты или большого обаяния, вполне возможно, пережила бы угасание эмоционального удовлетворения, но, когда морщинки стали бы прочерчивать письмена возраста на ее лице или если бы несчастный случай погубил ее красоту, моя приязнь начала бы охладевать или вообще исчезла бы, поскольку следствие потеряло бы подпитку причины. Интеллектуальное удовлетворение редко участвует в любви мужчины к женщине, но даже если оно играет роль, то чаще всего интеллектуальное удовлетворение возникает из единомыслия и скоро истощается от ежедневного и еженощного общения. Откуда тогда берется та любовь, что важнее жизни и сильнее смерти, которая переживает и утрату красоты, обаяния, которая преодолевает и самую страшную боль и презрение, какое объект любви способен обрушить на нее, любовь, которая часто изливается из великого и высокого интеллекта на объект бесконечно более низкий? И что такое есть та любовь женщины, которую ничто не может превзойти: которая жива в пренебрежении, цветет в презрении и жестокости, чье пламя поднимается выше красных языков погребального костра, которая следует за тобой в небеса или способна вытащить тебя из ада? Не надо говорить, что этой любви не существует и что все всегда основано на чувственной потребности, тщеславии, корысти или себялюбивом наслаждении, что Рама и Сита, Руру и Савитри — просто мечты и вымысел. Человеческая природа, осознающая свою божественность, с презрением отбрасывают эту клевету — и поэзия благословляет, а история подтверждает ее вердикт. Эта Любовь есть не что иное, как «Я», ясно или смутно

распознающее «Я» и потому стремящееся к осуществлению единства и к блаженству единства. А что такое друг? Разумеется, я не ищу в друге плотского наслаждения и не выбираю его за внешнюю привлекательность или за сходство вкусов и целей — для этого мне достаточно простого товарищества. Я не за то люблю его, что он любит меня или восхищен мной, за что я, наверное, любил бы ученика и последователя; я не обязательно требую, чтобы он обладал гибким умом, как если бы он был интеллектуальным помощником или учителем. Все эти чувства присутствуют, но не они душа дружбы. Нет, я люблю моего друга по причине, по которой любят женщины, — потому что люблю, потому что, согласно старой бессмертной формуле, он есть мое *другое* «я». В этой формуле древний римлянин интуитивно коснулся глубиннейшей тайны Любви. Любовь есть превращение «Я» из ложного «я» в уме или теле в свое истинное «Я» в другом: я люблю его потому, что открыл в нем мое «Я», не мое тело или ум, не вкусы и чувства, но само мое «Я» любви и блаженства, о наружном аспекте чего так прекрасно сказано в Шрути: «Любовь есть его правая сторона и т. д.» Это же относится и к патриоту; он увидел самого себя в своем народе и стремится растворить свое низшее «я» в высоком национальном «Я»; и потому что он способен сделать это, у нас есть такие, как Мадзини, Гарибальди, Жанна Д'Арк, Джордж Вашингтон, Пратап Сингх или Шиваджи; их не могло нам дать низшее материальное «я»; таких людей не производит на свет мастерская полезности, как и кузня Чарваки, и не вырастают они в саду Эпикура. То же происходит и с тем, кто любит человечество, кто растворяет или стремится растворить свое низшее «я» в роде людском; никакое просвещенное себялюбие не могло бы дать нам отца Дамиана, или Иисуса, или Флоренс Найтингейл. И наконец, то же относится и к любящему весь мир, великим примером чего является Будда, недостижимый идеал Божественной Любви в человеке, кто отвернулся от совершенного божественного блаженства, как отвернулся он и от совершенного человеческого блаженства, дабы не только он сам, но и все живые существа могли достичь спасения.

Видеть свое «Я» во всех созданиях и все создания в своем «Я» — вот непоколебимая основа всякой религии, любви, патриотизма, филантропии, гуманизма — всего, что возвышается над эгоизмом и грубой утилитарностью. Ибо что такое эгоизм? Ошибочное принятие тела и витальных импульсов за свое истинное «я» и старание дать им удовлетворение, грубое, узкое и преходящее удовольствие вместо чистого

блаженства, своего истинного «я», которое есть вся Вселенная и даже больше Вселенной. Себялюбие возникает из Авидьи, из великого фундаментального неведения, которое порождает Аханкару — чувство индивидуального существования, погруженности в собственное индивидуальное существование, что немедленно ведет к Желанию, к Голоду, который есть Смерть, смерть тебе самому и другим. Ощущение — это есть я, а то есть ты, и я должен заполучить то или другое, иначе ты заберешь это себе — и составляет основу себялюбия; ощущение, что этот я должен съесть тебя, чтобы жить и не быть съеденным, — это принцип материального существования, из которого возникают раздоры и ненависть. И ненависть не может исчезнуть, пока существует различие между «я» и «ты», не может исчезнуть жадность, не могут исчезнуть война, зло и грех, а поскольку не исчезает грех, не могут исчезнуть горести и страдания. Это вечная Майя, которая смеется над всеми материалистическими планами построения материалистического Рая на земле. Рай не может зиждиться на основе еды и питья, на равном распределении благ или даже на общем владении всеми благами, потому что *мое* и *твое*, жадность, ненависть будут снова и снова возвращаться — если не между этим человеком и тем, так между этим обществом и тем. Христианство надеется научить людей жить как братья — счастливой семьей, где все любят и помогают друг другу; возможно, оно и сейчас питает такую надежду, хотя положение дел в нынешнем мире мало подтверждает ее. Но не наступит тысячелетнее царство райской жизни, даже если состоится второе пришествие и Христос низойдет на землю со всеми своими ангелами и разрубит узел, изгнав огромную часть человечества во внешний мрак, где стенания и скрежет зубовный, и создав единую семью из жалких остатков тех, кто соблюл чистоту и верность... Что за безумная мечта больного воображения — будто люди могут быть действительно и постоянно счастливы, когда человечество постоянно страдает! И какому странному искажению подверглась хрупкая, но нежная и благодатная тень буддизма в сумрачных и жестоких умах средиземноморских рас, рисовавших себе дополнительное блаженство, доставляемое святым мыслями о вечных муках, в которых корчатся те, с кем они жили и кого, может быть, любили. Божественная любовь, божественное милосердие, природа Будды — в этом заключалось послание, направляемое Индией в Европу через уста Иисуса, и вот как европейский ум истолковал божественную любовь и божественное милосердие! Адский огонь, уместно

и богобоязненно предваренный на земле кострами Смитфилда, пылающими великолепием аутодафе, неопиcуемый смрад, поднимающийся в историю из темниц Святой Палаты, — мало того, есть мудрые люди, которые отыскивают оправдание этим богобоязненным пыткам — в конечном счете, то *была* божественная любовь, изо всех сил старавшаяся спасти душу ценой брeнного тела! Но арийский дух Востока, дух Будды, вечно противоборствует европейскому варварству и он несомненно восторжествует в конце. Европа уже воздаст должное человечеству на словах, это уже на пороге ее ума, возможно, наступит день, когда она почувствует это и сердцем. Во всяком случае, век Тертуллиана уже свое отжил. Однако пока что христианский идеал, сирийская интерпретация истины, но не сама истина, преобладает в лучшем, что есть в европейской мысли, а христианский идеал — это *единая семья*.

Ученик:

Идеал безусловно благородный.

Гуру:

Весьма благородный, он существует у нас в благородном двустиишии: *вся земля — это моя семья (vasudhaiva kuṭumbakam)*, но все, что предполагает различия, зиждется на Авидье и неизбежных плодах Авидьи. Приходилось ли тебе наблюдать большую единую семью, скажем, объединенную семью в Бенгалии, особенно в те времена, когда больше не действует арийская дисциплина? За внешней демонстрацией силы и единства — какие склоки, раздоры, сколько мелочной злобы и ненависти, зависти и жадности! А потом приходит беда — война, судебный процесс и расставание навеки. Что представляет собой объединенная семья, то же в более крупном масштабе представляет собой объединенное государство — Россия, или Австрия, или Германия, или Соединенное Королевство. Человечество как единая семья на практике должно быть человечеством как единое государство. И что же это даст? Можно будет избавиться от войны — на какое-то время — люди перестанут увечить тела друг друга, но тело это не самое главное, хотя его следует уважать в качестве избранного орудия или любимого одеяния Брахмана. Ведь не удастся же избавиться от куда более жестоких увечий, причиняемых человеческому «Я» ненавистью, жадностью и раздорами. Европейцы придают слишком большое значение телу, слишком опасаются физического греха и с куда большим спокойствием относятся

к греху ментальному. Им достаточно, что женщина на деле воздерживается от выполнения своего желания, что мужчина физически воздерживается от насилия — тогда она считается целомудренной, а он — умеющим контролировать себя. Для тебя, рожденного в арийской дисциплине, пусть и исковерканной долгим рабством, для ария, целомудренного умом и духом, а не просто сдержанного в словах и поступках, мягкого сердцем и умом, а не просто соблюдающего приличия в словах и поступках, это — если и не целиком антиарийская позиция или позиция *млеччи*, то, в лучшем случае, наполовину усвоенная добродетель наполовину арианизированных людей. Так обстоит дело с подлинным самоконтролем и настоящей нравственностью. Вот почему не может быть земного Рая: никакой Рай, даже если бы он существовал, не смог бы устоять, пока не побеждено то, что создает грех и ад. Возможно Рая на земле никогда не будет, но если ему суждено появиться, то произойдет это не потому, что все люди станут жить как братья, ибо братья ссорятся и злобствуют так же, а то и больше, чем просто друзья или незнакомые люди, а только когда все человечество постигнет, что оно есть единое «Я». А этому не произойти, пока человечество не постигнет, что каждый человек и есть все сущее, ибо если объединившееся человечество начнет тиранить птицу, зверя или насекомое, то атмосфера боли, ненависти и страха, поднимаясь из низшего творения, заразит и загрязнит чистоту высшего творения. Закон Кармы непреложен, и как ты поступаешь с другими, так же твой поступок скажется и на тебе самом — в этой ли жизни или в другой. Ты что же, думаешь, что со всем человечеством в целом может произойти такая странность — каждый увидит собственное «Я» в собаке и в коршуне, и даже в змее, которая жалит, в скорпионе, который кусает, и что человек скажет Смерти — ты брат мой, Погибели — ты сестра моя, более того, что он узнает в них самого себя? *Sarvabhūteṣu cātmanam*, Шрути не простит тебе самого скверного из ползающих насекомых, самого смрадного из извивающихся червей.

УЧЕНИК:

Это не представляется возможным.

Гуру:

Да, не представляется, однако невозможное снова и снова случается. В любом случае, если человеку нужен идеал, отдаленное событие,

к которому движется человечество, — обратись к этому. Не доверяйся ни одной утопии из тех, что стремятся искоренить грех или снять тот слой почвы, в которой он произрастает, не затрагивая корней греха, Аханкары, порождаемой Неведением и Желанием. Но Аханкара, пока она существует, будет плодить симпатию и антипатию (*rāgadveṣau*) — изначальную пару двойственности: симпатию к тому, что способствует удовлетворению желания, антипатию к тому, что препятствует этому, чувство собственности и чувство утраты, влечение и отвращение, очарование и омерзение, любовь и ненависть, жалость и жестокость, доброту и ярость — нескончаемую и вечную череду противоположностей. Стоит допустить только одну их пару — и все остальные толпой ринутся вслед за ней. Но человек, который видит себя во всем сущем, способен ненавидеть, он ничего не чурается, в нем нет ни отвращения, ни страха, *tato na vijugupsate*. Вот прокаженный, от которого все отшатываются, — но отшатнусь ли от него я, зная, что Брахман смеющимися глазами смотрит из-под этой странной маски? Вот враг, который заносит меч, чтобы пронзить мое сердце, — я вижу дальше острого грозного меча, дальше перекошенного яростью лица и полных ненависти глаз, я узнаю маску моего «Я» и уже не могу бояться меча или ненавидеть того, кто замахнулся им. О я, глупец, называющий тебя врагом моим, как можешь ты быть мне врагом, если я сам не выберу тебя; друг и враг — это лишь творения Ума, фокусника, жонглирующего мирадами, великого мечтателя и артиста; так что если я не буду видеть в тебе врага, ты сможешь быть им не более чем сон или тень, как на самом деле просто сон твой сверкающий меч и просто тень твой грозный вид. Но ты ведь можешь рассечь меня мечом, расстрелять пулями, пытать меня огнем, разнести в клочья пушечным выстрелом? Меня ты не можешь сразить, ибо я неубиваем, непронзаем, нерассекаем, несжигаем, недвижим. Ты можешь лишь сорвать с меня эту одежду, эту оболочку пищи или размножившейся протоплазмы, в которую я облачен — я же останусь тем, что прежде. «Я» даже не буду на тебя сердиться, ибо кто же будет сердиться на ребенка, который, играя или по-детски разозлившись, порвал мне одежду? Возможно, я дорожил этой одеждой и не собирался так скоро расставаться с ней; я постараюсь сберечь ее по мере сил, даже беззлобно накажу тебя, чтобы ты впредь не рвал одежду, ну а если не сумею — так то же была всего только одежда и можно быстро купить себе другую, тем более, разве я уже не оплатил покупку? О мой судья, выносящий приговор, — я должен быть

повешен за шею, пока не наступит смерть, потому что нарушил *твои* законы, возможно ради того, чтобы дать хлеба тысячам голодных, возможно, чтобы помочь людям моей страны, которых ты для собственного удовольствия желал бы удерживать в рабстве. Меня ты повесишь? Когда ты сможешь стряхнуть солнце с неба или обернуться в небосвод как в плащ, тогда у тебя появится сила повесить меня. Кто или что, по твоему мнению, умрет через повешение? Горстка микроскопических животных, не более того. Наружные ты и я — всего лишь сценические маски, а за ними Единый, который не убивает и не может быть убит. Маска судьи, играй свою роль, я уже сыграл свою! О сын древней йоги, постигни твое «Я» во всем сущем, не страшись ничего, не отвращайся ни от чего, никого не бойся, никого не ненавидь. Только делай свое дело с силой и отвагой и будешь тем, кто ты на самом деле есть, — Богом в победе твоей, Богом в поражении твоем, Богом даже в самой твоей смерти и муке, Богом, который не может потерпеть поражение и не может умереть. Будет ли Бог бояться кого-то? будет Он отчаиваться? будет дрожать и трепетать? Нет, это насекомые, которые образуют твое тело и мозг, — они дрожат и трепещут; Ты восседаешь внутри, безмятежно взирая на их боль и ужас, ибо они есть всего лишь тени, которым снится, будто они реальны. Постигни «Я» во всем сущем, постигни все сущее в «Я», и тогда страх убежит от тебя в страхе, боль не коснется тебя, чтобы ты своим касанием не причинил ей боли, смерть не посмеет приблизиться к тебе, чтобы ты не убил ее.

*yasmin sarvāṇi bhūtāni ātmaivābhūd vijānataḥ |
tatra ko mohaḥ kaḥ śoka ekatvamanupaśyataḥ ||*

Он, тот, кто различает, в ком все сущее стало Им самим, как может он впасть в заблуждение, откуда возьмется в нем скорбь, если в его глазах все сущее Едино? Это постижение могучего идеала, моральный и практический результат достигшей совершенства Веданты: в нас все сущее становится нами. Шрути гласит: для человека, чье «Я» объяло все создания, не может быть ни заблуждения, ни скорби — ведь куда бы он ни глянул (*anupaśyataḥ*), он видит одно только великое Единство, ничего, кроме Бога, ничего, кроме собственного «Я», исполненного любви и блаженства. Заблуждение (*moha*) есть принятие видимости за действительность, смущение силой Майи.

— Этот дом, который принадлежал моим предкам, был моим, но, увы, я его лишился.

— Это была моя жена, которую я любил, но она навеки для меня потеряна.

— Должность, которую я надеялся получить и ради которой интриговал, досталась моему сопернику, человеку ненавистному мне.

Во всем этом выражается заблуждение, а результат заблуждения есть *шока*, скорбь. Но у того, чье «Я» стало всем сущим, не может быть заблуждений, а потому не может быть и скорби. Он не говорит:

— Я, Девадатта, лишился этого дома. Какая беда!

Он говорит:

— Я, Девадатта, лишился этого дома, зато он достался Харишчандре. Это удача.

Я не могу ничего лишиться — все ко мне же перейдет. И не могу я плакать из-за того, что моя жена умерла и потеряна для меня, потому что она, на самом деле, вовсе не потеряна для меня, а так же близка, как всегда, — она ведь по-прежнему мое «Я», она в моем «Я» и после смерти, как была, когда я руками мог ощутить ее тело. Я не могу потерять мое «Я». Мой сын разочаровал меня? Пошел собственным путем, а не моим, но он же не разочаровал свое «Я», которое есть и мое «Я», он разочаровал только оболочку, клетку, ментальную камеру, в которой я заключен. Видение Единого «Я» рассеивает все различия; беспредельный покой, беспредельная любовь, беспредельное милосердие, беспредельная терпимость составляют саму природу сильной души, увидевшей Бога. Грех, порок, болезни, мерзости мира не в силах отравить его ум или оттолкнуть его симпатию; склоняясь, чтобы поднять грешника из помойки, в которой тот барахтается, он не отшатывается от грязи, марающей его руки; слезы не застилают ему глаза, когда он вытаскивает вопящего страдальца из пучины боли; он поднимает его, как отец ребенка, который споткнулся, упал в грязь и плачет; ребенок предпочитает думать, будто плачет от ушиба, отец же знает, что ребенок не ушибся, поэтому не огорчается, но и ребенка не бранит, а берет на руки и успокаивает его воображаемую боль. Такая душа стала Богом, могучим и любящим, готовым прийти на помощь и спасти, такая душа не плачет от слабости, не добавляет к океану людских слез еще и свои. Будда не плакал при виде страданий мира, он отправился спасать его. И, конечно же, такая душа не будет горевать от ударов, которые внешний мир как будто наносит ее внешнему «я»; ибо как может

горевать Он, тот, кто есть вся эта Вселенная? Для его сознания боль ничтожного личного «я» есть то же, что боль раздавленного муравья для царя, в раздумье шагающего по саду, неся на своих плечах бремя судьбы целых народов. Даже если бы он пожелал, он не сможет печалиться из-за себя, ибо должен думать о том, как облегчить печаль целого мира; его собственная радость ничто для него, ибо он распоряжается радостью всей Вселенной.

Существуют два пути достижения Джняны, Видения — путь внутреннего Прозрения и путь Мирового Прозрения. Существуют и два пути Бхакти — путь преданности «Я», как Владыке всего, сосредоточенного в человеке, и путь преданности «Я», как Владыке всего во Вселенной. Существуют два пути Кармы — один через йогу, успокоение оболочек, и невыразимое, не-действующее, но всеохватное всеисие «Я» внутри; другой — через успокоение желания и бескорыстную деятельность оболочек ради более обширного «я» во Вселенной. Избирающему первый путь нужно обратить взгляд снаружи внутрь, отрешиться от радостей взаимодействия с внешним миром и чувств, успокоить ум и его органы и, возвысившись над двойственностями, стать Единым в себе, *ātmaṣṭirātmārāmaḥ*. Это слишком трудно для тебя? Твой ум тебя не слушается, а тревога оболочек продолжает скрывать от тебя бессмертный Дух внутри? Утри слезы на глазах: пусть даже будут они кровавыми, утирай их, сколько бы они ни текли, и смотри *вовне*, во Вселенную. Это твое «я», это Брахман. Постигни все это Космическое движение, это кружение солнц, этот свет, эту жизнь, это беспрестанное действие. Это ты сам движешься через всю Вселенную, ты есть Солнце, Луна и эти Созвездия. В тебе колышется Океан, в тебе ревет ураган, в тебе прочно стоят горы. Не будь тебя, не было бы и всего этого. Так можешь ли ты печалиться из-за страданий этой крохотной пылинки в Брахмане, этой крохотной оболочки насекомого, чьи беды ты сам сотворил и ты же можешь положить им конец? Это видение слишком величественно для тебя? Тогда осмотрись вокруг, ограничь свое видение. Эти мужчины и женщины и все живое вокруг тебя, их неисчислимые радости и печали — что такое твои переживания среди этого всего? Все они — твое «Я» и все они в Тебе. Ты есть их Творец, Распорядитель и Разрушитель. Ты можешь сокрушить их по своему желанию и можешь избавить их от скорбей и бед, если захочешь, ибо в тебе беспредельная сила. Ты не желаешь быть Асуром и причинять себе боль в других? Тогда будь Дэва, чтобы помочь своему «Я» в других.

Узнай печали тех, кто живет рядом, и утоли их; ты скоро поймешь, какой радости лишал себя так долго, радости, в которой твои собственные горести покажутся тебе легкой дымкой. Сражайся с могучими вершителями зла, помогай угнетенным, освободи раба и скованного, и ты скоро познаешь радость, превосходящую любое наслаждение, ты скоро будешь посвящен в блаженство Единого, кто во всем. Даже в смерти ты познаешь упоение и возликуешь от крови, истекающей из тебя.

УЧЕНИК:

Это слишком уж возвышенные идеалы. Где взять силы, чтобы следовать им, и как можно их обрести?

Гуру:

Сила в тебе самом, а путь к тому, чтобы обрести ее, был указан еще в древние времена. Но вначале прими этот идеал, иначе нечему будет тебя побудить, когда придется преодолевать препятствия на пути.

УЧЕНИК:

Но многие ли примут этот идеал, если есть так много более легких, способных дать человеку силу и утешение?

Гуру:

Но истинны ли те идеалы? Заблуждения могут на время дать и силу, и утешение, но в конечном счете они рассеиваются и человек остается в Хаосе. Только истина есть надежная и постоянная скала опоры, стрела силы, которая не подведет. Вся Вселенная покоится на Истине, а не на том, чего нет. Тешиться заблуждениями присуще природе человека, в его тамасической оболочке грубой материи, но дело философии и религии развеять заблуждения и заставить человека посмотреть истине в лицо.

УЧЕНИК:

Но многие мудрые люди считают, что истина в более скромных идеалах, не в религии и философии, которые и являются заблуждениями.

Гуру:

Назови мне одну из этих новоявленных истин, которые утверждают,

будто способны рассеять то знание, что не имеет ни начала, ни конца, поскольку ты лучше меня знаком с наукой Запада.

УЧЕНИК:

Существует доктрина наибольшего блага для наибольшего числа людей, в которой есть нечто целеполагающее, определенное и достигаемое — и ничего метафизического, ничего абстрактного.

Гуру:

Мы кое-что слышали об этом и у себя в стране — система нравственности через арифметику, именуемая утилитаризмом, которая требует от человека всю жизнь не выпускать из рук весы, непрестанно взвешивая добро и зло. В свое время она принесла пользу, но не будучи истинной, не смогла долго просуществовать.

УЧЕНИК:

В чем же ее неистинность?

Гуру:

Она неистинна, ибо ее требования не в природе человека; ни один человек никогда не мог и никогда не сможет, совершая поступок, арифметически вычислить боль и радость, которые он принесет, и количество людей, на которых они так или иначе скажутся. Такого рода этическая алгебра, такая система моральной бухгалтерии требует другой планеты для своего развития; на человеческом уровне бухгалтер подобной квалификации пока еще не родился. Нельзя оценивать в унциях и фунтах радость и боль, добро и зло: человеческие чувства, абстрактные эмоции неуловимы и изменчивы. Утилитаризм, при всей его кажущейся практичности и определенности, на самом деле лишен сколько-нибудь определенной истины и не в силах направить человека по здравому и полезному пути; сам по себе он начисто лишен и света, и вдохновения, это сухая вера, сухая и безжизненная и, что всего хуже, — *ложная*. Все, что есть в утилитаризме ценного, скопировано или, скорее, спародировано им с альтруизма. Он предлагает нам стандарты меры и веса того, что совершенно невозможно определить, и оказывается не в силах дать никакого философского обоснования самопожертвованию, да и пылкого побуждения к жертвенности тоже не вызывает. Под утилитаристским гедонизмом — не так ли это

зовется? — насколько я понимаю, подразумевается, что, делая добро другим, мы тем самым доставляем себе удовольствие более редкое и глубокое, чем можем получить от чистого удовлетворения себялюбивых желаний. Совершеннейшая истина — истина, за которой нам незачем обращаться ни к гедонисту, ни к утилитаристу. Буддистам она была известна две тысячи лет назад, а индийские арии практиковали ее еще раньше; Шри Кришна всю жизнь был занят трудом на благо других — своих друзей, своей страны и мира, и Шри Кришна никогда не знал скорби или страдания. Но существует три вида удовольствия от милосердия или благотворительности; во-первых, удовлетворение тщеславия — тщеславия от того, что тебя хвалят, тщеславия от ощущения, «какой же я хороший». Я думаю, именно это лежит в основе большей части благотворительности в Индии и еще больше — в Европе, именно здесь ярче всего проявляет себя гедонизм, но это жалкая пружина, которая ломается под любым нажимом; плодом гедонизма может стать милосердие, но самопожертвование — никогда. Кроме того, бывает еще радость от того, что ты сделал доброе дело и тем приблизился к небесам, что некогда было, да, пожалуй, и сейчас остается, самым распространенным побуждением к благотворительности на земле ариев. Эта пружина посильнее, но сфера ее применения узка и не охватывает истинное «я»; полезней всего в ней то, что она способствует очищению. Есть также натуры, рожденные для любви и самоотверженности, которые просто от счастья, что могут помогать другим, от вида радости, возвращающейся на заплаканные лица и в затуманенные страданием глаза, испытывают блаженство, вызываемое восходящим движением Бога внутри. Гедонизм для таких людей это тщеславие и детский лепет. Гедонистический элемент в утилитаризме есть несовершенная, неуверенная попытка нащупать великую истину, которую он не в состоянии ни усвоить, ни изложить с научной точностью. Эту Истину можно найти только в чистом и светоносном учении Веданты; она заключается в том, что составное образование, именуемое человеком, *есть* составное образование, а не отдельное, простое однородное существо, каким оно представляется нашим чувствам; человек составлен из нескольких элементов — телесного, витального, ментального, интеллектуального и сущностного; и его истинное «я» не есть какой-то один из этих разнородных факторов тех элементов, в которых живет «Я», но нечто за пределами всего этого, нечто трансцендентное. Поэтому боль и радость, добро и зло не постоянные

и определенные сущности; первые представляют собой разнородный конгломерат, подчас противоречивое сочетание чувств и импульсов, относящихся к различным оболочкам, в которые окутано истинное «Я». Добро и зло относительны и зависят от позиции, занимаемой нами в отношении истинного местоположения «Я» в малом космосе человека: если мы помещаем «Я» достаточно низко, то «добро» наше будет жалким, земным, приземленным, едва отличимым от зла; если мы помещаем «Я» на его истинное место, наше добро будет столь же высоким, огромным и чистым, как небо. Вся боль и радость, все добро и зло рождаются, существуют и приходят к концу в «Я». Из этого следует, что даже высочайшая любовь и альтруизм ограничиваются пределами нашего «Я». Альтруизм — это не принесение собственного «я» в жертву другим, но принесение в жертву нашего ложного «я» нашему же истинному «Я», которое — если мы не йоги — мы лучше всего воспринимаем в других. Истинная любовь — это любовь не к другим, а к своему «Я», ибо для человека невозможна любовь к тому, что не есть мы сами. Если мы любим то, чем сами не являемся, то любовь должна быть результатом контакта; но мы не можем любить, побуждаемые желанием (*sparśā*), благодаря контакту с объектом нашей любви, ибо контакт носит временной характер по своей природе и по результатам и не может вызвать чувство столь постоянное, как любовь.

Яджнявалкья хорошо сказал: «Мы желаем жену не ради жены, но ради "Я"».

Только если мы ошибочно принимаем за «Я» то, что истинным «Я» не является, мы в результате примем за любовь то, что не есть настоящая любовь. Принимая телесную оболочку за «Я», мы будем желать жену ради плотского удовлетворения; принимая умственную оболочку за «Я», мы будем желать жену ради эстетического удовлетворения и приятного ощущения от ее присутствия в доме, ее голоса, ее внешности и т. д.; принимая интеллектуальную оболочку за «Я», мы будем желать жену ради ее достоинств и добродетелей, ее способностей и ментальной одаренности, ее умения удовлетворить потребность в понимании. Если мы видим «Я» в оболочке блаженства, где элемент ошибки почти исчезает, мы будем желать жену ради удовлетворения истинного «Я», ради блаженства чувства Единения, слияния в Одно. Но если мы увидели и постигли наше истинное «Я» без оболочек или завес, мы вообще не будем ее желать, ибо будем владеть ею, зная, что

она уже есть наше «Я», а потому незачем желать ее оболочек, поскольку *Она* есть часть нас. Следовательно, чем глубинней оболочка, с которой мы отождествляем «Я», тем чище радость, тем возвышеннее представление о Добре, пока в истинном, ничем не сокрытом «Я» мы не поднимемся выше добра и зла, ибо у нас больше не будет нужды в добре, а зло больше не соблазнит нас. Эмоциональное удовольствие выше телесного, эстетическое выше эмоционального, интеллектуальное выше эстетического, этическое выше интеллектуального, духовное выше этического. В этом — вся истина и вся философия этики; все остальное — это практическая организация и уравнивание сил, сбережение энергий в целях социальной стабильности или какой-то другой важной, но временной перспективы.

Утилитаризм улавливает истину только отчасти и неточно; не будучи в состоянии правильно соотноситься с ней, стараясь найти некий закон, стандарт и принцип порядка, он утверждает, что нашел его в идее полезности. Но какой полезности? «Я» — это улучшенное животное с желаниями, мыслями, ощущениями и острой потребностью в их удовлетворении — могу очень хорошо понять, что полезно лично мне — полезно для этого витального, чувственного, наделенного мыслью существа. Польза для меня заключается в том, чтобы получить от жизни как можно больше чувственного, эмоционального и интеллектуального удовлетворения, не рискуя своим благополучием и безопасностью; если полезность может считаться моим этическим стандартом, то это моя этика. Но когда меня призывают во имя полезности и рациональности пожертвовать этими вещами ради некоего высшего блага, или пользы в более широком смысле, ради пользы других, ради многих, ради общества, то я перестаю понимать. Я могу понять необходимость поддержания правительства, законности и правопорядка, хорошей полиции, поскольку все это необходимо для моей безопасности и благополучия, — общество мне их дает и я вместе с другими обязан платить за их поддержание. Это деловой подход, он и утилитарен, и рационален. Но ничего большего общество от меня требовать не может — общество существует для меня, не я для общества. Если требуется, чтобы я пожертвовал ради общества тем, чем всего больше дорожу — жизнью, благами, семейным покоем, то общество перестает быть полезным для меня; я смотрю на общество как на жуликоватого вкладчика, который хочет получить из моего этического банка больше, чем вложил. Так может рассуждать средний человек — не аморальный

и не слишком моральный, а просто уважаемый, и утилитарист не может дать ему удовлетворительный ответ.

Более того, если мои инстинкты далеки от уважительности, но у меня есть возможность безнаказанно проявлять их, то чего ради я буду сдерживаться? Что мне мешает? Если я могу быстро нажать огромное состояние при помощи одного из безопасных способов жульничества, картежной игрой, спекуляцией, безжалостными методами американского капиталиста — что может остановить меня? Обвинение в антисоциальном поведении — но это не пугает эгоиста с сильным характером, он хорошо знает, что может заглушить общественный ропот золотым дождем. В век утилитаризма нравственность для витального, чувственного человека становится простым *страхом* социальной или правовой кары, но сильные люди не боятся; да и утилитаристское общество не слишком осуждает их — разве что они своими действиями потрясут социальные основы, — ибо они не преступают границ дозволенного, не возмущают глубоко укоренившиеся чувства: утилитаризм подчеркнуто отделяет себя от чувств, а взамен уничтоженных им религиозных и традиционных запретов применяет только силу и страх. Таким людям бессмысленно объяснять, что доброе нравственное поведение и альтруизм дадут им более глубокое и истинное удовлетворение, чем их нынешнее эгоистическое и антисоциальное продвижение. Где доказательство или хотя бы философское обоснование правоты того, что утверждают эти философы? В их собственном опыте? Он неубедителен для среднего чувственного человека; *его* глубочайшее наслаждение обязательно носит витальный и чувственный характер; этот опыт убедителен лишь для выступающих с такими утверждениями, для интеллектуальных «я», воспитанных на этических пережитках мертвого христианства. Чтобы чувственный человек согласился с их правотой, он должен перестать быть чувственным, должен пройти через процесс духовного возрождения, для чего утилитаристская философия не в состоянии дать ему ни ключа, ни даже мотивации. Ибо в устах утилитариста это утверждение глубокого и истинного блаженства есть знание, полученное из вторых рук, не то, что он сам добыл, а часть запаса этических монет из разграбленных рационалистами сундуков христианства, которым европейская цивилизация перебивается в настоящее время. С ужасом думаешь о том дне, когда этот запас истощится — уже сейчас заметны признаки возрастающей моральной вульгарности, грубости, чуть ли не дикости европейского

ума, которые, если они будут усиливаться, если откровенный культ грубой силы и неразборчивой мощи, господствующий в политике и коммерции, заразит (что неизбежно произойдет в конце концов) скрытое в глубине сердце общества, могут привести к такой оргии витальных и чувственных импульсов, какой не видел мир с наихудших времен Римской империи.

УЧЕНИК:

Но Лекки доказал, что в Европе мораль укрепилась только благодаря становлению рационализма.

Гуру:

Сын мой, у людей образованного и культурного ума как в Европе, так и в Азии есть одно великое качество, которым нужно восхищаться, не перенимая его, — способность ловко играть словами. Если ты решил дать слову некое расширенное значение, значение, которого оно не имеет и иметь не может, то потом на нем легко возвести великолепное здание теории, которая будет завораживать глаз, пока не явится кто-то с еще более удачным словом в еще более удачно расширенном значении и не снесет старое здание, чтобы на его месте воздвигнуть новое, еще великолепней. Так, древние вечные истины лежат погребенные под нагромождениями чепухи, пока благодатное землетрясение не поглотит и строение, и строителей и не обнаружится старая истина, которой не может повредить ни случай, ни перемены. Среди головокружительной круговерти непрестанно меняющихся теорий, которые дает нам Европа, есть только две фундаментальные истины, зачастую неправильно применяемые, но тем не менее истинные для феноменального мира: Эволюция, которую по разному толкуют наши Санкхья и Веданта, и Закон непреложной причинности, вытекающий из наших теорий Калы и Кармы. Прими эти теории и держись за них — потому что, развивая их, пусть не всегда хорошо, но всегда с воображением, Европа внесла свой подлинный вклад в вечную сокровищницу знания. Но не доверяйся всем этим их «измам» — они содержат редкие зёрнышки истины в огромных мешках ошибок.

УЧЕНИК:

И все же мне кажется, что Лекки не во всем неправ.

Гуру:

Напротив, он совершенно прав, но только если мы готовы в качестве рационализма все просвещение свалить в одну кучу, вне зависимости от его характера и происхождения, — совершенно справедливо, укрепление морали в Европе связано с расширением просвещения, ибо Знание, под которым я понимаю не информацию из учительского портфеля и даже не университетскую науку, но Джняну, восприятие и постижение Истины, есть вечный враг и сокрушитель греха, так как грех происходит от неведения через чадо его — эгоизм. Справедливо, что так называемые христианские века в Европе были временем греха и тьмы; Европа приняла Христа лишь для того, чтобы заново распять, она погребла Христа заживо вместе с его чистым и милосердным учением, а на этой живой могиле воздвигла нечто, именуемое Церковью. То, что нам известно как христианский мир, было странным смешением римской извращенности, германского варварства и обломков древней культуры, пронизанных бледным светом, пробивавшимся на поверхность с осиянной главы погребенного и распятого Христа. Великий духовный клад, который он открыл Западу, содержался под замком и был доступен лишь тем немногим, чьи души были настолько яркие, что не тонули во всеобщем мраке. Все знание находилось под запретом, не из-за того, что возникали естественные конфликты между Религией и Наукой, но из-за естественной непримиримой враждебности мракобесия политических церковников к возрождающемуся знанию. И снова Азия пришла на помощь Европе, и Наука, сохраненная либеральной цивилизацией арабов, возродилась в ночи средневековья; свет Науки, гонимой и терзаемой, пробивался до тех пор, пока не победил, нанеся мраку смертельную рану. На поверхности интеллектуальная история Европы была борьбой Науки и Церкви, с которой смешивали христианскую религию, хотя Церковь, проповедуя ее на словах, старалась удушать на деле; внутренне же то была древняя борьба между Дэвом и Асуром, Саттвой и Тамасом. Религия саттвична — ее естественный импульс направлен к свету, она не может быть тамасичной, не может иметь дело с врагами богов, и если нечто, именующее себя религией, пытается помешать свету, можно не сомневаться, что это не религия, а самозванка, прикрывающаяся ее именем. Задумайся над тем, какие идеи использовал как знамя современный дух для ниспровержения средневекового Титана — последний всплеск этих идей мы видим во Французской революции. Мы знаем девиз этой революции:

свобода, равенство, братство; то была проповедь гуманизма, который, как известно, она не сумела воплотить. Свобода — соединение личной моральной свободы христианства с гражданской свободой Греции; равенство — демократическое духовное равенство христианства, примененное к обществу; братство — надежда на вселенское братство, которое есть особая и выдающаяся идея христианства; гуманизм — буддистский дух милосердия, сострадания, любви, о котором Европа ничего не знала, пока христианство не донесло до нее его дыхание через Средиземное море и с еще большей чистотой через Ирландию, сочетаемый с ощущением божественного в человеке, заимствованным из Индии через древних гностиков и платоников, — таковы идеи, до сих пор оказывающие сильное влияние на Европу, многие из которых научный материализм вынужден был принять или стерпеть, поскольку ни одну пока что не смог полностью искоренить. Рационализм не создал эти идеи, но отыскал и присвоил их. Рационализм — это дух, подвергающий всякое верование и всякое мнение испытанию логикой наблюдаемых фактов, собственно говоря, он представляет собой интеллектуальную оболочку, главным образом ее низшую или чисто логическую часть, пытающуюся утвердить себя в качестве «Я». Это мы зовем Наукой или научным духом. В тех случаях, когда он действует в рамках чистого и строгого интеллекта, не искажаемого вмешательством низших «я» в форме личной заинтересованности, тщеславия, страстей, предубеждений, он дает бесценные результаты; так что в сфере беспристрастного наблюдения, классификации и корреляции фактов мы можем следовать науке без недоверия или страха споткнуться; однако при попытках на основе своих наблюдений теоретизировать по поводу человеческой природы, человеческих проблем или духовного развития, наука постоянно попадает в капканы низших «я»; в старании подвести находящееся выше материального уровня под действие закона материального «я» она пытается ходить по воде, плыть по воздуху — она допускает вещи антинаучные по сути. Это еще более заметно, когда наука применяет те же методы по отношению к тому, что находится в высшей сфере духа, — тут научные теории приобретают настолько парадоксальный характер, что можно лишь поражаться тому, как предубежденность и тенденциозность могут привести человека, приученного наблюдать факты, к тому, что он намеренно перестает их видеть. Не следуй за ними — здесь слепые ведут слепых, которые бродят по кругу, наталкиваясь, как слепая птица в ночи, все на те же

вечные стены, не видя распахнутого для нее окна, в которое можно вылететь.

УЧЕНИК:

Но вы сказали, что Эволюция есть вечная истина. Ученые на основании Эволюции открыли моральный закон взамен старого религиозного закона — верховенство потребностей расы над потребностями индивида.

Гуру:

Какой именно расы? Английской, германской, русской или великой англосаксонской, которой, похоже, предстоит унаследовать мир — Богом избранным англичанам, а теперь нужно добавлять, Богом избранным американцам, — или, может быть, всей белой расы? Перед кем должен склонить главу индивид в качестве главы и вершины Эволюции?

УЧЕНИК:

Я имею в виду весь род человеческий. Индивид эфемерен, вид устойчив, род почти вечен. Если взять это за основу, то долг человека перед собой, его долг перед обществом, его долг перед страной, его долг перед человечеством — все это укладывается в стройную, упорядоченную и симметричную систему. Вся мораль представлена как результат исторической неизбежной эволюции, так что остается лишь признать этот факт и способствовать эволюционным процессам, двигаясь в их направлении, вместо того чтобы идти вспять.

Гуру:

И вместо того чтобы получать ярлыки атавизма, вырождения и прочие оскорбления? Тем не менее, я предпочел бы получить нечто более удовлетворительное, нежели то, что предлагает эта симметричная и непреложная система; ибо если бы мне внушили, что я эфемерное животное, я, как и прочие животные, жил бы радостями одного дня и не понимал бы, чего ради я должен задумываться о вечном будущем, и сколько бы наука ни забрасывала меня своими неудобопроизносимыми терминами, сомневаюсь, чтоб они меня сильно волновали; и думаю, что со мной в этом искреннейше согласны господа Рокфеллер, Джей Гулд и миллионы других. Ты говоришь, род вечен? Но мне кажется, этому

наука не учит. Ее учение, насколько я его понимаю, состоит в том, что человек просто животное, особого типа обезьяна, по необъяснимой причине начавшая развиваться и рывком обогнавшая на десять тысяч миль всех прочих животных, существовавших тогда на земле. В таком случае нет причины, почему еще какое-то животное, скажем, особого типа муравей, не начало бы вдруг по необъяснимой причине развиваться и, вырвавшись на сто тысяч миль вперед, не разделалось бы с человеком так же, как тот разделался с мамонтом. Может быть, по-другому, но роду человеческому безусловно найдется замена. А что толку мамонту, чьи кости Наука недавно раскопала, от того, что возникла раса, способная раскопать его и писать о его останках диссертации со множеством труднопроизносимых слов? А если бы в свое время ученый мамонт познакомил бы его с этой перспективой и предложил ему в интересах мамонтовой расы отказаться от антисоциального и своекорыстного образа жизни, могло бы это показаться достаточной мотивацией для самопожертвования даже наиболее рассудительному из бивноносцев? В чем бы тут была его собственная *выгода*?

УЧЕНИК:

Это, собственно говоря, не вопрос личной выгоды, а вопрос непреложного закона. Вы бы противопоставляли себя непреложному закону.

Гуру:

Неужели? А какая мне разница, если мое противостояние непреложному закону не причиняет мне вреда, скорее, даже дает мне удовлетворение и благоденствие, пока я жив. А после смерти мне уже ничто не повредит — если я просто прах.

УЧЕНИК:

Индивид может быть безнравственным, но нравственность неизбежно прогрессирует.

Гуру:

Разве? Не думаю, что нынешнее состояние Европы свидетельствует в пользу этой концепции. Мы ведь считали, что Наука даст культурным странам возможность подчинить себе землю и расселиться по ней. А мы видим, что они остаются в прежнем состоянии или их население сокращается в абсолютных цифрах, снижается его предприим-

чивость и выносливость, исчезают подлинно достойные качества. Мы думали, что цивилизация исключит из методов войны разграбление городов, кровопролитие, пытки и гнусное насилие. Просвещенные государства Европы вторгаются в Китай, и там происходит грязная и кровавая, полная хладнокровного наслаждения страданием оргия, от которой в ужасе отшатнулся бы любой дикарь, кроме разве что самого омерзительного. Что это, неизбежный моральный прогресс или усовершенствованный вариант дикости краснокожих? Мы полагали, что с распространением образования и интеллектуальности должно наступить и время большей чистоты или, по крайней мере, утонченности. Полиция большого американского города совершает налеты на публичные дома и вылавливает сотни образованных, культурных, милых и красивых женщин, которые в таких местах нашли применение своей образованности, красоте и культуре. Что это, неизбежный моральный прогресс или, может быть, возврат к временам Мессалины? И это не разрозненные явления, ибо их можно перечислять бесконечно. Европа следует по стопам древнего Рима.

УЧЕНИК:

Бывают же периоды регресса. Эволюция развивается по восходящей, но не по прямой линии.

Гуру:

И обрати внимание — эти периоды регресса совершенно неизбежны, когда мир, позабыв религию, бросается к философскому материализму. Они наступают не сразу; до тех пор, пока дух старой религии живет в умершем теле, кажется, будто народы даже набирают мощь и энергию, но посмертная сила очень быстро истощается. Все древние государства погибли потому, что в гордыне интеллекта забыли свою *дхарму*, религию. Индия и Китай продолжают жить. Что это за сила, которая дала возможность Индии, поверженной и попранной бронированным кулаком и железным копытом, всегда выживать, попирая смерть, всегда оказывать сопротивление, чтобы в конечном счете растоптать временного победителя гигантской своей пятой и снова поднять к звездам могучую главу? Причина в том, что Индия никогда не теряла связь с религией, никогда не переставала верить в дух. Вот почему всегда сбывается обещанное Шри Кришной; поэтому Адья Шакти, могучая Чанди, когда народ взывает к ней, всегда нисходит и попирает Асура. Времена

меняются и Индией, вместо асуров Востока, правит сила извне. Но горе Индии, если она отринет от себя свою вечную Дхарму. Тогда ее постигнет судьба древних народов. Ее имя исчезнет из перечня государств, ее племена останутся жить на земле как воспоминание и легенда. Да сохранит Индия верность своему «Я», и Атмашакти, вечная сила «Я», снова укрепит и поднимет ее. Современная Наука прочно связала себя с двумя кардинальными ошибками; она сделала из Закона Причинности новый рок, куда более неотвратимый, чем представляли его себе греки, индусы или арабы; углубившись в эту предопределенность, Наука пришла к убеждению, будто человеческая воля есть простая служанка — даже скорее простое творение — вечных неодушевленных сил. Наука ошибается, и если не выработает более широкий подход к проблеме, то рискует достаточно скоро получить весьма неприятные доказательства своей неправоты. Воля могущественней любого закона, рока или силы. Воля вечна и всеильна, она сотворила закон причинности и управляет им; она создала законы материи и она может пренебречь ими; она сама есть все те силы, которые якобы управляют ею и держат ее в подчинении. Человеческую волю ничто не вынуждает развиваться в сторону прогресса; если она предпочтет регресс, то пойдет вспять, увлекая за собой в хаос и варварство визжащий, теряющий равновесие мир; пожелай же она двигаться вперед — никакая сила не сможет ей воспрепятствовать. Своей второй ошибкой Наука обязана христианству, и заключается она в том, будто действие и эмоция могут быть направлены на существа, отличные от нас самих, — все действия и все чувства существуют для «я» и в «я». Но если Наука учит людей рассматривать себя как отдельные и чисто телесные существа, связанные между собой исключительно тем, что может возникнуть из физического соприкосновения и взаимодействия чувств, то совершенно очевидно, что под этим внушением человеческая Воля неизбежно выработает соответствующие действия и мысли, пренебрегая расплывчатыми моральными обобщениями теоретиков эволюции, а это в конечном счете обещает нам колоссальный эгоизм, усиленную чувственность, жажду власти, богатства, роскоши и превосходства, чудовищную и эгоистическую жестокость — нечто наподобие сторукого Титана, завладевшего всем оружием богов. Если человек верит, что он животное, он будет действовать как животное, руководствуясь животными импульсами. Если Европа не близится к этому состоянию еще стремительнее, то лишь по той причине, что Джняна, Религия, истинное просвещение,

изувеченное и истерзанное, упрямо отказывается сдаться и погибнуть; не дает человеческой Воле поверить, будто она не более чем нервы, плоть и тело, животное и брренное. Джняна стоит на своем и принимает сотню форм, чтобы ускользнуть от преследований материалистической Науки, призывая Вечную Матерь низойти и спасти; и несомненно, помощь скоро придет. Все моральные устои, которые не восходят к изначальной божественной и вечной природе человека, всегда ошибочны и неустойчивы. Не из инстинктов и привычек обезьяны и дикаря рождается величие религии и добродетели — они есть извечный свет скрытой божественности, они все яснее раскрываются во все более прекрасном сиянии радуги, пока не достигнут, наконец, кульминации в чистом белом свете высшей реализации, когда все сущее становится нашим «Я» и наше «Я» осознает собственное Единство.

यस्मिन् सर्वाणि भूतानि आत्मैवाभूद् विजानतः ।
तत्र को मोहः कः शोक एकत्वमनुपश्यतः ॥७॥

*yasmin sarvāṇi bhūtāni ātmaivābhūd vijānataḥ ।
tatra ko mohah kaḥ śoka ekatvamanupaśyataḥ ॥*

Упанишада постулирует это Единство, которое есть одновременно и обоснование всей религии и морали, и кульминация, когда религия и мораль исчезают в чем-то более высоком, чем каждая из них, а затем опять переходит к подведению итогов и описанию Вечного в этом новом свете. В четвертом стихе Он описывался только как могучая сила, которая творит и окружает всю эту вселенную; теперь Его предстоит описать как могучее Единство, которое, будучи непроявленным, есть источник всего существования, а, будучи проявленным, управляет этими неисчислимыми мирами.

स पर्यगाच्छुक्रमकायमव्रणमस्त्राविरं शुद्धमपापविद्धम् ।
कविर्मनीषी परिभूः स्वयम्भुर्याथातथ्यतोऽर्थान् व्यदधाच्छा-
श्वतीभ्यः समाभ्यः ॥८॥

*sa paryagācchukramakāyamavraṇa-
masnāviraṁ śuddhamāpavidham ।
kavirmanīṣī paribhūḥ svayambhur
yāthātathyato 'rthān vyadadhācchāśvatībhyaḥ samābhyah ॥*

Это Он двигался кругами — яркость, бестелесная, шрамов не несущая, безмускульная, чистая, нетронутая грехом; Он есть Провидец, Мыслитель, Саморожденный, кто объемлет все; Он с начала времен в совершенстве распорядился всем сущим. Стих открывается с повторения уже излагавшегося положения о Боге, который окружает все сущее, как одеяние окружает одетого в него, творит все сущее кажущимся движением, которое, однако, всего лишь видимость, феномен, а не реальность Вечного. «Это Он, кто обошел вокруг». Иными словами, круговорот движения, который привел в действие проявленный Вечный, создал миры; Он излил из себя Вечную Мудрость, как Праджню, и по мере сотворения вступал в каждое создание, окружая его. Но кто же Он? Отвечая на этот вопрос, Шрути сразу переходит на средний род, ибо нужно вернуться к светозарному Парабрахману, который вне идеи пола или характеристик. Он, Творец миров, есть в реальности Та Яркость, светоносная тень Непознаваемого, о ком мы можем говорить только в терминах отрицания. То не имеет ни тела, ни формы, ибо форма сотворена Им и, значит, по сю сторону Его; нет на Нем ни шрамов, ни изъянов, есть один только безупречный и совершенный свет; у Него нет мускулов или мышц; Он есть та сторона Материи, и творение возникло из Него не при помощи физических средств или физической силы и умения, но простым излучением Его Шакти или Воли. Наконец, Он есть не только та сторона Материи, но та сторона Ума тоже, ибо Он чист и незатронут злом. Это ум творит нечистое и злое посредством желания, порождающего двойственность; но Вечный не подчинен желанию. Что такое зло или Грех? Просто предпочтение более грубого более тонкому, предпочтение Тамаса Раджасу и Раджаса Саттве, следовательно, оно действует в сфере *гун*, Вечный же выше Гун и потому не может быть затронут Грехом. Установив тождество Бога, который творит и правит, с чистым светозарным Парабрахманом, который не правит и не подчинен, Шрути описывает Бога в качестве Всемудрого Распорядителя; Он есть Провидец и Поэт, кто своими озаренными вдохновениями созидает, как Хираньягарбха, весь мир в собственном беспредельном Уме, Он есть Мыслитель, Праджня, Мудрый, из чьей сущностной массы уравновешенного сознания все творение и его законы черпают извечную силу и бытие, переливая их в свои действия, Он же есть и то, что переливается, Он есть Вират, всепроникающий дух, который входит во все сущее и объемлет все. Во всех этих качествах Он есть саморожденный, ибо Он — Праджня. Тот, кто возник

собственной силой из светозарного Парабрахмана и кто есть Парабрахман, Он — Хираньягарбха, тот, кто возникает Его силой из Праджня и есть Праджня; Он — Вират, тот, кто возникает Его силой из Хираньягарбхи и есть Хираньягарбха. Он есть «Я», рожденный из «Я» через «Я». Иными словами, все это только разные имена Единого Духа, обозначающие разные его аспекты или состояния универсального и бесконечного сознания. Почему же, в отличие от Парабрахмана, о Боге говорят в мужском роде? Потому что в данном случае Он рассматривается в качестве великого правителя и распорядителя, а не как источник, из которого происходит все сущее. Как источник, основа и вместитель всего Он Триада: Праджня-Хираньягарбха-Вират, где Мужское и Женское, Дух и Материя, Душа и ее Шакти составляют еще неразделенное единство. Следовательно, об этом лучше всего говорить в среднем роде. Однако, когда мы видим Его в качестве Правителя и Распорядителя, когда это Явленный Брахман, занимающийся уже сотворенным феноменальным миром, то здесь уже произошло разделение, Шакти уже вступила в действие, и создает, сохраняет и разрушает бесчисленные миры и мириады населяющих их форм жизни великая мужская Триада: Брахма-Вишну-Махешвара, наполненная силой Шакти. В реальности обе Триады есть одна, и различие между ними только в точке зрения. Именно с этой позиции описывается далее Бог в Шрути. Он *кави* (*kavi*), великий провидец и поэт в истинном смысле этого слова; *кави* есть тот, кто чистой интуицией способен светозарно и ясно видеть и чьи прозрения, в силу собственного изобилия, становятся творениями. Параматман как Сат-Брахма-Хираньягарбха обладает этим божественным поэтическим свойством, которое люди зовут творческой силой, именно поэтому его Шакти изображается как Сарасвати. Бог описывается и как *маниши* (*manīṣī*), Мыслитель. Мысль Бога составляет основу или субстрат всего сущего; именно поэтому безупречно формируется неодушевленный объект, безошибочно растет дерево, непогрешимый инстинкт направляет животное к удовлетворению важнейших потребностей, поэтому звезда движется по своей орбите, а гора держится на своем основании. Все создания великого Кави были бы изменчивы в своих соотношениях, сталкивались бы друг с другом, пока не дошли бы до самоуничтожения, если бы эта императивная Мудрость, которая характеризуется постоянством и уравновешенностью, не лежала в основе всего, все удерживая на месте в рамках соответствующего места действия и природы. Надо отметить, что эта

Мудрость есть сама природа вещей, не намеренное изобретение, не результат позднейших поправок и изменений, но изначальная, неизменная и сущностная основа бытия. Какую бы она ни принимала Форму — гравитации, притяжения и отталкивания или эволюции, она постоянно присутствует в мире и есть сама его природа (*prajñānam brahma*). Эта сила божественной инстинктивной мысли составляет одно из качеств Параматмана как Чит-Махадева-Праджня (Тамас, Стхану). Другое его качество — разрушение, ибо он есть дух неподвижности, для которого глубокий сон совершенной необусловленной мысли это кульминация (Чит), и если бы не деятельность Кави в Вечном, если бы Мыслитель в Нем вытеснил Поэта, весь этот полный вибраций феноменальный мир был бы остановлен и возвращен через бездействие в утробу неопределенного, сгущенного существования. Но Он еще и *paribhū* (*paribhū*), Существующий вокруг всего, великое всеобъемлющее Блаженство существования (Ананда). Ибо деяния Поэта, даже поддерживаемые Мыслителем, не были бы долговечны, если бы не это блаженство существования, омывающее все сотворенное, как поток небесного нектара, и делающее жизнь, бытие, первейшей настоящей потребностью. Это и есть Воля к Жизни немецкого философа, которая придала такую пессимистическую окраску его мыслям, поскольку, как все европейцы, он был способен увидеть Истину лишь в одной ее части, а не в виде божественного целого. Блаженство поддерживает и делает вечным все сущее, потому что оно есть неизменный и вечный Параматман. Проявляя себя как воля к жизни конечной, оно должно быть расширено до воли к жизни бесконечной ради самоосуществления и возвращения к своей глубинной и сущностной природе. Сначала мы проявляем волю жить как индивиды, потом волю жить в семье, потом в клане или племени, потом в расе или народе, потом в человечестве, потом во вселенной, потом в Боге, в едином Вечном; такова естественная эволюция человечества, и путь ее определен самой природой «Я». Наука, Апара Видья, очерчивает для нас курс и вторичные законы эволюции, но одна только Пара Видья обосновывает ее для нас, называет нам ее причину, источник, закон и кульминацию. Это Блаженство — свойство Вишну-Вирата, который есть Ананда. Бог сохраняет и спасает самим своим существованием во всем живом. Помни, сколько бы ты ни взывал к небесам с мольбой о помощи в беде, тебя слышит не синее небо, на помощь приходит не нечто извне — только Он внутри тебя способен спасти. О человек, тебя угнетает злой

великан, враг и противник? Ищи в себе Его могучую Шакти, Бхавани Махисамардини, и она выйдет наружу, вооруженная мечом и трезубцем, чтобы сокрушить торжествующего Асура. Это закон и священное писание. Поэт, Мыслитель, Всеобъемлющее Присутствие — эти три есть Сваямбху, вечный саморожденный, кто рожден Собой из Своего «Я» в Свое «Я». Боги не различаются между собой, ибо все они — единый Бог и другого нет. Это Он совершенным образом распорядился от начала времен всем сущим, *yāthātathyataḥ*, Он устроил все как следует и как должно быть в соответствии с собственной природой всего, ибо природа вещи есть ее источник, ее закон, ее судьба, ее конец, и гармония с природой есть совершенство вещи. Вся эта могучая вселенная, где различные вещи, действующие каждая в соответствии с собственной природой, гармонизируются и сливаются в совершенное единство, все это удивительное Царство единого Закона во множестве аспектов, все это выстроил Он, *vyadadhātaḥ*, Он расположил по-разному, Он нашел всему свое место, чтобы все находилось на своих орбитах и действовало согласно своей неодолимой природе. Он все это сделал до начала времен, не во времени, не в урочный день и час, но в вечности, прежде Времени. Закон не возник, он был, есть и пребудет вечно. Формы объектов, действительно, меняются во Времени, но закон их природы вечен по происхождению. Совершая сегодня поступок, ты повинуешься Закону, который существовал на протяжении всей вечности. Постарайся постичь это, и ты увидишь, как Время и Пространство растворяются в Бесконечности, ты услышишь гул вечных вод и великий глас, вечно восклицающий над водами «Тапас, Тапас», и ты почувствуешь присутствие Единого, переменам не подверженного, вечного Бога. У Майи и ее действий нет конца, ибо не было начала, но душа Человека способна подняться над Майей и ее действиями и, пребывая над ней свободной от нее, наблюдать Майю как владыка, ради удовольствия которого она трудится всю вечность. Ибо, воистину, Человек есть Бог, и как по собственной Воле он бросился в иллюзорные пути Чародейки, так Он по Своей собственной воле может порвать пути и взять верх над ней. Игра Души с Майей — это игра влюбленных, когда он то притворяется рабом возлюбленной, радуясь ее милостям и рыдая у ее ног, если она сердится, то возвращается к законной роли повелителя и отворачивается от нее, завидев более красивое личико; то Кришна надевает синие одежды и украшает себя драгоценностями, то Радха надевает желтое и украшает себя душистыми гирляндами

зеленых лесов и ярким павлиньим пером — ибо Он есть Она и Она есть Он, они только играют в различия, а на самом деле всегда были и есть единое целое на веки веков.

УЧЕНИК:

На этом, видимо, завершается первая часть Упанишады, а далее следуют весьма туманные и несвязные высказывания.

Гуру:

Высказывания Упанишад никогда не бывают несвязными, но связи между ними обычно бывают скрытыми в глубине, они не декларируются прямо или через грамматическую конструкцию. Упанишада гласит, что Вечный совершенным образом расположил все во Вселенной еще до начала времен. Следовательно, Майя — вечна, вечна и Авидья. Сразу же возникает вопрос — а как же Видья и Авидья? Вечное и Преходящее? Есть и Кажется? Если Авидья вечна, то давайте радоваться ее чудесам и блеску, отнюдь не пытаясь высвободиться из ее оков. Если же вечна лишь Видья, тогда надо ли считать Авидью проклятием и несвободой, от которой нам только и остается, что с отвращением поскорее избавиться? Таковы крайние точки зрения материалиста и нигилиста, чарвака и шуньявадина, однако Веданта не приемлет ни ту, ни другую. Необусловленный Брахман есть, но в отношении Обусловленного Брахмана мы тоже не можем сказать, что Его нет, а Обусловленный Брахман как раз и зовется Майей. Брахман вечен, поэтому вечна и Майя; но очевидно, что Обусловленный Брахман зиждется на Необусловленном и не может существовать иначе как в Нем. Обусловленный и Необусловленный — как две стороны монеты; и устремленный к Знанию должен знать обе, а не только одну сторону, иначе он постигнет лишь малое из истинной природы Вечного.

УЧЕНИК:

Последователи адвайты назовут это чудовищной ересью. Майя есть иллюзия, нереальность, знание убивает ее, поэтому она не может быть вечной.

Гуру:

Майю убить нельзя, убить можно только Моху — иллюзию Майи; саму Майю можно только победить, попать пятой. Ты помнишь, как

Шанкара, победив Убхайябхарати, сделал ее живое тело *асаной* для своей медитации — это символ йога и замечательной двойственной Майи Вечного. Он одолел ее и поверг ниц, но все-таки его *асана* опиралась на нее, даже когда он не осознавал ее, находясь в единении с Вечным. Будь это не так, весь феноменальный мир перестал бы существовать в тот миг, когда человек становится Буддой и вступает в нирвану — ибо он и Вечный есть Одно. Поэтому если бы Парабрахман сводился только к Видье или Авидье, то ясно, что Авидья перестала бы существовать в тот миг, как появилась Видья, и спасение одного Дживатмы положило бы конец миру для всех прочих точно так же, как христиане говорят, что распятие Христа спасло мир. Но это не так. Сила Шакти Брахмана все время двойственна, Он способен в одно и то же время осуществлять Видью и Авидью; Он вечно реализует собственную трансцендентную природу, в то же самое время реализуя и удивительную вселенную Своего воображения. Он подобен великому поэту, который аллегорически изображает мир собственного творения, созданный в нем и из него, зная при этом, что он отличен и независим от созданного. Только по этой причине спасение определенного Дживатмана не приводит к концу весь мир. И ничего другого Шанкара на самом деле не говорит, ибо он не утверждает, что Майя нереальна — он считает, что это нечто загадочное, о чем невозможно сказать, что оно есть, но сказать, что его нет, тоже невозможно. И действительно, это единственное определение, которое конечный разум способен дать этой загадочной Шакти Беспредельного, Необусловленного, Непознаваемого Брахмана. Майя может быть и нереальна, и преходяща в своих формах, но по сути Майя, как Шакти Вечного, должна и сама быть вечной, безначальной и бесконечной.

ПРИМЕЧАНИЕ: Текст, посвященный Ишавасьопанишаде, был обнаружен среди ранних рукописей Шри Ауробиндо. В некоторых местах расшифровка отдельных слов оказалась затруднительной. Рукопись не проверялась автором, поэтому смысл ряда мест не совсем ясен. Текст не редактировался и печатается в первоначальном варианте.

Упанишада в афоризмах

ИША УПАНИШАДА

ДЛЯ Бога все это есть обители, все движущееся в той, которая движется.

Почему говоришь ты, что существует мир? Мира нет, только Единый, кто движется.

То, что зовешь ты миром, есть движение Кали; в таком качестве и прими свой мир-существование. Во всеобъемлющем покое твоего видения ты есть Пуруша и ты населяешь; в твоем внешнем движении и действии ты есть Пракрити и строитель обители. Так смотри на свое бытие.

Существует множество узелков этого движения, и на каждый узелок твои глаза смотрят как на объект; множество течений, и каждое течение твой ум видит как силу и тенденцию. Силы и объекты есть формы Кали.

Каждой форме ее мы даем имя. Что такое имя? Это слово, это звук, это вибрация существа, дитя бесконечности и отец ментальной идеи. Прежде чем может возникнуть форма, должны были существовать имя и идея.

Наполовину просвещенные говорят: «Какая бы ни была построена форма, Бог вселяется в каждую»; но Провидец знает, что все увиденное Богом в собственном существе становится Идеей и ищет себе форму и обитель.

Вселенная есть ритмическое колебание в бесконечном существовании, которое множит себя во многих гармониях и удерживает их хорошо расположенными в изначальном типе движения.

Ты смотришь на камень и говоришь: «он в состоянии покоя». Это так, но только в чувственном опыте. Для глаза, который видит, камень образован движением и состоит из движения. Его кажущаяся неподвижность состоит из упорядоченного повтора атомных движений, которые составляют камень.

Всякая устойчивость есть прочное равновесие ритма. Стоит нарушить ритм — и устойчивость исчезает, становясь неустойчивостью.

Ни один ритм вечно устойчивым быть не может, поэтому вселенная есть постоянно меняющийся океан, в котором все изменчиво и преходяще. Всякая вещь в Природе сохраняется до тех пор, пока не осуществится цель Кали в ней; после этого она распадается и превращается в составную часть другой гармонии.

Пракрити вечна, но каждая вселенная преходяща. Сущность вселенной сохраняется навеки, но никакой феноменальный мир не может существовать вечно, ибо каждая вселенная есть лишь один ритм из бесконечного числа возможных движений. Всякая система в Природе или всякая природная система, полностью исчерпав себя, должна уступить место новой гармонии.

Тем не менее, весь мир и все в мире вечно в своем сущностном бытии; ибо все сущностное бытие есть Брахман без конца или начала.

Формы и имена есть тоже Брахман и они вечны, однако в мире они существуют в вечном возвращении, но не в непрерывности. Каждая форма и каждая идея, однажды обретя существование, продолжает существовать и может снова возвратиться; всякая форма или идея, которой предстоит появиться, уже существует и существовала с самого начала. Время — это условность движения, а не условие существования.

То, что населяет формы Кали, есть Я и Владыка Движения. Пуруша есть владыка Пракрити, а не ее подданный; Душа определяет Форму и Действие, а не определяется ими. Дух отражает в своем знании деятельность Природы, но только те ее действия, начать которые он сам побудил Природу.

Душа в теле есть владычица тела, и она не подчинена его законам и не ограничена его опытом.

Душа не состоит из ума и его деятельности, ибо они тоже есть часть Природы и всего лишь движения.

Ум и тело есть орудия сокровенного, всеведущего и всемогущего Я внутри нас.

Душа в теле не ограничена рамками плоти в пространстве или рамками ума в опыте — ее обитель есть вся вселенная.

Есть только одно Я всего сущего; одна душа в неисчислимых формах. Тело и ум отделяют меня даже от моего брата или возлюбленной, но, превзойдя тело и ум, я способен стать единым со всем в существе и в опыте — даже с камнем или деревом.

Мою вселенскую душу мое индивидуальное тело и ум ограничивают не больше, чем опыт отдельной клетки тела ограничивает мое индивидуальное сознание. Стены, в которые мы заключены, были возведены Пракрити в ее движении и существуют лишь в ее низших областях. По мере возвышения человека они становятся условными границами, через которые всегда можно перешагнуть, а на вершинах просто вехами, размечающими наше вселенское сознание.

Душа не движется, но движение Природы происходит в ее совершенном покое.

Движение Природы — это не реальное или материальное движение, но вибрации самосознания души.

Природа есть Чит-Шакти, сила, посредством которой Бог выражает осознание себя, через нее все, что Он видит в себе, обретает становление в форме сознания.

Все в Природе — становление единого Духа, и только он — бытие. Мы и все сущее в Природе — становления Бога, *sarva-bhūtāni*.

Хотя мировой опыт знает великое множество душ (Пуруш) во вселенной, все они есть один единственный Пуруша, замаскированный во многих формах своего сознания.

Каждая душа сама по себе есть целиком Бог, каждая группа душ есть коллективно Бог; способы движения природы создают их раздельность и внешние различия.

Бог — вне пределов мира и не ограничен никаким определенным состоянием сознания в мире. Он не есть ни сознание-единство, ни сознание-множество, ни Личность, ни Безличность, ни покой, ни движение, но одновременно включает в себя все эти самовыражения своего абсолютного бытия.

Бог одновременно превосходит мир, вмещает его в себя и наполняет собой; душа в теле способна достичь Богосознания и одновременно превзойти, вместить в себя и наполнить собой свою вселенную.

Богосознание не исключает из себя Миросознание; Природа не отвержена от Духа, она есть его Образ, мир не есть нечто ложное, противоречащее Брахману, а символ божественного Существования.

Бог есть обратная сторона Природы, Природа — лицевая сторона Бога.

Душа в теле вечна и неотъемлемо свободна, ее порабощенность эгоизмом, законом телесной природы, законом ментальной природы, законом наслаждения и страдания, законом жизни и смерти может

быть лишь мнимой, а не реальной порабощенностью. Наши оковы — это либо игра, либо иллюзия или же и игра, и иллюзия.

Секрет нашей мнимой порабощенности — в игре Духа, когда Он соглашается забыть Богосознание в увлечении движением Природы.

Движение Природы — семиструйное течение, где каждая струя подчиняется собственному закону движения, но вмещает в себя и шестерых своих сестер или подруг — скрыто, явно или полузаметно.

Природа состоит из Бытия, Воли или Силы, Творческого Блаженства, Чистой Идеи, Ума, Жизни и Материи — Сат, Чит или Тапас, Ананда, Виджняна, Манас, Прана и Аннам.

Душа, пуруша, может поместить себя в любой из этих принципов, и в зависимости от места меняется ее перспектива и она видит другой мир; весь мир есть просто упорядоченная и гармонизированная перспектива Духа.

Что Бог видит, то существует, что Он видит в порядке и гармонии, то становится миром.

Существует семь миров: Сатъя, мир чистого бытия, Тапас, мир чистой воли или силы, Джана, мир чистой радости, Махас, мир чистой идеи, Свар, мир чистой ментальности, Бхувар, мир чистой витальности, Бхур, мир чистой материи.

Душа в Сат есть чистая истина бытия и воспринимает себя как единую в множественном мире.

Душа в Тапасе есть чистая сила божественной воли и знания и владеет вселенной во всеведении и всеисилии как ее расширенное «я».

Душа в Ананде есть чистая радость и множит себя в универсальном самосозидании и ни с чем не смешанном счастье бытия.

Душа в Махасе есть чистая идея, воспринимает себя в порядке и расположении всеобъемлющего единства во множестве — все сущее в единстве и каждый объект в надлежащем месте, времени и обстоятельствах. Она не подчиняется тирании впечатлений, а вмещает в себя и постигает объекты, которые знает.

Душа в Манасе есть чистая ментальность и получает чистое впечатление отдельных объектов, а из их суммы получает впечатление целого. Это Манас все размеряет, ограничивает и разделяет.

Душа в Пране есть чистая витальность и изливает себя в различных видах жизненной энергии.

Душа в Аннаме есть чистая материя и забывает силу сознания в форме сознания.

Материя есть низшая ступенька лестницы, и душа, опустившаяся в Материю, по своей сокровенной природе и неизбежному самопобуждению, склонна заново выйти из формы в свободу чистого универсального бытия. И два движения управляют миросуществованием: *адхогаму* (*adhogati*), нисхождение в материю или просто форму, и *урдхвагаму* (*ūrdhvagati*), восхождение к Духу и Богу.

Человек есть Ментальное существо, Ману или Маномая Пуруша, которое вошло в витализированное материальное тело и пытается сделать его способным к бесконечной ментальности, бесконечной идеальности, чтобы тело могло стать совершенным инструментом, престолом и храмом проявленной Сат-Чит-Ананды.

Ум в материальном мире внимает двум видам знания: воздействию извне, телесным или ментальным, получаемым индивидуальной ментальностью и переводимым в ментальные ценности, и знанию изнутри — духовному, идеальному или ментальному, переводимому таким же образом.

Инертные физические тела испытывают все те же воздействия, что и ум, но, будучи лишены организованной ментальности, просто удерживают их в уме, вовлеченном в материю, и не могут переводить в ментальные символы.

Наши тела — естественно инертные физические тела, движимые жизнью и умом. Они тоже испытывают на себе все воздействия, но не все они переводятся в ментальные ценности. Из тех, что переводятся, одни истолковываются несовершенно, другие — совершенно, одни — немедленно, другие — после более или менее длительного вызревания в уме, вовлеченном в материю. Это же относится и к внутреннему знанию. Все знание, переведенное здесь в ментальные ценности, образует содержание нашего бодрствующего сознания. Это бодрствующее сознание, принятое Маномая Пурушей за самого себя и организованное вокруг главного ощущения «я», есть эго бодрствования.

Джива, или воплощенное ментальное существо, гораздо шире в своем сознании, нежели эго бодрствования; оно обладает широким объемом знания и опытом прошлого, настоящего и будущего как близкого, так и отдаленного, данной жизни и других жизней, этого мира и других миров — что недоступно бодрствующему эго. Бодрствующее эго не в состоянии заметить многие вещи, а замеченное забывается им; Джива отмечает и помнит все переживания.

То, что происходит в нашей жизненной энергии и телах ниже

уровня бодрствующего ума, составляет наше подсознательное «я» в мире; то, что происходит в нашем уме, и высшие принципы над уровнем бодрствующего ума есть сверхсознательное «я». Бодрствующее эго часто улавливает сигналы — более или менее смутные — из обоих источников, проследить происхождение которых оно не может.

Человек развивается пропорционально расширению своего сознания и обретению все более широких и тонких впечатлений для восприятия и радости бодрствующего сознания, а также пропорционально способности достижения высших областей ума и идеальности и духа за умственными пределами.

Самый быстрый и действенный способ его развития и самореализации — это растворение бодрствующего эго в радости беспредельного сознания — сначала ментального сознания Маномая Пуруши, а затем идеального и духовного высокой Виджняны и высочайшей Сат-Чит-Ананды.

Поэтому выход за пределы бодрствующего ментального эго в теле и прекращение его деятельности — первая цель всей практической Веданты.

Этот выход за пределы и прекращение деятельности может привести или к утрате бодрствующего «я» и возвращению в некий скованный сном принцип, в недифференцированную Пракрити, состояние Сушупта Пуруши, Шуньям Брахмы (*Ничто*) и т. д., или к утрате мирового «я» в Парабрахмане, или же к универсализации бодрствующего «я» и радости божественного бытия Бога в мире и вне его пределов, Амритам. Последнее и есть цель, предлагаемая человеку в Иша Упанишаде.

Бодрствующее эго, отождествляя Дживу с его телом, с витальным и ментальным опытом, которые, составляя часть потока движения Природы, подчинены Природе и процессу движения, ошибочно считает, что душа подчинена Природе, а не властвует над ней — *аниша* (*aniśa*), а не *ниша* (*nīśa*). Это иллюзия порабощенности, которую Маномая Пуруша либо принимает, либо стремится разрушить. Приемлющие ее называются *баддха-дживы* (*baddha jīvas*), души в рабстве, пытающиеся ее разрушить — *мумукшу-дживы* (*mumukṣu jīvas*), высвобождающиеся души, уничтожившие же ее — это *мукта-дживы* (*mukta jīvas*), души свободные от иллюзии и ограниченности.

В реальности никакая душа не скована, а потому ни одна не ищет свободы или не освободилась из рабства — все это состояния

бодрствующего ума, а не «я» или духа, который есть *иша* (*īśa*), вечно свободный властелин.

Суть рабства есть ограниченность, а главные обстоятельства рабства — смерть, страдание и неведение.

Смерть, страдание и неведение суть обстоятельства ума в витализированном теле и они не касаются сознания души в Виджняне, Ананде, Чит и Сат. Поэтому сочетание трех низших членов: ума, жизни и тела — называется *анападха* (*aparārdha*), низшее царство, или в христианской терминологии царство смерти и греха; четыре высших члена называются *парадха* (*parārdha*), высшее царство, или в христианской терминологии царствие небесное. Освобождение человека от смерти, страдания и неведения и подчинение низшего царства всеблаженной и светозарной природе царства высшего есть цель Провидца в Иша Упанишаде.

Это освобождение должно происходить через растворение бодрствующего эго в божественном существе Бога и установление полного единства со всеми другими существами и с Ним, кто есть Бог, Атман и Брахман.

Все индивидуальные существования есть Джагат в Джагати — объекты действия в потоке действия и подчинены законам и процессам этого действия.

Тело есть объект действия в потоке материального сознания, главный закон которого — рождение и смерть. Поэтому все тела должны составляться и распадаться.

Жизнь есть течение движения в потоке витального сознания, состоящего из вечной жизненной энергии. Сама жизнь подлежит не умиранию — смерть не является законом жизненной энергии, — а только вытеснению из занимаемой ею формы, а потому и физическому переживанию смерти своего тела.

Вся материя здесь наполнена жизненной энергией большей или меньшей интенсивности действия, но организация жизни в одушевленном индивидуе начинается позднее в процессе развития материального мира, где сначала появляются растения, а затем животные. Эту эволюцию жизни вызывает и поддерживает давление богов Бхувара или Жизненного мира на Бхур.

Жизнь, вступая в тело, частично управляется законами тела, поэтому она не в состоянии наделить форму своей полной и непрерывной энергией. Соответственно, не существует физического бессмертия.

Организация индивидуальной одушевленной жизни имеет тенденцию к ускорению периода распада, нанося форме удары такой интенсивной силы, которая материи не присуща, и своим действием изнашивает материальную форму. Поэтому растительная жизнь распадается, а камень или металл сохраняются в собственном равновесии.

Ум, вступая в витализированное тело, еще больше убыстряет период распада повышенными требованиями, которые его вибрации предъявляют телу.

Ум есть узел движения в потоке ментального сознания. Как и жизнь, сам ум неподвластен смерти, он только изгоняется из витализированного тела, которое занимает. Но от того, что ментальное эго отождествляет себя с телом и под своей жизнью понимает только данное пребывание в данном бренном, грубом теле из плоти, оно испытывает ментальное переживание телесной смерти.

Поэтому ощущение смерти есть сочетание непонимания мнимо смертным умом своей истинной бессмертной природы и ограничений энергии в теле, в результате которых форма, в которой мы обитаем, изнашивается под ударами пульсирующей жизненной энергии и пульсирующей ментальности. Под смертью мы подразумеваем не прекращение действия жизни или ума, а распад формы или тела.

Распад тела не есть истинная смерть для ментального существа, именуемого человеком, это только смена среды и окружения сознания. Материя тела меняет свои составные части и их сочетания; ментальное существо сохраняет свою сущность и личность и переходит в иные формы и среду обитания.

Тайна Иша Упанишады

ПРОШЛО уже несколько тысяч лет с тех пор, как люди перестали изучать Веду и Упанишады ради самой Веды и самих Упанишад. С той поры, как ум человеческий в Индии, все больше интеллектуализируясь, все сильнее проникаясь пристрастием к вторичному процессу познания через логику и интеллектуальный рационализм, все дальше отходя от первичного процесса познания через опыт и непосредственное восприятие, начал ломать и дробить многогранную гармонию древней ведической истины, которую он распределил по различным философским школам, метафизическим системам, в центре его внимания оказались скорее постулаты позднейших Сутр и Бхашьев, нежели ранняя истина Писания. Веда и Веданта перестали быть проводниками к знанию, превратившись в простые рудники и каменоломни, из которых можно было добывать подходящие тексты, вырывая их из контекста, чтобы использовать как оружие в полемических диспутах метафизиков. Неподходящие тексты игнорировались или истолковывались в нужном ключе либо искажением смысла, либо умалением их ценности. Что не помогало и не мешало комментаторам достигать своих полемических целей, то кратко перефразировалось, а чаще оставалось прозябать в сумеречном забвении. Ибо язык ведантистов перестал быть понятен — образность, символика мысли, оттенки смысла устарели и стали невразумительными. Поэтому многие места, которые, если их постичь, раскрывают глубины знания и изящество тонкой мысли, кажущейся чудом по богатству и качеству, для невнимательного нынешнего читателя выглядят нагромождением детских, туманных и невежественных фантазий, характерных для несформировавшегося и незрелого мышления. Чепуха и лепет младенческого возраста человечества — так определил их видный западный ученый, не отдавая себе отчета в том, что чепуха и невежественный лепет — это его прочтение текста, а не сам текст. Хуже всего, что духовный и психологический опыт ведантистских искателей был в значительной степени утрачен для Индии, когда в ней сгустились

помрачения Железного Века, когда ее знание сократилось, добродетель уменьшилась и бывшая духовная отвага потеряла дерзновенность и решительность. Не совсем, конечно, утрачен, ибо духовное знание и практика продолжали жить в пещере и приюте отшельника, ощущение и переживание их, ограниченные более исключительным кругом и самозабвенным рвением, сохранились и даже усилились от пульсирующей интенсивности Бхакти марги и неистовой внутренней радости ее бесчисленных последователей. Но и тогда это знание, лишившись былой полноты, оставалось неясным и туманным, тусклым по сравнению с их древней, лучезарной чистотой. Тем не менее, мы считаем, что поняли и владеем по меньшей мере половиной Вед. А Упанишады! Мы разобрались в нескольких основных текстах, да и то несовершенно, но в остальном корпусе Упанишад мы смыслим меньше, чем в египетских иероглифах; что же касается знания, запечатленного в этих великих произведениях, то им мы владеем в меньшей степени, чем мудростью древних египтян. *Dabhram evāpi tvam vettha brahmaṇo rūpam!*

Я сказал, что в этой огромной национальной утрате повинна была возрастающая интеллектуализация индийского ума. Наши праотцы, которые открыли или которым открылась истина Веды, не пришли к ней ни путем интеллектуальных спекуляций, ни путем логических построений. Она досталась им через реальный и осязаемый опыт в духе — можно сказать, путем духовного и психологического наблюдения, а испытанное таким образом они осмыслили при помощи интуитивного разума. Но пришло время, когда люди почувствовали настоятельную необходимость рассказать себе и другим об этой высочайшей и древнейшей ведической истине, изложив ее в терминах логики, на языке интеллектуального рассуждения. Ибо поддержание интуитивного разума в качестве обычного инструмента познания требует железной моральной и интеллектуальной дисциплины как своей основы, колоссального беспристрастия мышления — иначе воображение и желания загрязняют чистоту действий разума, подменяют его собой, низлагают с престола и гордо шеголяют его именем и маской; ведическое знание начинает утрачиваться, жизненная практика и символика, построенные на нем, скоро заменяются формализованным действием и бессмысленными обрядами и ритуалами. Веда невозможна без Тапасьи. Это и было то русло, в котором тек поток мысли в согласии с нашей индийской традицией. Способность к Тапасье относится к Золотому Веку первого возмужания человека; она слабеет по мере старения

человечества и движения цикла к Железному Веку, вместе с Тапасьей, основой, рушится или иссыкает и божественное знание, опирающееся на эту основу. Тогда место истины занимает суеверие, иррациональное заблуждение занимает позицию там, где лежит погребенная истина, и возводит свой мишурный и фантастический дворец удовольствия на потерянных, спрятанных и освященных основах, используя обломки древней истины в качестве строительного материала для своего нелепого здания. Но такая узурпация не может долго продолжаться. Ибо поскольку у человека есть потребность в истине и свете, то божественный закон, главный аспект которого в том, что никакое справедливое требование души не может остаться навеки неудовлетворенным, поднимает Разум для изгнания Суеверия. Разум является как Ангел Божий, вооруженный мечом двойного отрицания (ибо природа интеллектуального разума такова, что за пределами истины объективного правдоподобия он не может уверенно и твердо утверждать что бы то ни было, а должен неизменно оставаться агностиком и сомневающимся в отношении фундаментальной истины, употребляя в качестве высшей степени утверждения слово «вероятно», а в качестве низшей — «может быть»), — он является и рубит направо и налево, часто теряя и себя в ярости отрицания, разумеется, отбрасывая суеверие, но ставя под сомнение и саму Истину за то, что она послужила основанием для суеверия или образовала своими камнями часть здания. Однако в любом случае Разум расчищает поле для более здорового труда; готовит *tabula rasa*¹ для более верных текстов. Ум древней Индии интуитивно ощущал — я не хочу сказать, что он осознавал или сознательно доказывал — необходимость, как один из способов избежания такого рода власти отрицания, необходимость передачи интеллектуальному разуму ведической истины в той мере, в какой она могла быть усвоена, и предоставления ее логического обоснования. Шесть Даршан стали результатом этого могучего усилия. Возник буддизм, неизбежный натиск отрицания, но буддизм не смог подорвать духовность, как на некоторое время она была подорвана европейским отрицанием в восемнадцатом и девятнадцатом веках; буддизму помешало огромное и устойчивое воздействие труда философов на индийский темперамент, и столь сильна была их власть, что даже великие Учители отрицания — даже Брихаспати, который утверждал материю, был в своем отрицании

¹ «Чистая доска» (лат.).

беспомощным ребенком по сравнению с буддистами — оказались не в состоянии полностью освободиться от характерного индийского представления о том, что субъективный опыт есть основа существования, объективный же — лишь внешнее его условие.

Но как бы ни был достоин восхищения и как бы необходим ни был этот огромный труд интеллектуальной систематизации, изощренный, самостоятельный и равных себе не имеющий по успешности, возведенный теперь на вершину славы как высочайшее достижение индийской ментальности, с точки зрения ведантистской истины он имел три существенных недостатка.

(Не завершено)

Ишавасьям

ПЕРВЫЕ же строки Иша Упанишады обращены непосредственно к сути проблемы, решением которой задается Провидец; он сразу берется за два высочайших понятия, в которые явно укладывается наше существование, и, рассмотрев их в одной монументальной фразе, отлитой из бронзы восьми коротких, но емких слов, находит правильное и вечное их соотношение. *Īśā vāsyamidam sarvaṃ yat kiñca jagatyām jagat.* Иша и Джагат, Бог и Природа, Дух и Мир есть два полюса бытия, между которыми вращается наше сознание. Эта сдвоенная или двуединая реальность есть существование, есть жизнь, есть человек. Вечный, в одиночестве восседающий во всех Своих творениях, заполняет эту вечно перестраивающуюся вселенную с ее неисчислимыми завихрениями и узелками движения, каждый из которых мы называем объектом, чей общий Обитатель — единый Бог во множественности. От ослепительных солнц до розы и до пылинки, от Бога и Титана в их мрачных или лучезарных мирах до человека и до насекомого, которое он бездумно топчет ногой, — все есть Его храм и дворец. Ему принадлежит божество за храмовой завесой и всему открытый семьянин в доме; все сотворено ради Него и ради Его наслаждения множественностью и единством Своего существа — и другой причины для существования не имеет. Ибо все это — для обитания Бога, все движущееся в той, что движется.

Проблема совершенной жизни на земле, жизни, свободной от бед, чьим вечным и неискупаемым узником и жертвой кажется человечество, может быть разрешена, по мысли Веданты, только если вернуться к фундаментальной природе существования; ибо только там можно отыскать корень зла и истину избавления. Они в двух словах: Иша и Джагат. Обитатель есть Бог — в этой истине и в ее постижении нашими умами, в ее реализации всей нашей природой и существом находится выход для жертвы зла, узника ограниченности и смерти. С другой стороны, Природа — это текучее и непостоянное движение, сохраняемое гармонической определенностью законов, управляющих кон-

кретным движением. Секрет нашего рабства, смерти, ограниченности и страданий — в подчиненности этим законам и непостоянстве Природы. Мы, барахтающиеся в модальностях Природы, желая убежать от ее губительной иллюзорности, должны обратиться к другому полюсу нашего существования, к безусловному Духу или Богу. Возвысившись к Богу внутри себя, мы становимся свободными и нам больше не угрожает ни порабощение мира, ни сила смерти. Ибо Бог есть свобода, Бог есть бессмертие. *Mṛtyuṁ tīrtvā amṛtam aśnute*. Преодолев смерть, мы наслаждаемся бессмертием.

Это соотношение Природы и Духа, Мира и Бога, которое Провидец формулирует, именуя Природу дворцом, Бога — обитателем, представляет собой их практическое, а не сущностное соотношение. Сознательное существование есть Брахман, единый и нераздельный, Дух и Природа, Мир и Бог есть одно; *anejadekam manaso javīyaḥ* — они есть Единый, который недвижим, но стремительней мысли. Но для жизни — скованной или свободной и для движения от порабощенности к свободе этот Единый должен рассматриваться как выражение двойственности или двуединости, где Бог есть обратная сторона Природы, а Природа — лицевая сторона Бога, нашего сознательного существования. Различие было сотворено самим Духом в своем существе, цель чего Провидец укладывает в одно слово *васьям (vāsyam)*; Бог распростер собственное существо в пространственном и временном движении Природы, сотворяя формы в Своем подвижном расширенном самосознании, которые Он воспринимает как нечто отличное от Своего безмятежного и вечного, всезаполняющего и наслаждающегося самосознания, с тем чтобы Он как душа, как субъект, мог иметь объективное существование, которое Он может рассматривать, в котором может пребывать, которым может наслаждаться, хозяин в доме собственного «Я». Бог в храме собственного «Я», Царь в империи собственного «Я». В этом космическом соотношении Духа и Природы слово Иша выражает совершенную и абсолютную свободу, ничем не ограниченную во век, с которой Дух рассматривает объект и заполняет свое царство. Мир — не материальная скорлупа, в которой замкнут Дух, и Дух — не блуждающее дыхание попавших в ловушку вещей, для которых заполненный им объект есть тюрьма. Бог внутри есть Владыка своих творений, а не слуга их и не узник; как домовладелец есть хозяин своих помещений, имеющий право по своей воле входить в них и выходить, сносить то, что построил, когда строение перестает ему нравиться или

удовлетворять его потребностям, так и Дух свободен входить в тела и выходить из них и имеет право строить, разрушать и перестраивать, что пожелает, в этой вселенной. Он саму вселенную может в любую минуту уничтожить и заново сотворить. Бог ничем не ограничен; Он полностью, свободно и без противодействия властвует над Своим творением.

Это слово «Иша», Бог, с умыслом помещено в самом начале этой великой мелодии ведической мысли, чтобы задать тональность всем ее ритмам. Это ключ ко всему, что содержится в последующих восемнадцати стихах Упанишады. Оно не только противоречит всем механистическим теориям Вселенной и утверждает предсуществование, всемогущество, величие и свободу трансцендентной Души внутри всего сущего, но, отождествляя Владыку вселенной с Духом во всех телах, утверждает величие, свободу и тайное всемогущество человеческой души, которая нам кажется скитающей в мучительной запутанности и смятении. За всеми завесами человеческой природы душа в человеке тоже владычица, а не раба, она не скована, а свободна. Скорбь, смерть, ограничения — это орудия некоей деятельности, которую она должна совершать для собственного удовольствия, но человек не подчинен своим орудиям, он может изменить их, может отказаться от них или заменить другими. В таком случае, если мы и выйдем поработанными — врожденной природой наших умов и тел, природой зримой вселенной, двойственностями горя и радости, наслаждения и боли, цепью причин и следствий или любыми другими цепями, оковами или узами, то поработанность наша мнима и никакой иной быть не может. Это Майя, самовнушенная иллюзия рабства, или это Лила, избранная по своей воле игра в рабство. Как ребенок, что-то изображая, начинает отождествлять себя с избранной ролью, так и Пуруша, божественный обитатель внутри нас, может как бы забыть, что свободен, но свобода все равно сохраняется, даже когда он забывает о ней, она самосуца и потому неотъемлема. Она только по виду утрачивается, но восстанавливается даже по виду. Игра миросуществования есть не только игра в рабство, но равным образом и игра в свободу и в освобождение от рабства.

(Не завершено)

Иша Упанишада

Все, что есть мир во вселенной

САНСКРИТСКОЕ слово *джагат* по структуре представляет собой удвоение, имеющее смысловое значение повторяемости корня *гам* — идти. Это слово означает «то, что находится в вечном движении»; в среднем роде оно подразумевает мир, вселенную, в женском роде — землю. Следовательно, мир есть то, что вечно вибрирует, а индусское представление о космосе сводится к гармонии вечных колебаний; форма, как мы ее видим, есть просто меняющаяся комбинация колебаний, как мы их воспринимаем нашими органами чувств, создающих некое представление о реальности. В этом отношении индуизм при помощи анализа дошел до последнего и самого простого материального выражения сложной вселенной. Но тут встает вопрос: «А есть ли нечто вне ее? Если материя — все, то это последнее и не может быть никакого “вне”. Но можно ли сказать, что материя — все?»

Наш первый стих и есть ответ Упанишады на этот вопрос. «Все, что есть мир во Вселенной, должно быть исполнено Бога». Сама цель нашего существования заключается в том, чтобы проникнуть за последнюю, самую тонкую завесу материи к Духу, Богу, который присутствует за всяким проявлением материи, даже самым примитивным, он есть «Я» всего сущего, материя же — просто тело, и поэтому он есть Бог. Придя к осознанию, что вся эта вселенная колебаний исполнена Духа, мы ступили на верный путь, который выведет нас к цели существования. Это — то, что мы «должны» сделать, иными словами — осознание Бога во вселенной есть цель нашего существования. Но почему же в Упанишаде говорится: «должно быть исполнено», почему не просто «наполнено»? Что же, эта наполненность не факт, а только возможность, которую каждая отдельная душа сама должна превратить в конкретный факт? В каком смысле говорится, что цель отдельной души заключается в наполнении Вселенной Богом? Нам следует помнить, что, согласно Упанишаде, есть только две сущности, которые не представляют собой феномены или проявления, но являются вечными фактами; и эти две сущности в действительности есть одно — не знающее границ и бесконечное «Я», находящееся по ту сторону феноменов, и ограниченное

«я», феномены воспринимающее. Адвайта, или монистическая Веданта, утверждает полное единство этих двух сущностей, а их кажущуюся разьединенность объясняет Майей, Иллюзией или Неведением — иными словами, теорией, гласящей, что Неделимый Вечный намеренно представил себя в виде делимого (я говорю метафорами, поскольку это единственный способ приближения к столь тонким вопросам), а потому создал иллюзию множественности, хотя реальный факт есть Единство. Можно прибегнуть к метафоре моря и волн на нем; если бы каждая волна вообразила себя отделенной от всех прочих волн и от моря, частью которого является, то это и была бы иллюзия, похожая на иллюзию конечной души, когда та воображает себя отличной от прочих ограниченных душ и от Бесконечности. Волна в действительности не отличается от моря, она и есть море (только не *все* море) и уже в следующий миг станет неотличима от моря; по сути, слово «волна» выражает лишь мгновенное восприятие, идею изменчивости или модификации чего-то, что в следующий миг мы воспримем как несуществующее, а не как реальный объект; единственный реальный объект — это море.

С другой стороны, Вишишта-адвайта, или модифицированная монистическая Веданта, признает в итоге бесконечное «Я» и конечное «Я» Единым, однако здесь все же есть различие, определенная ограниченность Единства. Конечное «Я» является частью бесконечного «Я», а потому едино с ним. Но оно не совпадает с ним, не исчезает в нем, смысл его существования — восторг от ощущения единства с Вечным, но как раз чувство восторга и говорит о его ограниченности, отличности от высшего «Я», и эта ограниченность не временная, а вечная. Можно прибегнуть к образу Света и световых колебаний — это все свет, в действительности между ними нет никаких различий, однако каждое колебание в каком-то смысле отдельно и оно продолжает движение, следуя собственной линии, через всю вечность. Наконец, Двайта, или дуалистическая Веданта, утверждает обратное: конечное «я» и бесконечное навсегда сохраняют различие, и вся загадка мира заключена в этом их различии и в их притяжении друг к другу. Здесь тоже единение с Вечным составляет цель конечного, но единение это эмоционально, а не сущностно, это, скорее, Союз, а не слияние. Трудно подобрать достаточно близкий образ для иллюстрации этого; за неимением лучшего, обратимся к метафоре реки и моря, к которому устремляется река. Это вода стремится к воде, и вся задача реки состоит в том, чтобы влиться в море, река вкладывает все силы и всю душу в это стремление, наконец

достигает моря и смешивается с ним. И все же она — река, а не море. Эти двое живут в вечном объятии, вечно соединенные, но вечно отличные и чувствующие свое отдельное существование. На самом деле, три философии передают три разных состояния души и три разных пути к реализации Бога. Есть интеллектуальное состояние души, которая достигает Бога через знание, она естественно связывает себя с монизмом, ибо идет поиск только знания своей тождественности с Богом, а все действия и эмоции, вторгающиеся в процессе движения к цели, отодвигаются на второй план. Затем есть действенное состояние души, которая достигает Бога через действие, ведущее к знанию и вдохновляемое эмоцией; здесь цель тоже знание своей тождественности с Богом, но действенное состояние такой души требует определенного ощущения отличности от Бога, без которого действие утрачивает смысл; поэтому душа, если ее импульс к знанию преобладает над эмоциональным, должна на какое-то время задержаться в модифицированном монизме, хоть и признавая чистый монизм в качестве отдаленной цели; однако при преобладании эмоционального импульса над интеллектуальным душа склонна принять модифицированный монизм в качестве окончательного решения. И наконец, есть эмоциональное состояние души, которая достигает Бога через божественную любовь, эта душа связывает себя с дуализмом; ибо единственное желание любви — достичь возлюбленного и любить вечно, что невозможно, если не сохраняется ощущение различий в Единении. Следовательно, три философии — это просто три разные позиции, с которых мы видим единую истину: в конечном счете, ничто в мире не имеет значения, кроме Бога, и цель существования заключается в достижении Его. Могу также добавить, что я лично убежден, что все три состояния души являются необходимыми. Задержавшись в дуализме или даже в модифицированном монизме, мы надолго преграждаем себе путь к конечному освобождению, но, совершая поспешный рывок в монизм, мы рискуем проявить опасную склонность к преждевременному разрушению феноменов, что, при масштабном подходе, нарушает хрупкое равновесие мира. Правильный процесс развития души состоит в том, чтобы сначала осознать свое отличие от Бога, дабы почувствовать влечение к Нему, а затем, осознав это отличие как временное или, по крайней мере, не полное, а допускающее единение за пределами этого мира и возможность продвижения к Нему по правильному пути и по законам того феноменального существования, через которое Он раскрывает себя нам, в конце концов воспринять, что

мы и Бог есть Одно, а все феномены временны и иллюзорны, так что, избавившись от имени и формы, мы можем раствориться в Нем и достичь спасения души. Итак, есть три позиции, какова же позиция Упанишад? Упанишады, на самом деле, не ограничиваясь какой-то одной, рассматривают их как три необходимые стадии и занимают то одну позицию, то вторую, то третью. В данном случае речь ведется в духе слегка модифицированного монизма. Есть два нефеноменальных существования: Бесконечное «Я» и Конечное «Я»; с точки зрения Бесконечного Вечного «Я», вселенная уже наполнена Богом, однако мы должны принять во внимание и точку зрения Конечного «Я», того, кто, будучи в действительности Бесконечным, считает себя Конечным. Для этого Конечного «Я» вселенная представляет собой лишь массу его собственных восприятий. Если оно воспринимает Вселенную просто как Материю, то для его целей Вселенная есть Материя и Богом не наполнена; если я рассматриваю вон то дерево как некое количество древесины, смолы, сока и листвы, то только это оно собой и представляет — для меня; если я заглядываю внутрь и воспринимаю там Бога, то это я поместил Его туда, ибо минутой раньше Его там не было для меня, а теперь есть. Говоря более монистическим языком, «Я» вначале представляет себя ограниченным пределами собственного тела, но по мере его возрастания в мысли оно заглядывает в один объект за другим и видит себя в каждом, тогда оно помещает себя во все, пока не наполнит собой все сущее в мире и не осознает, что нет ни «я», ни «не-я», а все есть Бог. Мы видим, что это просто вопрос языка, точки зрения и восприятия, но именно с их помощью продвигается человеческая мысль и им следует отводить должное место. Закон и цель всей индусской мысли есть признание различий, которые они за собой влекут, и вместе с тем, осознание единства, в котором они сливаются.

Но какую бы позицию мы ни заняли, дуалистическую, монистическую или наполовину монистическую, Веданта утверждает в качестве великого сущностного шага осознание того, что после превращения этой вселенной форм и имен в великую гармонию вибраций мы должны будем выйти за ее пределы и осознать, что целое есть лишь материальное выражение единого всеохватывающего Духа. А каков практический результат этого познания? Ибо надо помнить, что Веданта всегда глубоко практична...

(Не закончено)

КАРМА-ЙОГА: ИДЕАЛ

ГЛАВА IV¹

Вечный в Его Вселенной

अनेजदेकं मनसो जवीयो नैनद्देवा आप्नुवन् पूर्वमर्षत् ।
तद्धावतोऽन्यानत्येति तिष्ठत् तस्मिन्नपो मातरिश्वा दधाति ॥४ ॥

*anejadekaṁ manaso javīyo nainaddevā āpnuvan pūrvamarṣat ।
taddhāvato 'nyānatyēti tiṣṭhat tasminnapo mātariśvā dadhāti ॥*

1. ВЕЧНАЯ ИСТИНА — ОСНОВА ЭТИКИ

Есть Одно, и Оно не движется, но опережает мысль, боги не могли догнать Его, когда Оно двигалось перед ними. Неподвижное, Оно обгоняет бегущих. В нем Матарिशван правит водами.

Иша Упанишада, 4

1. КОРЕНЬ ЭТИЧЕСКИХ ИДЕАЛОВ

ВСЕ, что обладает феноменальным существованием, имеет своей опорой Вечного, реальностью же обладает только как отражение в чистом зеркале Его бесконечного бытия. Это в не меньшей степени свойство ума и сердца и образований мысли, чем свойство материи и образований физического эфира, из которых состоит материальная Вселенная. Следовательно, истинность и долговечность любого этического идеала и любого религиозного идеала должны зависеть от его философской основы или, иными словами, от приближенности его фундаментальной идеи к высшей истине Вечного. Если идеал косвенно выражает понимание Вечного, которое лишь отдаленно верно, и смешивает Вечного с Его физическими или психическими проявлениями в этом мире, то такой идеал относительно ложен и недолговечен. Только по этой причине одни индусы, из всех народов древности,

¹ Эта работа не была закончена Шри Ауробиндо, нумерация глав приведена в том виде, в котором была найдена в рукописях (*прим. ред.*).

поднялись до высочайшей моральной идеи и ее благороднейшей практики. Греки смешивали Вечного с Его физическими проявлениями и осознавали Его в них через Красоту; поэтому красота была единственным моральным законом, который управлял греческой цивилизацией. Для греков этика была делом вкуса, равновесия и пропорций; она основывалась на избегании крайностей любого рода: крайней добродетельности в не меньшей степени, чем крайней порочности. Существенной характеристикой образования в Греции было утонченное развитие личности под вдохновенным воздействием музыки и через изящную игру интеллекта; справедливость у греков — это чувство тонкого равновесия между обязательствами человека по отношению к себе и обязательствами по отношению к другим — греческий гражданский идеал; внешние нормы приличия — основа публичной морали; чувство пропорции — единственный ограничивающий закон в личной этике. Идея божества сводилась к прекрасному и блистательному буйству их Олимпа. Отсюда очарование и многогранность греческой цивилизации, и отсюда же ее недолговечность в качестве отдельной культуры. И римляне тоже смешивали Вечного с Его проявлениями в физической природе, но римляне понимали Его не как Красоту, а как силу, подчиненную закону; строгая и упорядоченная сдержанность управления Вселенной была той чертой в устройстве Природы, которая главенствовала в их мысли. Юпитер был для них Правителем и великим Законодателем, чьи указы обязательны для всех и для всего; сам смысл слова религия, оставленного ими европейскому миру, — «связывание», говорил о том, что сутью религии является ограничение и привязывание к определенному и предначертанному. Римская этика была исполнена высокой силы и строгости. Дисциплина составляла краеугольный камень их системы; дисциплина действий создавала негибкую верность долгу по отношению к семье и обществу; дисциплина животных импульсов — упорядоченную отвагу и холодную, суровую чистоту; дисциплина ума вырабатывала консервативный интеллект практического склада, чрезвычайно способствовавший созданию могучего и хорошо налаженного Государства, но не развитию многогранной цивилизации. И хоть римский тип цивилизации был долговечней греческого, он не мог выжить из-за несовершенства идеала, на котором зиждился. Красота не есть высшая истина Вечного, а лишь частичное Его проявление в феноменах, явленных, чтобы мы ими наслаждались и владели, но не поставленных перед нами в качестве стандарта

устремлений, или цели; душа, которая делает прекрасное своей единственной целью, пресыщается, тяжелеет и вянет из-за недостатка пищи и роста, невозможного без постоянно расширяющейся и развивающейся деятельности. Власть и Закон не являются высшей истиной Вечного, они есть Его проявления в феноменах, находящихся внутри нас для развития и вокруг нас для направления нашего труда, но и они не поставлены перед нами в качестве стандарта для устремлений, или цели. Душа, идущая за Властью, как своей единственной целью, должна в конечном счете утратить меру и погибнуть из-за жесткости и эгоизма; та же, что не видит ничего, кроме Закона, иссыхает или окостеневаает из-за прекращения индивидуального расширения. Китайцы, судя по всему, увидели более высокий аспект Вечного, чем эти средиземноморские расы; китайцы обнаружили Его не в явленной физической Вселенной, но в ее возникновении и устройении из того первичного материала, из которого она родилась. Небо, Акаша или Вечный в эфирном элементе, созидает эту устроенную и упорядоченную Вселенную в чреве Земли или облеченной в форму Материи, которая есть последний элемент, развивающийся из Эфира; поэтому Он — Отец, Начинатель, Распорядитель и Устроитель. Почитание родителей или тех, кто занимает место родителей, стало руководящей идеей китайской этики; упорядоченный уклад жизни, тщательное соблюдение церемоний, правил поведения, выполнение долга — законом повседневности, основой и организацией главных характеристик интеллектуальной деятельности китайцев. Долговечность и непобедимая жизнённость китайской цивилизации обусловлена тем, что китайцы уловили то истолкование Вечного, которое, не будучи Его высочайшей истиной, предназначенной человечеству, по меньшей мере приближено к этой истине и является значительным ее аспектом. Это действительно Он в своей связи со Вселенной, но это не все, что есть Он. Однако древние арии Индии полностью совлекли завесу и увидели Его как универсальное Трансцендентное «Я» всего сущего, которое в то же время есть особое «Я», присутствующее в каждом. Арии осознали Его единственность превыше феноменов, узрели Его в каждом из миллионов Его феноменальных проявлений; Бог в Себе, Бог в человеке, Бог в Природе — это были «идеи», выражаемые их жизнью. Арийская цивилизация была поэтому более многогранной, более совершенной и долговечной, чем любая другая. Арии в полной мере обладали чувством сыновнего долга, тщательно регулировали церемонии, правила

поведения и обязанности — те же характеристики создания и организации, которыми отличались китайцы. Они в полной мере обладали римской дисциплинированностью, отвагой, чистотой, верностью долгу, заботливым сохранением устоев общества; однако эти элементы характера и культуры, которые у римлян были жесткими, холодными, узкими, лишенными веяния духа в человеке или его ощущения себя божественной личностью, индусы согрели и смягчили их эмоциональным и духовным смыслом, сделали широкими и гибкими, признав наиболее важной индивидуальную жизнь души, стоящей выше и правящей жесткой организацией морали и общества. Арии не отдавались целиком поклонению и культуре прекрасного, как греки, их искусство не было совершенным, однако они чувствовали красоту и искусство в большей степени, чем любой другой из древних народов; в отличие от греков они обладали совершенным чувством духовной красоты, что дало им возможность осознать прелесть и величие Природы за сотни лет до того, как это чувство получило развитие в Европе. В этическом плане у них было более развитое чувство справедливости, чем у греков, более благородные принципы общественной морали, более острое чувство этического и социального равновесия, но они не допускали ограничений беспредельных способностей души; они давали индивидуальности свободно играть, сдерживая и упорядочивая законом типа (касты) лишь ее выходящее за рамки буйство. Вдобавок к этим элементам, которые были сходны у ариев и у разных других цивилизаций, арии обладали более высоким духовным идеалом, который руководил этикой и значил больше, чем просто этика — *mores* или привычная мораль — в том виде, как она развилась у других народов. Человечность, жалость, благородство, бескорыстность, филантропия, любовь и жертвенность в отношении всего живого, чувство божественного в человеке, христианские добродетели и современные достоинства получили полное развитие в Индии во времена, когда в мире они либо еще не существовали, либо существовали в самом зачаточном состоянии. А развиться они могли благодаря тому, что арийские риши сумели открыть истину Вечного и дать народу представление о Вечном во всем сущем и ощущение Его присутствия в них самих и во всем, что их окружает.

ГЛАВА I

Брахман

В ПЕРВЫХ четырех стихах Упанишады изложен общий принцип Карма-йоги; следующие четыре стиха дают его философское обоснование, а два начальных из этих четырех несколькими фразами выражают ведантистскую философию Бога и Космоса, в качестве необходимой предпосылки для любой формулировки истинного и постоянного этического идеала.

Тесная зависимость этических идеалов от фундаментальной философии Вечного и Реального, из которой они исходят, есть закон, хорошо усвоенный древними йогинами. Поэтому Упанишада, прежде чем излагать этический кодекс или этический идеал, или интеллектуальный подход к жизни, предваряет его описанием того аспекта Вечной Реальности, который придает идеалу ценность и истинность. Первые принципы Карма-йоги выводятся из осознания Вечного как великого и божественного Присутствия, которое наполняет и окружает все сущее, так что невозможно направить мысль, слово или действие к объекту или личности, не направляя их к Нему. Следовательно, Упанишада должна начинаться с провозглашения Вечного в качестве Универсального и Вездесущего Бога. Теперь можно сделать следующий шаг и представить идеал карма-йоги и осуществление его йоги. Новый поворот мысли начинается с отождествления Иши, Бога, и Парабрахмана, Вечной и Трансцендентной Реальности. Он не только все окружает и поддерживает в качестве высшей Воли, которой и в которой единственно все и существует, но Он на самом деле есть неподвластное изменениям и тайное «Я» всего сущего, то есть Парабрахман. Этот Иша, чья Энергия пульсирует в мирах, есть на самом деле неподвижный и неописуемый Покой, к которому стремятся йогины и мудрецы.

«Есть Одно, Оно не движется, но стремительней мысли, боги не могли догнать его, когда Оно двигалось впереди них. Неподвижное, Оно обгоняет бегущих. В нем Матарिशван правит водами. Оно движется, Оно не движется; Оно далеко, но Оно же близко; Оно внутри каждого, но Оно же вне каждого».

Есть лишь Одно существование, одна Реальность в видимом многообразии. Невообразимое Присутствие, явленное в бесконечном разнообразии Вселенной, есть единственное и оно единственно Есть. Разнообразии сущего — это на самом деле просто разнообразии форм, которые игра или энергия Воли как будто создает — стремительностью своего движения, — так, когда лопасти электрического вентилятора вращаются на полной скорости, начинает казаться, будто их не две или четыре, а целая дюжина; и так, когда Шива в соответствующем настроении начинает бурный танец, выбрасывая руки в стороны, то кажется будто у Него не две руки, а миллион. Кажущееся многообразие создается движением играющей Воли, скоростью Его Энергии, пульсирующей на поверхности Его собственного Существования. Все творение есть движение, все действие есть движение. Вся эта кажущаяся стабильной Вселенная на самом деле находится в состоянии многообразного движения; каждый объект с невообразимой скоростью несется по собственной орбите, и даже мысль, стремительнейшее из известного нам, не может угнаться за скоростью космического движения. И все это движение, этот вечно развивающийся космос и вселенная, есть Брахман, Вечный. Боги в своих стремительнейших движениях, владыки ума и чувств, не в силах догнать Его, ибо Он движется далеко впереди. Глаз, ухо, ум — ничто материальное не может достичь или постичь непостижимую творящую деятельность этой Воли, которая есть Брахман. Мы пытаемся следовать за Ним, любуемся как свет сквозь солнечную систему, но увы! Он уже приводит в движение вселенные далеко за пределами досягаемости глаза или телескопа, далеко за пределами отдаленнейшего полета самой мысли, *tanmanaso javīyo*. Материальные чувства пасуют перед мыслью о чудном движении и ошеломляющей, невообразимой деятельности, о которой говорит существование Вселенной. Но все это время Он на самом деле не движется. Все время Он, опережающий все остальное, не мчится, а остается неподвижен. Это другие несутся — формы и объекты, созданные Его энергией, — а поскольку Он опережает их, им кажется, будто Он тоже движется. Мы прилагаем все усилия, чтобы догнать Его, а Он все это время здесь, рядом с нами, перед нами, позади нас, вместе с нами, в нас, Его присутствие пронизывает нас как эфир, облекает нас как одежда. «Не двигаясь с места, Он обгоняет бегущих». Это наш ум и чувства бегут, а все это вселенское движение есть результат Авидьи, которой они подчинены; ибо Авидья, внушая нам представление о нашей

ограниченности, творит обстоятельства Времени, Пространства и Причинности, замыкая нас в них как в тюремных стенах, откуда не могут вырваться наши мысли. Брахман во всей своей творящей деятельности на самом деле неподвижен в собственном бытии вне и внутри Времени и Пространства. Он в одно и то же время находится в Солнце и здесь, ибо ни «здесь», ни Солнце не находятся вне Его, так что Ему незачем двигаться: не более чем человеку при переходе от одной мысли к другой. Однако нам для осознания Его творящей деятельности нужно следовать за ним от Солнца до Земли и от Земли до Солнца; и это движение нашего ограниченного сознания, чувственное впечатление пройденного пространства и затраченного времени мы не в силах отделить от Брахмана и поневоле Ему мы приписываем ограниченность нашей собственной мысли; так, человеку в поезде чувства подсказывают, будто окружающее проносится мимо, поезд же неподвижен. На самом деле движение Космоса есть движение наших собственных умов, и даже оно есть просто феномен. То, что мы зовем умом, есть просто единая игра Воли, забавляющейся идеей множественности, которая по форме представляет собой идею движения. Пуруша, Реальный Человек в нас и в мире, на самом деле неподвижен — неподвижный и безмолвный зритель спектакля, где сам Он есть сцена, театр, декорации, актеры и исполнение. Он — поэт Шекспир, который смотрит, как Дездемона и Отелло, Гамлет и убийца-дядя, Розалинда и Жак с Виолой, и сотня других множеств его самого играют, разговаривают, радуются и страдают, все они есть он и в то время это не он, молча наблюдающий, их Творец, не вмешивающийся в их действия, однако без него никто из них не существовал бы. Это тайна мира и его парадокс и одновременно это простая и доступная истина.

Но что на самом деле представляет собой эта Воля, которая в качестве Пуруши наблюдает движение и спектакль, а в качестве Пракрити является движением и спектаклем? Это Единый неподвижный, безусловный, невыразимый Парабрахман, который превыше всех качеств, о ком в Упанишаде всегда говорится — Оно, тогда как об Ише, Всевышнем, говорится Он; ибо Иша в качестве Пуруши есть мужское или духовное присутствие, Он порождает формы в Пракрити, в женской или материальной Энергии. Духовное начало не действует, оно просто есть и имеет результат; действует или перестает действовать материальная Энергия, проявление Духа. Однако, в конечном счете, Дух и Материя являются только аспектами друг друга и того, что стоит за обоими,

того, что есть неподвижное, недействующее Оно. Что, не двигаясь, стремительней мысли, есть Оно; чего не могут достичь ум и чувства, ибо это далеко опережает их, есть Оно; что стоит неподвижно, но обгоняет бегущих, есть Оно. Воля, Энергия, Иша, игра Пракрити для Пुरुши, все есть просто проявления непроявленного Оно. Что мы представляем себе в качестве непроявленного Брахмана, в Его реальности для Себя есть непроявленный Парабрахман. Лишь в Его реальности для нас Он есть проявленный Брахман. И в соответствии с тем, как приближается человек к истине Его или растворяется в Нем, таким будет его духовное состояние. Пока мы думаем о Нем как об Ише, одном в бесчисленности аспектов, остается идея различий, хотя она может быть подчинена идее Единства; это начало йоги. Когда мы осознаем Ишу в единстве с Парабрахманом, идея Единства берет верх и правит; это кульминация йоги. Осознание же самого Парабрахмана есть прекращение йоги, ибо мы полностью уходим от Единства и различий и больше вообще не видим мир феноменов; это Нирвана.

ГЛАВА II

Духовная эволюция в Брахмане

ИМЕННО в этом бесконечно неподвижном, но бесконечно движущемся Брахмане Матарिशван или Прана, великое Дыхание сущего, могучий принцип Жизни, располагает формы и объекты, высвобождая их из аморфного состояния, из которого возник мир. Чтобы понять эти два стиха, необходимо ясно представить себе идеи сотворения и эволюции, как их формулируют Упанишады. Называемое в Европе сотворением арийские мудрецы предпочитали именовать *сришти* (*sṛṣṭi*), выделением части из целого, отбором, высвобождением и развитием того, что скрыто и существует в потенции. Сотворение означает вызывание к жизни того, что ранее не существовало; а *сришти* есть проявление ранее скрытого и непроявленного. Действие Пракрити исходит из принципа отбора, естественно ведущего к развитию; она выбирает ограниченное из безграничного, частное из общего, небольшую часть из большого запаса. Это ограниченное, частное и частичное, в силу самой природы ограниченности обладая *свабхавой* (*svabhāva*), самосущностью, или натурой, как это называется по-английски, отличающей объект от прочих, того же типа, развивается по закону своей природы, то есть по *свадхарме*, закону и религии своего бытия; каждое отдельное и частное существование, будь то неодушевленный предмет, животное, человек, человеческая община или народ, должно развиваться следуя закону собственной природы и действовать согласно своей *дхарме*. Оно не может следовать чуждой природе или принять чуждую *дхарму*, ибо это грозит упадком, разложением и гибелью. Эта природа определяется равновесием ее трех *гун*, существенных качеств Пракрити — пассивности, активности и равновесия, которые в различных видах обнаруживают себя и в одушевленном и в неодушевленном, и в уме и в теле. В материи они предстают как пассивное принятие, реакция и удержание; в человеческой душе — как грубое животное, как активный, творческий человек и как безмятежный бог с ясной душой. Следует всегда помнить, что Пракрити есть не что иное, как Авидья, великая Иллюзия. Она есть трудный для понимания, неопределимый источник тонкой и грубой материи, Материи

как абстракции, идеи различия и двойственности, впечатления Времени, Пространства и Причинности. Ограниченное ограничено не реальностью, а стенами Авидьи, замыкающими его в себе и внушающими ему ощущение существования, отделенного от безграничности; так комната отделяется стенами от остального дома, получая собственное существование и собственную природу — она может быть большой или тесной, душной или хорошо проветриваемой, окрашенной в белый цвет или в голубой. Стоит снести стены, как исчезнет отдельное существование и отдельная природа; больше нет даже самой идеи комнаты, не осталось ничего, кроме дома. Чувство ограниченности и сопутствующий ему импульс к развитию и саморасширению тут же порождают желание, которое принимает форму голода и посягательств на другие существования для удовлетворения своего голода; из желания и соприкосновения с другими существованиями возникают две противоположные силы, притяжение и отталкивание, которые в моральном плане называются симпатией и антипатией, любовью и ненавистью. Отсюда необходимость потребления ментальной и эстетической пищи, как материала для работы; и это тоже есть голод. Инстинкт саморасширения проявляется в физической потребности поглощать другие существования ради усиления собственного, в эмоциональном влечении к другим существам, в интеллектуальной жажде вобрать в себя умы других людей и в эстетическом желании обладать или наслаждаться красотой предметов и людей, в духовной страсти любви и милосердия — и во всей иной деятельности, смысл которой в притягивании «я» других, чтобы их включить в собственное «я», и распространении собственного «я» на другие. Таким образом, желание есть первый принцип сущего. Под воздействием импульса притяжения и отталкивания голод начинает дифференцироваться и развивать другие чувства, чтобы лучше потреблять пищу и чтобы лучше чувствовать и знать другие существования, притягивающие или отталкивающие его. Так, из первичного сознания Воли, взаимодействующей с материей, развивается форма и организм, витальность, восприимчивый ум, различающий ум и Эгоизм. Из единственного метода Пракрити — отбора, высвобождения и развития возникает вся эволюция феноменального мира. Следовательно, сотворение не есть создание чего-то, где не существовало ничего, а отбор и новое формирование из уже существующего материала; не внезапное увеличение, а непрерывное перераспределение и замена; не случайное производство, а упорядоченное развитие.

Идея сотворения как отбора и развития формирования из ранее существовавшего материала, которая является общей для Упанишад и философии Санкхьи, есть также фундаментальная идея современной теории эволюции (*jatyantaraparīṇāmāḥ prakṛtyāpūrāt*). Теория эволюции ощущается в Веде, но четко нигде не формулируется. В Айтарея Упанишаде мы обнаруживаем прозрачный намек на эволюцию различных животных форм, пока в процессе дифференциации путем отбора не развивается человеческое тело, как совершенный храм для богов и удовлетворительный инструмент для чувственной, интеллектуальной и духовной эволюции. Когда в Мундака Упанишаде процесс сотворения суммируется в многозначительной формулировке: «Единое семя развилось во множество форм», то это просто кристаллизация единой общей идеи, на которой стоит вся индийская мысль и к которой сейчас возвращается вся тенденция современной науки. Начало Брихадараньяка Упанишады есть мощное предзнаменование теории голода и борьбы за выживание (*aśanāyā mrtyuḥ*) как главных факторов развития жизни. Но древнюю индусскую мысль интересовал не этот аспект закона сотворения. Современная наука сделала своим делом исследование и освоение сил и законов, управляющих физическим миром; она попыталась понять, каким образом человек, как мыслящее животное, развился в то, что он есть; как воздействуют на него в деталях законы внешней природы и каким физическим и психофизическим законам подчиняется его мысль и действие как в личностном, так и в массовом плане. Ко всему, что находилось за пределами этого исследования, наука относилась скептически или равнодушно. Индусская мысль, напротив, сделала своим делом исследование возможностей высвобождения человека из животного и физического состояния, из подчиненности законам внешней природы и своей кажущейся ограниченности, как простого продукта окружающей среды и чувственных воздействий извне. Ее областью был психический и духовный мир. Она не занималась тщательным изучением физической оболочки человека, а скорее тем, что является витальным и основополагающим элементом в материи, из которой он состоит, законом действия дыхания и природных сил внутри человека, взаимосвязями различных частей его физической структуры, законом его мысли и действия как существа духовного, одной стороной обращенного к феноменам и бренной жизни в обществе и в мире, а другой — к единственной и вечной истине сущего.

Размышляя и экспериментируя над этими психическими и физическими взаимосвязями, древние риши вывели то, что сочли фундаментальными законами духовной, психической и природной эволюции. Духовное начало всех вещей есть Турийя Атман, дух в своем четвертом или трансцендентальном состоянии, интеллектуально непознаваемый и неопределимый, беспредельный, неделимый, неизменный и сверхсознательный. Турийя Атман можно представить себе в виде беспредельного океана духа, развивающего в себе путем все того же процесса ограничения или отбора, на котором строится все сотворение или проявление, духовные проявления и действия. Через Турийя Атман зарождается или выбирается из его беспредельных возможностей состояние духа менее непознаваемое, а потому и менее неопределимое, в котором потенциально уже существуют концепции конечности и разделения, в котором уже сформировалось сознание, хотя еще не действует. Это состояние Духа именуется по-разному: Авьякта, непроявленность, состояние семени или состояние абсолютного сна, ибо пока что феномены и действия еще не проявлены, существуя в самосвернутом, неразвившемся виде — как в протоплазме существуют в свернутом и неразвившемся виде все бесконечные потенциальные возможности органической жизни на земле; как в семени существуют в свернутом и неразвившемся виде листок и стебель, ствол и ветви, сок, смола и кора, корень, цветок и плод. Состояние Сна можно представить себе как Вечную Волю и Мудрость на грани созидания, с предопределенной эволюцией миллиона вселенных, развитием солнца, звезд, туманностей, сияющих созвездий и кружения орбит спутников и планет, с образованием металлов и жизнью деревьев, движением и действием рыбы, птицы и зверя, с беспредельным духовным, ментальным и физическим движением и действием человека — предначертанными, предустроенными и предстоящими еще до начала Времени, до существования Пространства и приведения в действие Причинности. Дух в этом состоянии Сна называется Праджня, Мудрый или Тот, кто знает и заранее направляет сущее. Следующее состояние Духа, развивающееся из Праджни, есть чисто психическое или Сновидческое состояние, когда Дух пребывает в состоянии непрерывной психической деятельности, воображая, желая, отбирая из материи, поставляемой Праджней, и созидая мыслеформы, дабы облечь в них обильное разнообразие своих множественных фантазий. Сновидческое состояние есть психическое состояние Духа, действующее в мире

тонкой материи, которая тоньше и эластичней грубого физического вещества, а потому не подчинена жестким ограничениям и медлительности процессов, обременяющих ее. Вот почему по сравнению с физическими процессами, фиксированными, медленными, заключенными в стены внутри стен, мысль, психическое проявление и прочие операции в тонкой материи летучи, стремительны и свободны, они эластичней реагируют на давление Времени, Обусловленности и Пространства. Сновидческое состояние можно представить себе как Вечную Волю и Энергию в процессе созидания, в котором бурлит и плодоносит вся деятельность Вселенной, из этой психической матки появляются физическая форма и жизнь и в нее во сне они частично возвращаются, чтобы восстановиться и запастись свежей психической энергией, необходимой для поддержания тяжелой нагрузки физических процессов в грубой материи. Дух в состоянии Сновидения называется Таиджаса или Хираньягарбха, Сияющий Зародыш. Он — Таиджаса, Энергия Света, и Хиранья, Сияющий, потому что основная характеристика психического вещества есть светоносная энергия, цвет и свет преобладают над жидкой или твердой формой. Он — Гарбха, Зародыш, потому что из психического вещества физическая жизнь и форма выбирается и развивается в окончательное или Бодрствующее состояние, в котором Дух проявляет себя как физически видимая, слышимая и осязаемая форма и жизнь, достигая в конце концов вида прочной стабильности и твердости в грубой материи. Дух в состоянии Бодрствования называется Вайшванор, Вселенский Муж, наполняющий и поддерживающий все формы энергии в этой физической вселенной; ибо это корневая идея индусской философии — Дух есть Муж и он изливает свое семя в Материю, а Материя есть женская Энергия, принимающая в себя семя и им созидаящая и действующая. Дух и Материя не есть разные начала, но просто положительный и отрицательный полюсы в созидательном действии Всеобщего «Я» или Универсального, развивающего в Себе и из Себя бесконечную череду вещей.

Все сущее во Вселенной — одного строения и вещества, все подчинено единому закону; существование есть фундаментальное единство под поверхностным многообразием. Следовательно, каждая часть Вселенной есть маленькая Вселенная, повторяющая в разных условиях и в разных формах природу и действие большего Космоса. Каждый человек должен быть в малости тем же, что Космос есть в огромности. Значит, как и Космос, каждый человек создан эволюцией Духа от его

чистой сущности через три состояния: Сна, Сновидения и Бодрствования. Однако это эволюция, направленная вниз; человек низошел духовно от чистого Духа в физическую материю, от самосущного, самознающего, саморадующегося Бога в рассуждающее животное. Иными словами, всякое новое состояние Духа, по мере его эволюции скрывало собой и затемняло предшествующее. В физическом состоянии, представляющем собой конечную стадию направленной вниз эволюции, человек воспринимает себя в качестве тела, движущегося среди других тел и испытывающего их воздействие, он с готовностью понимает, осваивает и применяет физические органы, физические процессы и физические силы, однако находит для себя трудным понимание, освоение и применение психических органов, психических процессов и психических сил; ему это настолько трудно, что он стал скептически относиться к существованию психического и сомневаться в том, является ли он душой или просто представляет собой животное тело с исключительно эволюционировавшим мозгом. В теперешнем состоянии любая эволюция психической силы внутри него сопровождается чрезвычайными расстройствами психических инструментов — появлением бреда, галлюцинаций, эксцентричностей, маний и заболеваний, наряду с развитием гениальных или редкостных ментальных и духовных способностей, которые проявляются в семье или в отдельной личности. Человек еще не открыл в себе душу; львиная доля его энергии была направлена на осознание и освоение физического мира, в котором он движется. На самом деле, как смутно начинают понимать некоторые, это душа в человеке постоянно использовала тело на физическом плане в собственных целях, но работала душа под завесой, неосознанная и незримая. Состояние Бодрствования заслонило и затемнило Сновидческое состояние. Когда человек овладеет — а в процессе эволюции он должен овладеть — психическим миром внутри себя, он обнаружит существование другого и более глубокого «я», которое было заслонено и затемнено физическим: обнаружит Сновидческий мир внутри себя или то, что называется каузальным «я». В настоящее же время, даже признавая существование души, человек ничего не видит за пределами своего психического «я» и рассуждает о душе и духе, как если бы они были тождественны. В действительности, есть три состояния духа: дух, душа и тело; состояние сна, сновидческое состояние и состояние бодрствования. Тело заслонило и затемнило душу, душа заслоняет и затемняет дух, дух, в свою очередь, затемняет и заслоняет

чистое «я», из которого и к которому совершает движение круг эволюции.

Таким образом, сотворение было направленной вниз эволюцией, цель которой заключается в создании тела, способного к эволюции, направленной вверх, в область чистого духа. Именно в этом направлении будущее эволюции человека. Освоив физический мир и его силы, сделав землю во всей ее полноте своим достоянием, человек должен будет обратиться к освоению мира внутри себя. Вместо того, чтобы позволять душе использовать тело в собственных целях, он должен научиться владеть и душой, и телом, сознательно используя их в целях духа, той Вечной Воли и Мудрости, которая сейчас действует втайне, скрытая тьмой внутри тьмы, даже кажущаяся слепой и скрытой от самой себя. В конце концов человек будет властелином духа, души и тела, Дживанмуктой, который по своей воле использует их для космических целей или вне их пределов, дабы ощутить свою тождественность с высшим «Я», которое есть чистое и абсолютное существование, сознание и блаженство.

ГЛАВА III

Психическая эволюция

Вниз к Материи

ИССЛЕДУЯ духовную природу человека, мыслители и йогины древности обнаружили, что у человека есть не только три состояния духа, но и три материальных тела или оболочки, соответствующие духовным состояниям. Открытие согласовывалось с природой феноменального существования, явствовавшего из их исследований. Дух и материя, внутреннее вдохновенное присутствие и вещество-энергия, действующее снаружи, составляют два необходимых условия этого существования. Выйдя за пределы феноменов, мы приходим к «Я», не зависящему от Духа или Материи; однако как только Дух нисходит в феноменальное существование, ему необходимо создать для себя форму или тело как среду, в которой он проявляется и через которую действует. Следовательно, как только чистое трансцендентное «Я» развивает один из аспектов себя в определенное духовное состояние, то, по природе вещей, он должен сразу же развить и форму или тело, а также среду, через которую и в которой Дух в этом состоянии может проявить себя. Иными словами, материя развивается одновременно и параллельно с Духом. Как только появляется Сновидческое состояние, Дух окружает себя материей в этом наиболее утонченном и наименее определенном состоянии, которое можно назвать каузальным состоянием материи, состоянием материи в семени, единым и первичным в своей природе, из которого развивается вся вселенная. С эволюцией Сновидческого состояния материя тоже эволюционирует от каузального к тонкому состоянию, состоянию составному, делимому и способному сохранять определенную форму, но слишком тонкому для восприятия обычными физическими органами чувств. Только при развитии состояния Бодрствования материя сгущается в грубое физическое состояние, которое и есть то единственное, что пока способна анализировать и изучать Наука.

В человеке, как и в большом Космосе, живут все духовные состояния, используя соответствующую каждому материальную среду, формируя из этой материи собственное тело или материальную оболочку.

Поэтому у человека есть каузальное тело для состояния Сна, или каузального «я», тонкое тело для Сновидческого состояния, или психического «я», и грубое тело для состояния Бодрствования, или физического «я». После смерти происходит просто распад физического тела и возвращение Бодрствования в Сновидческое состояние, из которого оно некогда вышло. С обыденной точки зрения, смерть есть освобождение от материи: тело разрушается и остается только дух или душа; однако индусская философия отвергает как ошибочную эту точку зрения, причина которой в неверном и недостаточном знании психической природы человека. После того, как Бодрствование исчезает в Сновидческом состоянии, переставая существовать, физическое тело не может не распасться, поскольку в нем больше нет души, чтобы его поддерживать и держать естественным образом вместе грубые материальные атомы, из которых оно построено. Но из того, что физическое тело разрушилось или отпало, никак не следует, будто не осталось никакого тела. Человек продолжает существовать после смерти в Сновидческом состоянии, он движется и действует при помощи своего тонкого тела; и как раз это Сновидческое состояние в этом тонком теле и называется обычно душой или духом. Даже распад тонкого тела и возвращение Сновидческого состояния в состояние Сна, из которого оно вышло, не означает освобождения от всех ограничений материи, ибо все еще остается каузальное тело. Только при выходе за пределы состояния Сна остается позади феноменальное существование с его неизбежным дуализмом Духа-Материи. Тогда и дух, и тело растворяются в чистом и трансцендентном самосущем состоянии бытия.

Рассматривая и анализируя эти состояния духа в соответствующих каждому телам, риши подошли к теории психической эволюции, происходящей внутри и в зависимости от уже описанной духовной эволюции. Основа психической эволюции — как и духовной есть чистое «Я», которое называется Параматман или Высшее «Я», когда проявляется в Космосе, и Дживатман или личное «Я», когда проявляется в человеке. «Я» сначала проявляет себя в качестве Воли или, как предпочитали говорить риши, Ананды, Блаженства, Восторга. Ананда есть чистая радость существования и действия, которая в одном из своих аспектов может быть отождествлена с европейской Волей к жизни, однако обладает при этом двойной тенденцией: это Воля к феноменальному существованию и Воля к существованию трансцендентальному, Воля к жизни и Воля к прекращению феноменальной жизни. Это также Воля

к познанию и Воля к наслаждению, причем двойная тенденция повторяется в каждом из аспектов. Воля к познанию вечной реальности уравнивается Волей к познанию феноменального многообразия; Воля к абсолютному блаженству — Волей к блаженству феноменального существования. Следует четко различать Волю и волевой акт, который является только одной из операций Воли, действующей в феноменальном мире. Результат воздействия внешних объектов на ум — это ощущения, а реакция Воли на эти ощущения, когда они передаются ей, принимает форму желаний. Волевой акт — это просто импульс Воли, действующей через разум для удовлетворения или сдерживания желаний, возникающий между ею и умом. Однако сама Воля предшествует и уму, и разуму, и все операции тела, ума и разума есть в конечном счете операции материальной энергии, предопределенные Волей. «Я», проявленное в качестве Воли или Блаженства, с духовной точки зрения, есть состояние Сна и действует абсолютно и непосредственно в Каузальном теле, как творящая сила за Природой, в тонком же и грубом телах — косвенно и в рамках ограничений, как причина мысли, действия и чувства.

Следующая эволюционная форма Воли, образуемая ею самой из себя самой, чтобы служить орудием или силой, действующей при сотворении миров, это Буддхи или Сверхразум: энергия превышает обычного ума и разума, действие которой не зависит ни от какого рассудочного органа. Это действием Воли через Сверхразум направляется рост дерева и развитие животного, это она придает всему сущему во Вселенной облик тщательной и искусно выполненной отделки и упорядоченного устройства — благодаря чему в человеческом уме естественным образом возникла идея Всемогущего Устроителя с плодоносным и беспредельным воображением; однако, с точки зрения Веданты, Воля и Сверхразум не являются атрибутами антропоморфного Божества, наделенного колоссальным мозгом, но аспектами духовного присутствия, космически проявляющегося в феноменальном существовании. Воля, через Буддхи создающая феномены и оперирующая ими в тонкой материи, создает Ум, который, воспринимая внешние воздействия и впечатления, создает ощущения, реагируя на получаемые впечатления, создает желание и действие, удерживая впечатления и реакции на них, создает память, координируя впечатления и запомнившиеся реакции, вырабатывает чувство индивидуальности, индивидуальной организацией впечатлений и реакций с помощью памяти создает

понимание, а действием Сверхума на развившийся ум создает разум. Ум и Сверхум, соединенные разумом, как связующим звеном, в духовном плане представляют собой состояние Сна и в тонком теле действуют абсолютно и непосредственно, в теле же грубом — опосредованно, с ограничениями и в качестве управляющей и направляющей его силы.

Пока что дух и душа только развились; эволюция Воли еще не проявила себя в физических формах. Но в Уме Воля уже создала великое первичное чувство, с помощью которого он способен вступать в сознательные отношения с внешними объектами; до развития ума она оперировала методами замкнутого в себе сознания через Сверхум. По-своему, Ум есть единственное подлинное и реальное чувство; это Ум видит, Ум слышит, Ум обоняет, Ум ощущает, Ум действует, но ради многообразия опыта ум вырабатывает в себе десять способностей: пять способностей познания — видения, слышания, обоняния, осязания и восприятия вкуса, с помощью которых Воля получает впечатления от внешних объектов, и пять способностей действовать — схватывать, передвигаться, говорить, выделять и испытывать экстаз, с помощью которых ум реагирует на воспринимаемое; для каждой из способностей ум развивает собственный инструмент, или орган чувств; таким образом в уме появляется десять *индрий* (*indriyas*) и одиннадцатая — Ум, единственно способный на самостоятельное действие и внутреннее созерцание. Но пока что Ум действует быстро и непосредственно только в тонкой материи состояния Сна с ее сравнительно малыми ограничениями; это психическое чувство, инструмент души для познания жизни в психическом мире тонкой материи и взаимодействия с ней. Органы чувств получают свое полное развитие и приобретают главенствующее значение только в физической эволюции грубой материи; ибо Воля в состоянии Бодрствования действует главным образом через органы чувств, а не прямо через Ум. Эволюция души предшествует физической эволюции. Эта теория вступает в прямое противоречие с теми выводами современной Науки, которые представляют душу как плод эволюции физической жизни и действий, не как наиболее важный и устойчивый элемент эволюции, а как их временный расцвет и что ее существование зависит от них. Наука, опирающаяся на факты физической эволюции — единственное, что она изучает, и исключаящая все возможности за пределами физического существования, права в своих выводах, а развивая их логически, права и в отрицании

бессмертия души. Раз психическая деятельность есть не более чем позднейшая и временная операция физической жизни и само ее продолжение зависит от физического, то из этого следует, что, когда физическая жизнь прекращается с остановкой телесных функций таинственным вмешательством смерти, человеческая личность, которая есть психическая деятельность человека, тоже должна прийти к концу. Когда умирает тело, умирает и душа — она способна пережить тело не более, чем цветок способен пережить растение, на котором растет, или дом способен пережить разрушение фундамента. Тело — стебель, душа — цветок; тело — фундамент, душа — легкая и временная надстройка. Индусская мысль категорически отрицает все это. Она утверждает, что открыла способы такого же досконального исследования психической жизни, какими Наука способна исследовать физическую природу, и в свете этих исследований индусская мысль заявляет, что душа существует до возникновения тела и переживает его. Это физическая жизнь представляет собой эволюцию психического и является не более чем позднейшей и временной операцией психической деятельности. Тело — цветок, а душа — его стебель; душа — фундамент, а тело — хрупкая и брeнная надстройка.

Для целей физической эволюции Воля создает новый аспект себя, который называется Прана, жизненная энергия. Прана существует и в физическом состоянии, но там она проста, недифференцирована, собрана в уме и самостоятельно не действует. Прана в грубой материи есть всепроникающая энергия, присутствующая везде, где есть физическое существование, являющаяся главным компонентом в поддержании существования и продолжении его активности. Она присутствует в том, что выглядит инертным и неодушевленным, не в меньшей мере, чем в том, что явно наделено жизнью. Она скрыто живет в металле и комке почвы, начинает проявляться в растении и раскрывает себя в животном. Прана есть орудие Воли во всей физической эволюции. Она есть главная побудительная причина каждого импульса голода и управляет каждым процессом питания. Она творит жизнь, наполняет ее жизненными потребностями, желаниями, страстями; подталкивает жизнь к удовлетворению ее потребностей и желаний; вырабатывает способы этого, управляет процессами удовлетворения и осуществляет их. В процессе эволюции она раскрывает себя все с большей полнотой, пульсирует все ускоряющейся и усложняющейся энергией, разнообразит и обогащает свою деятельность со все более блистательной щедро-

стью, достигая самой высокой ноты своего крещендо в человеке. В этом наиболее высоком типе эволюции Прана проявляется в пяти отчетливых жизненных силах, которым писатели древности дали имена: Прана, Самана, Вьяна, Апана и Удана. Прана, жизненная сила *par excellence*¹, помещается в верхней части тела и осуществляет все ментальные операции, дыхательные функции, прием пищи. Самана, расположенная в центре тела, уравнивает, уравновешивает и гармонизирует жизненные операции, является агентом ассимиляции пищи. Вьяна распространяется по всему телу, от нее зависит кровообращение и распределение по организму питательной части потребленной и переваренной пищи. Апана помещается в нижней части тела и управляет низшими функциями, в особенности выделением отвергнутых организмом частей пищи и воспроизводством; Апана тесно связана с процессами распада и со смертью. Удана — это жизненная сила, которая соединяет телесную жизнь с духовным элементом в человеке. Как в чисто жизненных операциях, так и в двигательном и волевом Прана остается главным инструментом Воли и осуществляет те действия Ума, в качестве инструментов которых используются органы чувств. Прана играет в теле роль регента, она обслуживает Ум и выполняет через этого великого посредника приказы Воли, скрытой владычицы существования.

Как Прана есть первое условие физической эволюции «Я», так Анна, Пища, или грубая зримая материя, есть ее второе условие. «Я есть пища, поедающая поедателя пищи», — гласит Тайттирийя Упанишада, и никакая другая формулировка не могла бы выразить более емко и сжато фундаментальный закон всей феноменальной деятельности, особенно на физическом уровне. Фундаментальный принцип жизни есть голод, и все формы грубой материи есть пища, которой Прана удовлетворяет его, этот коренной импульс. Отсюда универсальность борьбы за жизнь. Голодная Прана прежде всего должна построить тело, в котором способна выжить; чтобы получить необходимый для этого материал, она поглощает внешние субстанции. Построенное тело она постоянно поедает непрерывностью жизнедеятельности, а для восполнения ею же причиненного урона она вынуждена постоянно всасывать вещества извне, образуя из них свежий материал для непрестанно разрушаемой и непрестанно возобновляемой структуры.

¹ Преимущественно (*фр.*).

Будучи не в состоянии вечно сохранять свое тело под изнурительным напряжением собственной деятельности, Прана должна воспроизводить новые формы, которые будут продолжать жизненную деятельность, для чего она сгущается в часть своего материала, который затем извергает из себя, чтобы он продолжал подобную же, но независимую жизнь даже после распада родительской формы. Для удовлетворения голода Прана постоянно вырабатывает все новые способы и новые способности для получения пищи. Неудовлетворенная скудным питанием, какое может ей обеспечить стационарное существование, Прана развивает энергию и создает различные способы передвижения. Для все более точного и быстрого распознавания пищи Прана развивает пять чувств и создает органы восприятия, через которые те могут действовать. Для успешного освоения воспринятой пищи Прана развивает пять способностей к действию и создает активные органы, позволяющие им работать. В качестве центра всей этой чувственной и двигательной активности она создает центральный орган ума в мозге, а в качестве каналов связи между центральным и внешними органами развивает сложную нервную систему, сгруппированную в семь сплетений, через которую она движется в непрерывном действии, удовлетворяя голод, удовлетворяя похоть, удовлетворяя желания. В основе всего этого лежит импульс Жизни к выживанию, к продолжению себя для целей Воли к жизни, чьим порождением и служанкой она является. Прана и Анна, Витальность и Физическая форма, с духовной точки зрения, являются состоянием Бодрствования и оперируют целиком в грубой материи — последнем этапе направленной вниз эволюции, которая есть нисхождение Духа с высот его изначальной чистоты абсолютного существования в загрязненность и множественность материи.

ГЛАВА IV

Психическая эволюция

Вверх к «Я»

В ЭТОЙ направленной вниз психической эволюции, как и в духовной эволюции, направленной вниз, каждое последующее вновь развивающееся состояние изначального «Я» затемняет и заслоняет предшествующее, пока последнее состояние «Я» не начинает выглядеть инертным, грубым, неодушевленным состоянием плотной физической материи, лишенной жизни, ментального сознания или духовных возможностей. С этого положения инертной и безжизненной материи начинается эволюция вверх и, как в нашей духовной эволюции предписанный нам путь — это обратное движение от прочной укорененности в состоянии Бодрствования к овладению затемненными и подспудными состояниями Сновидения и Сна и, таким образом, возвращение в присутствие того чистого и невообразимого «Я», из которого начался процесс нашей эволюции, так в нашей психической эволюции мы должны из инертности грубой физической материальности вернуть себе Жизнь, Ум, Сверхразум, Волю, пока мы не познаем наше беспредельное и вечное «Я», единое с Высшим «Я» Вселенной.

Эволюционная Наука утверждает: мир начинался с неодушевленной материи; однако в неодушевленной материи нет свидетельств жизни, ума или духа, никакой видимой возможности эволюции к одушевленному сознательному существованию. В этот неодушевленный мир в некий неведомый период неведомым образом, возможно, из какого-то неведомого источника, пришло или пробудилось и начало движение нечто таинственное, именуемое Жизнью, и в единый миг стала возможной вся эта грандиозная эволюция, которую мы открыли. Появись одно крохотное семя жизни — и все остальное станет возможным, но саму жизнь мы не в состоянии объяснить и пока что не в состоянии выяснить, как она первоначально возникла. Мы можем только предположить, что жизнь есть некий химический процесс или что она развилась в результате некоего химического процесса, который мы в конце концов откроем. Но даже на вопрос, что есть жизнь,

пока нет удовлетворительного ответа. Термин иногда жестко ограничивается животной жизнью — ограничение несомненно примитивное и ненаучное, поскольку особенности животной жизни, сознание и органический рост существуют с той же очевидностью в высших формах растительной жизни, что и в простейших или медузах. Если же мы сводим жизнь к органическому росту, то мы это делаем произвольно, поскольку новейшие открытия показали наличие зачатков одного элемента жизнедеятельности, того, что формирует саму основу сознания — способность воспринимать и реагировать на внешние впечатления и явления бодрости и усталости в веществе, столь явно неодушевленном, как металл. Весь этот предмет настолько неясен, что многие склонны рассматривать жизнь как божественную тайну, которую Бог вдохнул в мир, или присланную нам с другой планеты в виде своего рода психической метеоритной пыли. Философия Упанишад объясняет появление Жизни более спокойно и рационально. Жизнь, гласит эта философия, в определенном смысле есть божественная тайна, но не более и не менее таинственная, чем существование неживой материи. Бог не вдохнул жизнь извне в инертное и сотворенное тело, и попала она к нам не с какой-то мистической планеты более высокого порядка. И не зародилась Жизнь внезапно в результате некоего удачного химического процесса, который сразу разделил все сущее на два жестко разграниченных класса — на живое и неживое, на органическое и неорганическое. При тщательном рассмотрении все идеи подобного рода иррациональны и не согласуются с единством и гармоническим развитием мира по твердым и неизменным законам. Жизнь возникла естественно, без всякой таинственности, из самой материи, поскольку она существует в материи в скрытом виде. Прана входит в Анну, материя не может существовать без скрытой жизни, и первый шаг эволюции есть высвобождение скрытой жизни из тяжелой затемненности в самых грубых и плотных формах материи. Эта эволюция осуществляется при помощи трех Гун, тройного принципа восприятия внешних воздействий, их удержания и реакции на них; по мере развития новых форм материи, в которых все ясней и ясней дает о себе знать способность удерживать воздействия, полученные в виде впечатлений, медленно и трудно развивается сознание; по мере того как становится более выраженной и многообразной способность реагировать на внешние объекты, начинается быстрое развитие органической жизни; и оба аспекта, помогая друг другу и взаимно

обогащаясь, создают полную, хорошо организованную и богато одаренную Жизнь.

Прана достигает совершенного развития в животной жизни, и когда дело доходит до человека, высшей ступени животного развития, то в дальнейшем развитии Прана уже не нуждается. Так что истинная эволюция Человека не в дальнейшем развитии витальности, но в полном и победоносном высвобождении ума из заслоняющей затемненности жизненных энергий. Как Прана включена в Анну и должна развиться из нее, точно так же и Ум включен в Прану и должен развиться из нее. Как только Жизнь начинает высвобождаться из затемненности грубой материи, делается первый шаг в направлении эволюции Ума. Мы видим постепенное развитие Ума в животной эволюции; высшие животные, похоже, обладают не только памятью и индивидуальностью, но в значительной мере и пониманием и даже зачатками разума. В человеке это развитие куда более стремительно и триумфально, однако ни в коем случае еще не завершено и не совершенно. Прана все еще в огромной степени затемняет Ум, грубое тело доминирует над тонким. Над умом доминируют инструменты, созданные Праной для него; тело, нервная система, органы чувств, мозг больше мешают, чем помогают его операциям, ибо ум замкнут в узкий круг их деятельности и ограничен их недостатками. Постоянное движение жизненных энергий в мозге и во всей системе будоражит Ум, он постоянно осажден внешними впечатлениями и они отвлекают его, настойчивая тяга чувств к внешнему миру мешает обращению энергий вовнутрь; спокойствие и чистота, сосредоточенность и внутреннее самонаблюдение даются с таким трудом, что люди по большей части даже не пытаются добиться их, а если добиваются, то только изредка и несовершенно. Любое мощное и необычное развитие интеллектуальных и духовных склонностей ума способно вызвать сопротивление витальной части человека и снизить или серьезно расстроить его жизненные энергии и физическое здоровье. Интеллектуальному развитию рода человеческого сопутствует заметное ослабление витальной силы и здоровья телесных органов. Моральное и духовное развитие находится в постоянной вражде с потребностями нашей физической жизни, с разными формами голода, с желаниями, жадой наслаждений, страстями, с настойчивой требовательностью инстинктов самосохранения и самоудовлетворения. Именно поэтому в будущем энергии человека должны быть направлены на покорение Праны и установление

контроля над ней и на свободное развитие Ума. Человек должен прийти к такому устройству социальной и личной жизни, которое, удовлетворяя законные требования его тела и жизненных импульсов, позволило бы неограниченное и беспрепятственное совершенствование его интеллектуального, морального и духовного существа. Человек должен открыть и ввести в практику способ поддержания гармонии и здоровья витальных и телесных инструментов и процессов, не допуская, чтобы забота о них хоть на миг сдержала самый широкий возможный охват, самое дерзновенное и могучее применение, самый интенсивный и пламенный выброс энергии, на какой только способен высший принцип его существа. Он должен научиться выходить за пределы ограничений и погрешностей физических чувств и приучить свой ум действовать даже в физическом теле с быстротой, непосредственностью и широтой, свойственными психическому органу, чьей функцией является действие и в тонкой, и в грубой материи. Видеть там, где физический глаз слеп, слышать, где физическое ухо глухо, чувствовать, где физическое чувство невосприимчиво, понимать невыраженные мысли — вот законные функции ума; но эти свойства необходимо упражнять, чтобы они проявлялись не как редкостная сила или в редкие минуты высочайшего подъема, но действовали регулярно и по осознанному желанию как освоенные и познанные процессы. Разум, в настоящее время подверженный ошибкам, несовершенный и поработанный желаниями и предрассудками, должен быть приучен пользоваться своими высочайшими возможностями: ясностью, здравостью и спокойной энергией. Ум должен быть успокоен и очищен через контролирование чувств и пяти Пран, он должен быть приучен целиком обращаться вовнутрь, волевым актом исключая все внешние впечатления, чтобы Человек мог стать владыкой внутреннего мира не менее, чем внешнего, сознательной душой, использующей тело, вместо того чтобы быть телом, управляемым прячущей себя и направляющей себя психической сущностью. Нам кажется, что мы совершили чудеса на пути ментальной эволюции, на самом деле мы лишь находимся еще в самом начале. Беспредельные возможности этой эволюции пока неисследованными простираются перед нами.

Как Ум включен в Прану, так Сверхразум в скрытом виде включен во все операции Ума. Эволюция Ума была началом первых бессознательных шагов в сторону высвобождения этой более высокой и куда более величественной силы. По мере того, как ментальное развитие,

забрезжив в выси, продвигается к цели, человек начинает все больше эволюционировать и осознавать себя в качестве могучего беспредельного Разума, свободного от ограничений чувственных восприятий или трудоемких и неуклюжих рассудочных процессов и способного к восприятию интуитивному и беспредельному. А когда эволюция Ума завершится и пойдет уже эволюция Сверхразума, высвобождение включенной в его операции Воли поведет человека в наивысшей точке эволюции, где он осознает себя в качестве могучей и обладающей знанием Воли, не рабом, а владыкой творения, чей бесконечный восторг от собственного существования вознесен высоко над поработанностью болью и удовольствием, которые он станет использовать с тем же свободным наслаждением, что и поэт, сплетающий радость и печаль, упоение и страдание, любовь и страх и ужас в единый совершенный и счастливый шедевр, или художник, смешивающий краски, сочетающий свет и тень в единую гармонию формы и цвета. Единожды реализовав это состояние освобожденной Воли и безграничного Восторга, человек не может не познать свое истинное «Я», абсолютное и безмятежное, всесильное и чистое, вечного Брахмана, из которого начинается и в котором завершается эта эволюция.

ГЛАВА VII

Эволюция элементов

ЭВОЛЮЦИЯ Космоса имеет не только духовный и психический аспекты; с самого начала в ней участвует также и материальный элемент. Дух существует изначально, он был и до всех начал, бесконечный и предвечный, но Материя есть тоже вечная сущность. В Парабрахмане, в абсолютном непознаваемом «Я», Дух и Материя едины и неразличимы, но с начала эволюции Дух и Материя проявляют себя равно и одновременно. Мы уже видели, что первая фаза духовной эволюции от чистого самосущего Атмана есть Праджня или Состояние Сна, Вечная Мудрость, основополагающее духовное присутствие, которое содержит в себе весь путь космической эволюции, точно так же как единое семечко заключает в себе целиком баньяновое дерево со всем его гигантским потомством. Мы видели, что этой Вечной Мудрости соответствует и первая психическая эволюция, Ананда или Воля, вдохновляющая психическая сила в человеке и Космосе, которая делает возможными все действия Природы. Однако Дух, даже когда он действует как Воля, не является работающей силой в том смысле, что сам не выполняет операции Природы; он есть вдохновляющая, побуждающая сила, чья функция — привести в движение могучую материальную энергию «Я», а уже эта материальная энергия по вдохновению Воли и по требованию Праджни начинает эволюцию Космоса. «Я», взаимодействуя с Космосом, выступает как двойная сущность: скрытое духовное присутствие и поверхностно активная материальная энергия, или, по терминологии философии Санкхьи, Пуруша и Пракрити — Пуруша, то, что скрыто заложено в Беспредельности универсального существования, Пракрити — активная или действующая энергия, изливающаяся вовне из скрытого духовного источника. Вся эволюция в целом: духовная, психическая, материальная — есть результат взаимодействия Пуруши и Пракрити; три эволюции являются по сути одной, параллельной и одновременной, ибо всегда проявляет себя одна Реальность, а не три. Это «Я», проявляющееся как дух, «Я», проявляющееся как душа, «Я» проявляющееся как материя или тело. Три проявления совпадают во Времени и в Пространстве,

и каждое феноменальное состояние есть тройное состояние, крайние положения которого занимают Дух и Материя, а срединное — Душа. В эволюции состояний духа Пуруша располагается так, чтобы наполнять и поддерживать развивающиеся проявления «Я» в качестве души и тела; в эволюции психических состояний Пракрити под воздействием Пуруши творит для проявлений «Я» в качестве духа психические оболочки или покровы, которые в то же время будут наполнять и поддерживать проявления «Я» в виде материи; в эволюции каузального, тонкого и грубого тела Пракрити формирует себя так, чтобы создавать материал, из которого можно сделать психические оболочки для «Я» как духа и среду, в которой может действовать «Я» как душа. Три эволюции опираются друг на друга, а то, что на самом деле развивается одна сущность, а не три, видно по тому, что на первой стадии направленной вниз эволюции и на последней стадии эволюции, идущей вверх, Материя утончается настолько, что представляется тождественной Духу; на последней стадии эволюции, направленной вниз, и на первой, направленной вверх, Дух уплотняется до такой степени, что представляется тождественным Материи. Сама возможность эволюции и инволюции друг в друга была бы немыслима, не будь они по сути единой сущностью; и мы имеем полное право заключить из единства столь различных феноменов, что они и *есть* не более чем феномены — всего лишь видимые изменения единой неизменной реальности.

На первой стадии эволюции Материя предстает в виде аспекта или тени Духа, она бесконечна, неосвязаема и нераздельна как Дух. Как Дух обладает только тремя позитивными атрибутами: бесконечным и неопределимым существованием, сознанием и блаженством, так и первоначальная Материя обладает только тремя позитивными атрибутами: бесконечным и неопределимым Временем, Пространством и Причинностью — или, по определению индусской мысли, Обусловленностью. Поскольку сутью Обусловленности является переход от одного состояния к другому и каждый переход выступает как причина или происхождение последующего, то Обусловленность и Причинность становятся взаимозаменяемыми терминами. Из этого неопределимого ноуменального состояния Пракрити «Я» формирует в своих целях материю в тончайшем и простейшем виде, недифференцированную и неразвитую, но несущую в себе всю полноту материальной эволюции. В философии Санкхьи каузальное состояние материи называется Прадхана, первое состояние или организация материи и ее

сущностный принцип. Взаимосвязь Духа и Материи в этом каузальном состоянии, состоянии семени, замечательно выражена в пураническом образе Вишну, вечного Пуруши, спящего на неподвижных водах каузального океана, покоясь на бесконечных кольцах змея Ананты, Беспредельности. Океан каузальной материи неподвижен, и только когда пробудится Вишну, шевельнется Ананта — тогда первая рябь все расширяющимися кругами побегит по поверхности вод и начнется подлинная эволюция материи. Первая рябь или вибрация каузальной материи создает новое и чрезвычайно тонкое и всеохватное состояние материи, которое называется Акаша или Эфир; более сложное движение создает из Акаши более интенсивное состояние, которое называется Ваю или Воздух; и далее все более усложняющиеся движения, создающие все большую интенсивность состояний, поочередно создают еще три состояния вещества: Агни или Огонь, Апах или Воду и Притхви или Землю. Это пять *танматр* (*tanmātras*) или тонких элементов философии Санкхьи, из сочетания которых строятся тонкие формы в тонкой материи.

Здесь необходимо проявить осторожность, чтобы избежать недоразумения, которое с большой легкостью может возникнуть из-за английского слова «элементы», которым обычно переводятся особые термины танматра (*tanmātra*) и бхута (*bhūta*), употребляемые риши. Употребляя английское «элементы» в научном смысле, мы всегда подразумеваем элементарные *субстанции*, такие субстанции, которые при химическом анализе не могут быть разложены на более простые вещества. Но когда индусская философия говорит о пяти элементах, то речь идет никак не о субстанциях, а о первичных состояниях или условиях материи, которые не поддаются восприятию или анализу средствами химии, но стоят за субстанциями и формами в качестве базовых принципов формирования материи. Мыслители древности принимали атомную теорию формирования объектов и субстанций, но не развивали эту теорию дальше и не занимались выяснением того, какая именно комбинация атомов создает ту или иную субстанцию или в результате каких вариаций и развития деталей одушевленные или неодушевленные тела стали тем, что они есть. Им не казалось, что такого рода исследования имеют первостепенное значение; они удовлетворялись формулированием основных принципов материальной эволюции и на этом оставляли вопрос. Однако им очень хотелось не субстанции возвратить к первоначальным атомам, а возвратить материю к ее

начальному состоянию и раскрыть ее связи с психической и духовной жизнью человека. Они понимали, что постоянное движение с постоянными переменами есть фундаментальная характеристика материи, что каждое новое движение сопровождается новым состоянием, которое соотносится с непосредственно предшествующим как следствие с причиной или, по меньшей мере, как новое рождение с маткой, в которой было эмбрионом. Позади твердого состояния вещества они обнаружили состояние меньшей плотности, которое было в основе всех жидких форм, а позади жидкого состояния — другое, еще менее плотное, которое было в основе всех пламенных или светоносных форм; позади пламенного состояния — еще одно, еще более тонкое, которое лежит в основе всех воздушных или газообразных форм, и наконец, самое тонкое и самое всепроникающее состояние, которое они назвали Акаша или Эфир. Они обнаружили, что именно Эфир и был той первичной субстанцией, из которой эволюционировала вся зримая Вселенная, а за пределы эфира они уже не могли выйти без утраты материей всех свойств, присущих ей в физическом мире, и перехода в совершенно другую субстанцию, формы и движения которой более туманны, тонки, текучи и непостоянны, чем все то, что известно физическому миру. Этот новый мир материи они называли тонкой материей и анализировали тонкое так же, как анализировали грубое, пока тем же движением от более плотного к более тонкому не пришли к наитончайшему состоянию, которое описали как тонкий эфир. Из этого тонкого эфира развивается целый мир тонких форм и энергий, которые составляют психическое существование. За пределами тонкого эфира материя утратила свои тонкие характеристики и превратилась в нечто новое, что они не могли анализировать, но что представлялось той матрицей, из которой началась вся материальная эволюция. Это они назвали каузальной материей.

В процессе этого анализа они не могли не обратить внимания на то, что в каждом из миров сознание принимало разные формы и действовало по-разному в соответствии со свойствами материи, в которой находилось. В грубой материи оно принимало более прочные формы, более твердые и устойчивые, но в то же время более медлительные, трудно поддающиеся изменению и несвободные — как движения и действия бодрствующего человека по сравнению с тем, что он делает в сновидении. Действующие в тонкой материи формы и сознание были более свободными и стремительными, но зато более летучими,

эластичными и изменчивыми, как движения и действия человека в сновидении по сравнению с его действиями в период бодрствования. Поэтому сознание, воздействующее на грубую материю, они назвали Состоянием Бодрствования, а сознание, воздействующее на тонкую материю, — Сновидческим состоянием. Они обнаружили, что в каузальной материи сознание принимает форму чистого чувства блаженного существования — других отличающих его ощущений они не нашли. Поэтому и название оно получило Состояние Сна. Затем они выяснили, что разные способности и функции человека зависят — одни от одного состояния, другие от другого из трех состояний сознания и соответствующих им состояний материи. Витальные и физические функции человека производятся только в грубой материи, из чего риши, соответственно, заключили, что физическая жизнь человека есть результат сознания, воздействующего в Состоянии Бодрствования на грубую материю. Обнаружилось, что его ментальные и интуитивные процессы осуществляются свободно и совершенно в тонкой материи, в грубой же материи наталкиваются на препятствия и действуют несовершенно; отсюда они сделали вывод, что ментальная жизнь человека по праву относится к Сновидческому Состоянию и только косвенно и достаточно ограниченно может проявить себя в Состоянии Бодрствования. Соответственно, они определили, что ментальная жизнь должна быть результатом воздействия сознания на тонкую материю в Сновидческом Состоянии. Оставалась еще фундаментальная энергия сознания, Воля к жизни или обретающая форму Радость бытия: она, поняли риши, свободна и чиста в каузальной материи, при ее осознании может действовать, однако, опосредованно и ограниченно в тонкой материи, с помехами и малой эффективностью, когда тонкое «я» действует через грубое, а в грубой материи — только подсознательно. Поэтому риши сочли, что каузальная способность человека или духовная жизнь по праву относится к Состоянию Сна, а в Состояниях Сновидения и Бодрствования действует опосредованно и со все меньшей легкостью, что означало, что она должна быть результатом Сознания в Состоянии Сна, воздействующего на каузальную материю. Таким образом, все творение представало как естественное производное взаимодействия Духа и Материи, их риши рассматривали как два условия — назовите их силами, энергиями, субстанциями, чем угодно — феноменального существования; психическую же жизнь — только как один из результатов этого взаимодействия. Однако риши не допускали

в свою космогонию никакого дуализма и, как уже указывалось, рассматривали Дух и Материю по сути в единстве, считая, что различие между ними есть не более чем кажущийся дуализм в единой реальной сущности. Эта единая сущность не поддается ни анализу, ни интеллектуальному познанию, но только она единственно есть реальное, неизменное и предвечное «Я» всего сущего.

Даже из этого краткого, схематического изложения ведического анализа существования ясно, что элементы Упанишад — это не элементарные субстанции современной химии, но пять общих состояний материи, к которым относятся все ее актуальные или субстанциальные проявления. Ясно также, что названия пяти элементов условны, а не буквальны, однако может быть нелишним пояснить, почему элементы получили именно эти имена. Первое и первоначальное состояние тонкой материи есть чистая эфирность, главными характеристиками которой являются крайняя разреженность и всепроницаемость, а единственным осязаемым свойством — звук. На взгляд ведических исследователей, звук есть первое свойство развивающейся материальной субстанции; звук предшествует форме и обладает силой как создавать, так и разрушать ее. В поисках вещества с подобными характеристиками в физической вселенной, они обнаружили их у Акаши или Вьомы (небо), имея в виду не земную атмосферу, но то, что и за пределами ее и пропитывает ее тонкое, всепроникающее соединительное вещество, в котором словно плавают вся вселенная. Поэтому эфирному состоянию материи они дали название — Акаша.

Следующее состояние материи, возникшее из Эфира и движущееся в нем, было чисто воздушным или газообразным. Здесь к всепроницаемости добавилась новая способность: осязаемое и многообразное движение, несущее в себе — как обязательно должно быть при усложнении движения — большую дифференциацию и усложнение вещества. Все многообразие и все эволюции газообразной материи с ее специфическими действиями, функциями и сочетаниями опираются как на фундамент на это второе состояние или силу материи; оно также составляет основу универсальной Праны или жизненной энергии, начиная с действия, удержания и реакции и вплоть до организованного сознания, которое, как мы видели, выступает важнейшим компонентом ведической теории Космоса. В этом втором состоянии материи развивается новое свойство материальной субстанции — осязание или контакт, не получавшее полного развития в чистом эфире из-за его

крайней разреженности и первичной простоты вещества. В поисках физического вещества, газообразного по природе, ощутимого через звук и контакт, но не имеющего формы и характеризующегося, главным образом, многообразным движением и неполной проницаемостью, риши обнаружили все эти характеристики в Ваю — Ветре или Воздухе. Поэтому Ваю есть условный термин для обозначения второго состояния материи.

Из чистого газообразного состояния развивается и движется в нем третье — чистое огненное состояние вещества, которое также называется Теджах, энергия света и тепла. В огненном состоянии проницаемость становится еще менее тонкой, ощутимое движение перестает быть главной характеристикой, зато энергия, особенно формирующая энергия, достигает полного развития, и наконец, материя готова к созиданию и разрушению, формированию и переформированию. В дополнение к звуку и контакту материя теперь развила третье свойство, форму, которая не могла возникнуть в чистом Воздухе из-за его недостаточной плотности и неуловимой расплывчатости и неустойчивости газообразных проявлений. Третья сила материи лежит в основе всех феноменов света и тепла, и с помощью этой силы Прана развивается настолько, что появляется возможность рождения и роста, ибо свет и тепло есть необходимые условия для развития одушевленной жизни, в их отсутствие мы имеем феномен смерти или инертного и неодушевленного существования; когда энергия света и тепла оставляет человека, гласит Упанишада, то тогда Прана, жизненная энергия, отступает в ум, в тонкую или психическую часть человека, уходя из физической оболочки. Риши казалось, что физическая субстанция воплощает огненное состояние, это Огонь, ибо он ощутим через звук, контакт и форму; менее проницаемый, чем воздух, он отличается высокой энергией света и тепла. Поэтому Огонь есть условное или символическое имя третьей силы материи.

За огненным состоянием следует состояние жидкое или текучее, менее проницаемое, менее свободно движущееся или энергетичное и являющееся своего рода компромиссом между устойчивостью и изменчивостью. В этом состоянии материя развивает четвертое свойство — вкус. Жидкое состояние есть основа всех текучих форм действий, а в его сравнительной устойчивости развитие жизни находит себе первую достаточно стабильную среду. Вся жизнь выходит «из вод», и само ее поддержание зависит от текучего принципа. Вода, в качестве

наиболее типичной жидкости, наполовину изменчивая, наполовину устойчивая, поддающаяся восприятию через звук, контакт, форму и вкус, дала символическое название четвертому состоянию материи.

Твердое состояние последним развивается в этом движении от разреженности к плотности, ибо в этом состоянии проницаемость достигает наименьшего выражения, а главенствует устойчивость. Оно представляет собой основу всех твердых форм и тел и последнее условие, необходимое для развития жизни, ибо оно снабжает жизнь устойчивой формой или телом, в котором жизнь может выстоять и выполнить свое предназначение и которое она может развить в организм. Последнее новое свойство материи, возникающее в твердом состоянии, это запах, а поскольку типичной твердой субстанцией является земля, обладающая всеми пятью свойствами — звуком, контактом, формой, вкусом и запахом, то Земля есть условное имя, выбранное для пятой и конечной силы материи.

Пять первосостояний в чистом виде и с отчетливыми и несмешанными свойствами можно обнаружить только в мире тонкой материи. Пять элементарных состояний грубой материи не чисты; они образованы из тонкой материи сочетанием пяти тонких элементов в определенных пропорциях; характерное имя эфира, воздуха, огня, воды и земли носит то, в чем тонкий эфирный, газообразный, огненный, текучий или твердый элемент существенно преобладает над прочими. Даже последнее и тончайшее состояние, к которому может быть сведена грубая материя, не является окончательным; при разложении на составные части последнее состояние грубой материи исчезает и материя достигает стадии, на которой перестают действовать многие из самых жестких и непреложных законов физики. Вот в этой точке, за которой химический анализ и рассудок не могут дальше следовать за Природой в ее тайники, индусская система Йоги, проникая за пять Пран, или грубых витальных дыханий, через которые Жизнь проявляет себя в грубой физической материи, способна продолжить поиск и исследовать тайны психического существования в мире большей тонкости и свободы.

ГЛАВА VIII

Матарिशван и воды

ТЕПЕРЬ мы можем задуматься над тем, в чем же точный смысл слов Упанишады: «В Нем Матарिशван правит водами». Шанкара придает несколько необычное и странное значение слову *anax* (*āpaḥ*) и предлагает следующее толкование: «Воздух направляет или располагает действия»; иными словами, вся деятельность в Космосе зависит от воздушного или газообразного элемента в материи, который вступает во все объекты и поддерживает их и, в качестве Праны, дифференцирует и определяет их функции. Прана, как мы видели, есть великая жизненная энергия, дышащая и циркулирующая во всем существовании, чья активность есть главный инструмент Воли в эволюции Вселенной и чье посредничество необходимо для всех операций ума и тела в грубой материи. В психической жизни Прана неотъемлема от ума, и она поддерживает те действия тонкой материи, которые необходимы для психического существования. Тесную связь Праны с жизненной активностью лучше всего иллюстрирует самая наглядная и фундаментальная функция живого организма — регулирование дыхания. Эта функция настолько важна, что обыкновенно Дыхание и Прана отождествляются; действительно, обычное значение слова Прана это «дыхание», а пять дифференцированных жизненных энергий, поддерживающих человеческий организм, называются пятью дыханиями. Эта роль Праны так важна, что даже пытливый анализ современной науки не смог проникнуть дальше нее и считается непроверяемым, что сохранение дыхания необходимо для сохранения жизни. В действительности это не так. Конечно, общеизвестно, что регулярное вдыхание кислорода и выдыхание отработанного воздуха необходимо для организма и внезапное прерывание процесса приведет к смерти от удушья, если продлится две минуты. Но дело тут просто в стойкой витальной привычке тела. Требуется только хорошо научиться регулировать дыхание, чтобы преодолеть привычку и подчинить воле дыхательный процесс. Любой, кто в течение длительного времени практиковал искусство управляемого дыхания или Пранаяму, способен на многие минуты — и даже не на минуты, а на целые часы —

задерживать дыхание без ущерба для организма или остановки телесной жизни, ибо внутреннее дыхание и продолжение жизненной деятельности внутри тела продолжают выполнять функции жизнеобеспечения. Можно остановить и внутреннее дыхание и полностью приостановить жизнедеятельность, не подвергая тело процессу умирания и распада. Тело, в котором приостановлены функции дыхания и жизнедеятельности, может сохраняться в целостности и невредимости целыми днями, месяцами и годами, пока Воля в своих психических оболочках не сочтет нужным восстановить прерванные связи с миром грубой материи и снова начать физическую жизнь с той самой точки, в которой она была остановлена. И это возможно благодаря тому, что Прана, витальная энергия, вместо того чтобы продолжать циркуляцию по системе в условиях, необходимых для органической физической активности, может сосредоточиться в органе ума и оттуда в простой недифференцированной форме поддерживать физическую оболочку, не допуская ее распада.

Но если дыхание не обязательно для поддержания жизни, то оно безусловно обязательно для поддержания деятельности. Первым условием Пранаямы является приостановка сознательной физической деятельности и совершенная неподвижность тела, что является первой задачей различных *асан* или жестко установленных положений тела, которые принимает йогин в качестве обязательной предпосылки для занятий своей наукой. На первых стадиях йоги подсознательная деятельность организма продолжается — из-за жизни клеток; на более поздних стадиях, когда приостанавливается внутреннее дыхание и витальная активность, прекращается даже она, и жизнь тела становится подобной жизни камня или другого инертного объекта. Тело не распадается и существует благодаря наличию Праны в ее первичном состоянии; единственная связь Воли с физической оболочкой — это воля к продолжению физической жизни. Это первый выдающийся факт йоги, который доказывает, что Прана есть основа всей физической деятельности; частичное или полное успокоение Праны ведет к частичному или полному прекращению физической деятельности; восстановление Праной своих функций неизбежно сопровождается восстановлением физической деятельности. Второй выдающийся факт — это особый эффект Пранаямы и Йоги на ментальную деятельность. Как уже говорилось, первое условие занятий йогой есть неподвижность тела, что подразумевает приостановку работы пяти *индрий*

или способности действовать, улавливать, передвигаться, издавать звуки, выделять и испытывать физический экстаз. Чрезвычайно важно, что привычка приостанавливать работу этих пяти *индрий* сопровождается поразительной активизацией пяти *индрий* знания, зрения, слуха, обоняния, осязания и вкуса, а также огромным повышением ментальной силы и энергии. На высоких стадиях развития это повышение силы доходит до ясновидения, слышания на далеком расстоянии, чтения мыслей, знания действий, отдаленных во времени и пространстве, сознательной телепатии и других психических явлений. Причину этого развития следует искать в навыке собирать Прану или витальную энергию в органе ума. В обычных условиях психическую жизнь заслоняет и мешает ей жизнь физическая, деятельность Праны в физическом теле. Как только эта активность хотя бы частично стихает, становится меньше грубых физических помех со стороны Анны и Праны и ум делается более светносным, сияя сквозь облака, которые ранее скрывали его; витальная энергия не просто поступает по большей части в распоряжение ума, как это бывает при сосредоточенности поэта или мыслителя, она настолько утончается воздействием Пранаямы, что ум получает возможность действовать с намного большей силой и быстротой, чем в обычных условиях. Ибо свободно и естественно ум оперирует только в тонкой материи, и чем тоньше материя, тем свободнее работает ум. На еще более интенсивной стадии йогических упражнений замирают все витальные функции, Прана целиком переводится с уровня телесных функций на уровень ума, который теперь может удалиться в тонкий мир и действовать с полной свободой и отрешенностью от физической материи. Здесь мы опять видим, что как дифференцированная и действующая на физическом уровне Прана есть основа всей физической деятельности, так и Прана в промежуточном виде, действующая на психофизическом уровне, есть основа всей ментальной деятельности, а чистая действующая на психическом уровне Прана — основа всей психической деятельности.

Третий выдающийся факт йоги заключается в том, что если в ранних процессах она стимулирует ментальную деятельность, то на последних стадиях она ее превосходит. Вначале ум, обращенный внутрь и активно не реагирующий на внешние воздействия, получает возможность совершенствовать свои пассивные реакции или силу восприятия, а также внутренние реакции или силы удержания и взаимодействия. Затем он полностью уходит в себя, удаляясь от внешних явлений

внутри, начинает осознавать внутренние процессы и наконец целиком сосредоточивается на самом себе. За этим следует полное затихание всех тонких или психических *индрий* — чувственных способностей, после чего наступает полное затихание самого ума. Приостанавливается восприятие психических воздействий и колебаний тонкой материи мысли; ум сосредоточивается на единственной мысли, и в конце концов преодолевается и эта мысль и Сверхразум обретает силу, свободу и активность. Именно на этой стадии Йога развивает силы такой безграничности, что они кажутся всемогуществом. Однако истинный йогин не задерживается на этой стадии, все еще находящейся в границах психического существования, но удаляет Волю за пределы Сверхразума, целиком в саму себя. С того момента, как Воля выходит из тонкой материи, прекращается всякая деятельность. Теперь перед Волей открыты три пути: либо реализовать себя в качестве вечного Сакши, или свидетеля, и рассматривать картину Вселенной как феномен внутри себя, который она *созерцает, но безучастно*; либо исчезнуть в Сунья Брахмане, в Высшем Ничто, великой Пустоте бессознательного просто-существования, которым окутан Парабрахман; либо возвратиться в «Я» и быть свободной даже от видения феноменов, существовать в собственной беспредельности чистого сознания и высшего блаженства. Если следить за Праной во всем этом процессе йогического освобождения, то мы увидим, что Прана кончается с прекращением деятельности. Ибо Прана есть сущность материальная, возникающая из тонкой материи в воздушном состоянии, и ее существование невозможно вне этого состояния. Все время идет это тесное отождествление Праны и деятельности. Поэтому можно с полным основанием сказать, что Матаришван есть то, что организует действия.

Матаришван есть философское выражение Ваю, воздушного принципа. Это слово означает то, что движется в матери или в матке, и оно подсказывает три главные характеристики воздушного элемента. Он эволюционирует непосредственно из эфира, общей матки, которая в силу этого является его собственной матерью, а в конечном счете — матерью всех элементов, сил, веществ, объектов; его преобладающее свойство — это движение, и это свойство функционирует, действует в матке, в эфире. Двигаясь в эфире, развиваясь, образуя комбинации, этот элемент создает субстанции, из которых состоят солнце, туманности и планеты; из него развивается огонь, вода и атмосфера, земля, камень и металл, растения, рыбы, птицы и звери. Двигаясь в эфире,

действуя и функционируя через свою энергию Прану, он определяет природу, движения, силы, деятельность всех этих бесконечных форм, созданных им. Из комбинаций и операций этого воздушного элемента возникло солнце, загорелся огонь, образовались облака, остыл расплавленный шар и приобрел плотность земли. Энергией воздушного элемента солнце дает свет и тепло, горит огонь, проливаются дождем облака, вращается земля. Не только все живое, но и все неживое обязано жизнью и многообразием деятельности Матарिशвану и его энергии Пране.

И обязано не только жизнью и деятельностью, но и самими материалами, из которых состоит. В этом недостаточность интерпретации Шанкары. Слово *anah* естественно и обычно означает «воды»; и есть закон интерпретации, которым нельзя пренебрегать: если естественное и распространенное значение слова дает удовлетворительное или просто возможное, а не никак неподходящее толкование, то ему следует отдать предпочтение перед значением искусственным и неупотребительным. В данном случае слово «воды» может иметь два значения, одно из которых дает нам возможный и не являющийся неподходящим смысл; второе же — смысл даже более удовлетворительный, нежели интерпретация Шанкары. Под «водами» могут подразумеваться различные текучие формы, которые возникли из жидкого элемента и, включенные в твердые тела, поддерживают органическую жизнь; ибо слово *anah* обычно употребляется для обозначения четвертого состояния материи. О Пране, жизненной энергии, можно сказать, что она распоряжается этими «водами», чтобы создавать, поддерживать и развивать все твердые тела и все формы органической жизни. Однако это было бы довольно узким толкованием, которое не гармонировало бы с масштабностью и глубоким смыслом стиха, в котором Высшая Сущность в ее аспектах представлена как постоянная основа космического существования, могучая сумма космического движения и энергии, как беспредельная масса космической энергии. Поэтому лучше брать *anah* в значении первоначального океана космической энергии, образа настолько распространенного, что он превратился в общее место индусской мысли. В нем, в Брахмане, Матарिशван, воздушный элемент, получил беспредельный запас каузальной материи и распорядился им так, чтобы давать субстанцию, развивать формы и координировать деятельность этой громадной и сложной вселенной.

ГЛАВА IX

Дух и Материя

НО Матарिशван не проводит эти бесчисленные космические операции, огромные и ничтожно малые, собственно ему присущей и ни откуда не черпаемой силой. Иначе мы могли бы по праву спросить: если есть некая материальная субстанция, которая поставляет все необходимое для эволюции этой Вселенной, и некая материальная энергия, существованием которой можно объяснить все процессы, участвующие в ее эволюции, то значит всю Вселенную можно понимать как развитие вечной Материи, обладающей двумя свойствами — субстанцией и энергией, и никакое иное состояние существования, помимо Материи, незачем принимать в расчет для эволюции Сознания. Однако в Упанишаде категорически отрицается материальное происхождение сущего, там говорится, что именно в Брахмане, в Высшей Сущности, Матарिशван распоряжается водами. Как указывает Шанкара, это значит, что, пока есть Высшее «Я», мыслима деятельность Матарिशвана. Как эфир, матрица, есть среда и условие существования Матарिशвана и его действий, так Брахман есть среда и условие существования эфира и его эволюции. Матарिशван рожден из эфира и действует в эфире, но сам по себе эфир есть только промежуточная стадия эволюции; в действительности же Матарिशван рожден из «Я» Брахмана и действует в «Я» Брахмана.

Материалистическая теория происхождения космоса обладает большим внешним правдоподобием и пользуется популярностью среди ученых, поскольку аналитической Науке досконально известны эволюционные процессы материи и неизвестны досконально эволюционные процессы души и духа; в силу этого неизбежно, что недостаточно известное или неизвестное вообще объясняется при помощи известного и понимаемого. Материалистической тенденции в огромной степени помогает универсальная взаимозависимость Духа, души и Материи. Всякая духовная или психическая деятельность включает в себя и материальную операцию, что Наука прекрасно сумела увидеть. Следовательно, для ученых естественно доказывать, что материальная операция является причиной духовной и психической деятельности,

даже не так: материальная операция и есть деятельность, а дух и душа не существуют, представляя собой в сущности материю. В равной степени верно и то, что любая материальная операция включает в себя некую духовную и психическую активность, но этого Наука еще не увидела. Поэтому когда идеалистические философии строят свои доказательства на противоположном, настаивая на том, что духовная активность является причиной материальной операции, более того, что духовная активность и есть материальная операция, а материя не существует, представляя собой в сущности дух, то Наука естественно отменяет такого рода аргументы как метафизические, мистические, иррациональные. Я стою на прочной основе хорошо проверенных фактов, думает ученый, а мой оппонент опирается только на идеи, истинность которых не может быть продемонстрирована при помощи четких доказательств или реального эксперимента.

Однако все индусские философские школы, не только Веданта, но и Санкхья и буддизм сходятся в отказе от материалистического толкования Вселенной и выставляют против хорошо проверенных фактов Науки собственные хорошо проверенные факты. Индусская мысль обладает своим анализом Вселенной, сделанным при помощи процессов и экспериментов, вера в которые у нее так же тверда и непоколебима, как уверенность ученого в его современных методах анализа и наблюдения. В известной степени индусская философия идет рука об руку с материалистической. Пракрити или Природа, изначальная энергия, проявляющая себя как субстанция, есть источник, материал и средство эволюции. Эта изначальная энергия не Прана, витальная энергия, потому что Прана не начальна, а результат позднейшей эволюции, возникающий из воздушного состояния материи, следующего по времени за эфирным; следовательно, должна была быть предшествующая энергия, благодаря которой эфир эволюционировал из каузальной материи. Этой первичной Материи философия Санкхьи дает название Пракрити, Веданта же и буддизм, приемля термин Пракрити, предпочитают звать ее Майей. Но одной Пракрити недостаточно для объяснения происхождения Вселенной; нужна еще какая-то сила для объяснения действия Пракрити в Прадхане или первоначальной субстанции. Эта сила — Пуруша или Дух. Санкхья гласит, что как раз наличие Пуруши и Пракрити вместе только и способно объяснить космическую эволюцию. С этим согласна и философия Веданты, в которой подчеркивается то, что лишь кратко принимается в Санкхье: сами

по себе Пуруша и Пракрити есть просто аспекты, две стороны единой Высшей сущности или «Я» сущего. Буддизм с еще большей последовательностью полностью отбрасывает реальность Пуруши и Пракрити и рассматривает Космическую эволюцию как космическую иллюзию.

Необходимость признания другой силы, помимо Пракрити, вызывается самой природой Пракрити и ее операций. Фундаментальной характеристикой Пракрити, как только она проявит себя, является вечное движение — движение без начала, без конца, без границы, без остановки или передышки. Ее космический непокой подобен постоянно волнующемуся океану — неустанный бег, пена и гул вечного возбуждения, бесконечная активность. И стремительность, изменчивость, невообразимая сложность совпадений и одновременности различных ритмов и форм движения — все это не поддается осознанию. Мы способны осознавать это частями, разделяя на кусочки ткань Природы и рассматривая как отдельное и самодостаточное то, что на самом деле представляет собой одновременное и соединенное множество движений. Первый результат этой бесконечной сложности движений есть бесконечная изменчивость. Куда бы мы ни обратили взгляд, повсюду что-то возникает и развивается, что-то приходит в упадок и распадается. Ничто в данную минуту не есть именно то, чем оно было минуту назад; каждый всплеск в море Времени означает одновременное смещение — сколь бы малым оно ни было — в море Пространства, изменение — сколь бы малым оно ни было — в состоянии огромнейших или на внешний взгляд прочнейших частей Природы, как и в малейших или мимолетнейших ее частях. Причинно-следственная связь, бесконечная, без начала или конца, не может остановиться в постоянстве непрерывного движения, в бесконечной прогрессии следствий, которые есть причины следствий других, причины, которые сами есть следствия других причин; это бесконечная цепь, движущаяся сквозь Пространство и Время, действующая в Субстанции, выкованная вечной и неопределимой Энергией. А это вечное движение и изменчивость неизбежно должно означать бесконечное многообразие. Каждый дюйм Пространства наполнет бесконечным разнообразием одушевленных и неодушевленных существований, неисчислимых по количеству, многочисленных по видам, с мириадами различных движений и действий. Бесконечное многообразие движений составляет мир, создавая нескончаемое разнообразие субстанций, форм, функций; бесконечное множество перемен есть условие его деятельности.

Стоит удалить из идеи Пракрити это вечное движение, вечную изменчивость, и мы приходим к чему-то неузнаваемому — к неактивной энергии, к нематериальной субстанции. Без движения перестают быть Время, Пространство и Причинность как вещи в себе. Мы оказываемся лицом к лицу с бесцветной пустотой, с ничем — или же, поскольку это невообразимо и невозможно, мы должны предположить нечто, что не может перестать быть, — абсолютную Бесконечность, неразделенную Пространством или Временем, абсолютную Неизменность, необусловленную причиной и следствием, абсолютный Покой, незатронутый иллюзорной подвижностью и изменчивостью Энергии, абсолютный Дух, в конечном итоге реальный за феноменом субстанции.

Если мы не приемлем эту трансцендентную реальность, мы должны предположить, что вечная Пракрити, характеризуемая вечным движением, изменчивостью, многообразием, есть альфа и омега существования. Однако размышления над Вселенной не позволяют нам успокоиться на этой гипотезе. В этом вечном движении есть нечто постоянно стабильное, в этой вечной изменчивости — итог и реальность, которые неизменны; в этом вечном многообразии — изначальное, устойчивое и конечное Единство. Само по себе вечное движение не привело бы ни к чему, кроме вечного хаоса и сумбура. Мы знаем, что Космос состоит из неисчислимого количества движений, одновременно занимающих одно и то же Пространство и одновременно существующих в одной и той же субстанции — однако результат есть не столкновение или сумбур, но гармония. Иными словами, условием этого нескончаемого движения является вечная стабильность. Мы повсюду видим разнообразие движений, которые ведут к гармоническому равновесию. Поразительный пример — один из мириадов других — этого закона, управляющего каждым объектом и каждым организмом, являют нам орбиты планет, обращающихся вокруг движущегося солнца, выстроенные в единую солнечную систему. Следовательно, есть не только действующая Пракрити, но что-то другое, что вечно стабильно.

Вечная изменчивость, таким же образом, способна привести только к вечному хаосу и беспорядку, и ни к чему другому. Что же это такое, что подчиняет неизменному закону последовательности и упорядоченного развития эту массу бесконечно передвигающихся, неумных и непостоянных частей, что сочетает в единую гармонию эти беспорядочные столкновения меняющихся и меняющих друг друга феноменов? В своих деталях вселенная непрестанно изменяется, в массе

она более устойчива и постоянна, а в сумме она неизменна. Класс менее изменчив и непостоянен, чем отдельный человек, община — чем класс, раса — чем община, человечество — чем раса, и это относится ко всем существованиям. Части меняются, целое сохраняется. Общеизвестно, что, хотя материя проходит через бесконечные изменения формы, итогом остается неизменность; идет развитие без увеличения, распад без уменьшения. Но неизменна не только сумма сущего, неизменен и закон развития; феномены меняются, но управляющий ими закон остается без изменений и по этой причине неизменна природа вещей. При всем разнообразии форм вещь сама по себе сохраняет свои характеристики и остается неизменной. Электричество работает во многих обликах и совершает много действий, но оно всегда электричество, сохраняющее присущие ему характеристики, какую бы оно ни выполняло работу, какое бы тело оно ни носило, и всегда работает и меняется по твердым законам своего бытия, которые не могут измениться. И электричество есть только одна из форм и функций огненного элемента, который принимает много форм, однако во всех формах сохраняет присущие ему характеристики и собственный закон работы. Следовательно, мы убеждаемся — части непостоянны, целое постоянно; формы вещей изменяются, реальность неизменна. Условием этой нескончаемой изменчивости и непостоянства является вечная неизменность и постоянство. Поэтому существует не только эта изменчивая Prakriti, но и нечто еще, что вечно неизменно.

Так же обманчиво и кажущееся многообразие Вселенной. Предпосылкой этого бесконечного многообразия является устойчивое Единство, которое предваряет собой многообразие и к которому оно стремится. Существует много субстанций, но все они эволюционировали из единой субстанции; одно семя дает множество форм. Существует много законов, управляющих действиями этой субстанции в ее эволюции, но все они складываются в единый закон, которому подчинены все существования. С развитием субстанций и форм как будто появляется множество вещей различной природы, но все это уходит корнями в единую вещь одной природы. Существует много форм электричества, но все они составляют одну субстанцию — электричество; существует много форм огненного элемента, и электричество есть одна из них, но все они составляют один огненный элемент; существует много элементов, помимо огненного, но все они составляют единую каузальную и универсальную субстанцию, и это — основополагающий факт

вселенной: все сложное и разнообразное укладывается в предшествовавшую им простоту, а все простое — в изначальное Единство. Поэтому существует не только эта вечно разнообразящая себя Пракрити, но и нечто еще, вечно Единое. Значит, в этой подвижной, изменчивой, множественной Пракрити есть устойчивый элемент, который стабилен, неизменен и один. Мы снова приходим к этому Единому, бесконечно Неизменному, Неподвижному, Итогу и Реальности сущего, который есть Парабрахман.

Однако материалистическая Наука с аналитическим методом настаивает на том, что вечное единство, неизменность и стабильность, которые поддерживают и делают возможными вечное многообразие, изменчивость и подвижность, сами по себе являются характеристиками Вечной Материи. Они представляют собой две противоположные линии силы, чье действие и противодействие сохраняют равновесие космического существования, но вечная реальность, в которой они действуют, не духовна, а материальна. Ибо материальной энергии, действующей в материальной субстанции, вполне достаточно для объяснения всех эволюционных процессов Природы, и они, сами по себе, и составляют Вечную Материю. Индусская же мысль никогда не могла принять этот вывод, поскольку ее собственный анализ космического существования убедил ее в том, что субстанция и энергия являются не вещами в себе, а просто феноменами. Субстанция увеличивается с плотностью, пока это не достигает своего наивысшего выражения в твердом физическом веществе; однако, по мере того как она анализируется и возвращается все ближе и ближе к своему началу, плотность становится все меньше, возрастает разреженность, снижается субстанциальность, пока на далекой грани каузальной материи она не исчезает, превращаясь во что-то, что уже не является материей. Более того, при изучении оказывается, что субстанция на самом деле это иное название энергии; состояния плотности и разреженности, которые составляют материальную субстанцию, согласуются с состояниями двигательной интенсивности и расплывчатости, которые составляют материальную энергию. Поэтому, по мере того как материя возвращается все ближе и ближе к своему источнику, энергия, так же как субстанция, становится все менее интенсивной, ее расплывчатость нарастает, пока не замирает, а точнее, не растворяется в чем-то, что не есть энергия. Невозможно не прийти к заключению, что субстанция и энергия есть просто единое явление с двойным аспектом и что в самом источнике

всех вещей такого феномена, которому мы можем дать имя Материя, не существует. Остается вопрос — в чем же исчезают материя и энергия? из чего они родились? Мы снова сталкиваемся с необходимостью выбора между невообразимой невозможностью пустоты и отсутствия чего бы то ни было — на что нам не дает оснований ни рассудок, ни опыт — и Единой, Неизменной, Неподвижной, Бесконечной и Вечной Реальностью, которая есть Парабрахман. Эта Высочайшая Сущность не есть Материя — в этом мы убедились. Но можно доказывать, что ее нельзя с уверенностью называть и Духом, ибо сущность эта абсолютна до такой степени, что поддается только негативному определению. Веданта принимает такую предосторожность и утверждает только, что Парабрахман не есть негативная сущность, но представляет собой вечную и позитивную реальность, которая определяется негативно только по той причине, что не может быть выражена конечным интеллектом, и заключающая в себе единство Духа и Материи, которое не является ни материальным, ни духовным.

Для материального анализа остается открытым один аргумент. Пусть Парабрахман есть реальность сущего, но само феноменальное существование чисто материально и нет никакой нужды призывать на помощь нечто другое и отличное. Ибо материальной энергии в материальном веществе достаточно для объяснения всех явлений. Однако индусская мысль стоит на том, что этого недостаточно для объяснения высшего феномена — Сознания. В начале материальной эволюции Материя сама по себе не одушевлена, а сознание, по всей видимости, не существует. Как же и откуда оно появляется? Через взаимодействие трех *гун*, присущих Пракрити: принятия, отталкивания, удержания. Но взаимодействием трех *гун* не создается Сознание, они только высвободили его из плотной затемненности грубой материи. Ибо если бы Сознание не было включено в Материю, оно бы никогда и не развилось из нее. Чтобы сознание развилось из материи как совершенно новое рождение, оно должно быть либо новой формой некоей уже существующей материальной субстанции — скажем, своего рода газом или электричеством, либо новой субстанцией, образованной соединением двух или более субстанций, как вода, которая образуется из водорода и кислорода. Ничего похожего на такой газ или электричество открыто не было, никакой такой новой субстанции не существует. Действительно, эволюция могучего, мыслящего, целеустремленного, всепобеждающего, неукротимого Сознания, способного на нечто подобное

всемогуществу и всеведению, из простых материальных газов и химических веществ — парадокс настолько дерзкий, настолько непостижимый и невероятный, что человечество по справедливости не может принять его, даже когда на поддержку этой абсурдности был призван престиж Науки с ее победоносным анализом и почти несокрушимым авторитетом ее талантливейших представителей. Христианская теология была достаточно непоследовательна, когда низвела человека до уровня праха — он червь и комок глины — и в то же время провозгласила, что он может достичь божественности легким способом: верой в иррациональную догму; но материалистический парадокс, который не помещает в плоть скрытого ангела, еще более удивителен, более безоснователен и неумолимо иррационален. Человек, говорит материалистическая Наука, есть ничтожно малая пылинка вселенной; крошечная однодневка, он проживает свой жизненный срок и распадается на те газы, из которых и состоит. Свой ум, тело и моральную природу он получил от брата-шимпанзе и от отца-гориллы. Его организм — всего лишь масса простейших, которые поодиночке стоят на низшей ступени животной жизни; однако при объединении в «республику», где клетки головного мозга играют роль деспотического сената или совета, эти недоразвитые формы жизни сумели покорить себе мир. Чего только не сумела добиться эта республика простейших, этот Рим протоплазмы! Сумела проанализировать элементы, взвесить солнца и измерить орбиты звезд, написать пьесы Шекспира, создать эпосы Вальмики, Гомера и Вясы, философии Канта и Шанкары, подчинить себе силы Природы и заставить их действовать по своей воле, понять существование и освоить концепцию бесконечности. В этой теории есть что-то завораживающе романтическое и интересное, не приходится удивляться, что ее жизнерадостная дерзость на некоторое время захватила человеческий интеллект. Но как долго может торжествовать неразумие? Даже если смотреть на человека как на существо ограниченное и принимать сделанное родом человеческим за предел того, что может сделать индивид, все равно диспропорция между достигнутыми результатами и средствами, предлагаемыми этой теорией, чересчур велика, чтобы ею можно было пренебречь. Произошло неизбежное: религии, некогда попранные и почти задавленные Наукой — даже верования, философски несостоятельные и грубые, — снова поднимают голову и обнаруживают неожиданную жизнеспособность. Наука на некоторое время одолела религию, вскрывая те иррациональности

и предрассудки, которыми обросла и как коркой покрылась духовная истина. Но когда Наука попыталась заменить их иррациональностью, куда более ошеломляющей, чем та, в которой была повинна любая религия, да еще сама начала обрастать коркой догм и предрассудков, то она подвергла себя неизбежной реакции. Какое-то время человечество веровало в невероятное по настоянию теологов, изгнавших разум; этот эксперимент едва ли удастся надолго повторить под воздействием авторитета ученых, провозглашающих разум своим судьей.

Если, при всей парадоксальности этого утверждения, согласиться с тем, что сознание есть результат впечатлений и колебаний в мозге или что сознание есть просто материальная энергия, проявляющаяся при определенной интенсивности эфирных колебаний — как свет или звук, — на это придется ответить, что сознание действует с наибольшей силой, когда мозг в покое и не получает внешних впечатлений, что оно выживает при клеточном распаде и что, когда энергия замирает и эфир растворяется в свое первоначальное состояние, сознание сохраняется. Для индусского ума эти соображения представляют собой непреодолимое препятствие к принятию теории материального происхождения сознания. Долгое знакомство с йогой и с результатами йоги научило его, что сознательная Воля в теле способна не только опровергнуть законы грубой физической материи и заметно приблизиться — в своей сфере — к всемогуществу и всеведению, но что эта сознательная Воля может привести республику простейших к абсолютному покою и отделить себя от этой республики, о которой ошибочно думают, будто это она породила Волю и содержит ее в себе, что Воля по обычному закону Природы продолжает жить и после распада тела. Два этих факта фатальны для материалистической теории, так что, пока практика йоги живет в Индии, индусский ум никогда не согласится с материализмом. В Индии знают, что хотя сознание несомненно развилось из грубой материи, это могло произойти только потому, что сознание было включено в грубую материю в процессе предшествующей эволюции, направленной вниз; сознание не возникает, оно просто высвобождается из своей тюрьмы. И нельзя рассматривать сознание как функцию тонкой материи, ибо точно так же, как сознание способно существовать вне грубого тела и пережить его распад, сознание способно существовать вне тонкого тела и переживать его распад. До развития тонкой материи сознание уже существует в материи каузальной, и после распада тонкой материи оно продолжает жить в материи

каузальной. Поскольку материя в каузальном состоянии не функционирует и не эволюционирует, то сознание не представляет собой ни функцию, ни эволюцию каузальной материи, но нечто другое и отличное от нее. Таким образом ясно, что с первого появления материи сознание действует одновременно с ней, но не ей обязано своим происхождением.

ГЛАВА X

ИЗНАЧАЛЬНОЕ сознание, отличное от материи, обозначается термином Дух. Дух никогда не следует смешивать с его видимыми проявлениями, которые представляют собой всего лишь взаимные действия и противодействия Материи и Духа. Характеристики подлинного Духа можно определить, отделив существенное, характерное и постоянное на всех стадиях сознания от того, что есть просто условие, форма или функция сознания, на которое оказывает влияние среда, в которой оно действует. Есть три характеристики, которые в первоначальном виде возникают уже в момент появления самого сознания и кажутся все более и более выраженными по мере развития освобожденного Духа в сторону его наивысшего самовыражения. Первая из трех характеристик — импульс существования, воля к сохранению себя, желание выжить и быть, не просто на время, но навсегда. Вначале этот импульс обнаруживает себя физически в виде инстинкта самосохранения и инстинкта самовоспроизведения, он развивается на психическом уровне в виде стремления сохраниться после смерти и любым способом обрести «бессмертие», оставшись жить, скажем, в книге, в песне, в картине, в статуе, в открытии, в бессмертном деянии или в памяти о высоких заслугах не менее чем в виде психической личности, сохранившейся после смерти тела, достигая духовной кульминации в Воле преодолеть и смерть, и жизнь через вечное и трансцендентное существование. Вторая характеристика сознания — это способность к познанию или осознанию, Воля знать. Она сначала обнаруживает себя физически в ощущении внешних объектов и реакции на них, затем развивается психически в личности, где память служит основой развития, а понимание, разум, интуиция становятся надстройкой; духовная же кульминация происходит в самопознании и в осознании своей вечной и неограниченной реальности. Третья характеристика сознания — это чувство радости бытия, прежде всего собственного бытия, симпатия ко всему сущему, Воля наслаждаться. Это — самая могущественная и фундаментальная из эмоций; она настолько сильна, что превозмогает все страдания и трудности борьбы, которые приносит личности скованное существование Духа в Материи. Проявляясь вначале на физическом уровне в виде просто

чувственного наслаждения и цепляния за жизнь, она перерастает на психическом уровне в чувства любви и радости, достигая духовной кульминации в упоении психической личности при ее соприкосновении или вхождении во внеличное существование нашего подлинного и беспредельного «Я». Эти три характеристики и составляют концепцию Духа, который приводит в действие эволюцию, внося в среду Материи свою волю быть, силу сознания и радость жизни. Именно это имеют в виду философы Санкхьи, когда говорят, что Пуруша приводит в действие Пракрити самым фактом своего присутствия, или своего родства, не вовлекаясь в действие сам. Дух остается тем, чем по сути является — чистым существованием, сознанием и блаженством, это Пракрити, вибрируя от касания этого сознательного восторга бытия, начинает действовать, двигаться, меняться и эволюционировать. Ограничения сознания, феномены сознания это всего лишь феноменальные результаты вибраций Пракрити в Сознании, но не изменения самого Духа. Пуруша вечно неизменен, неподвижен, он есть единственно реальное условие вселенской эволюции; Пракрити в действии есть ее вечное движение, изменчивость, множественность.

Санкхья не идет далее этого вывода, полагая его достаточным для своих целей, в этой философии Пуруша и Пракрити рассматриваются как две высочайшие вечные сущности в Высшей Реальности, а их родство — как удовлетворительное объяснение Вселенной. Ведическую философию, которая заглядывала глубже, как философские рассуждения, так и высший йогический опыт подвели к концепции единой Высшей Сущности, превосходящей различие между Духом и Материей, Пурушей и Пракрити, которые есть всего только ее ноуменальные самовыражения. И Веданта не могла удовлетвориться простым родством как достаточным объяснением того, каким образом неизменность, стабильность и единство постоянно взаимопроникают, окружают и направляют бесконечное движение, изменчивость и многообразие Материи, не говоря уже о том, каким образом Пуруша отождествляется с чисто феноменальными изменениями сознания. Но если Дух наполняет, обуславливает и направляет Материю, как энергия наполняет, обуславливает и направляет вещество, то для него должно бы быть возможно налагать свою природу на движения Природы в каждой точке эволюции без собственного движения и действия. И если Дух и Материя не есть совершенно различные и отдельные сущности, но разные выражения единого, высшего Существа, Материя — ноумен видимого

«Я», феноменально развивающегося как вещество и энергия, Дух — чувство Его подлинного «я», поддерживающего, а следовательно, наполняющего и направляющего феномены, — в этом случае не только возможно, но и неизбежно настолько постоянное и непосредственное осознание Духом вечной деятельности Материи, что он приписывает эту деятельность себе. В этом истолковании Вселенной ведантистский анализ достигает высшей точки.

Время, Пространство, Обусловленность, по сути представляя собой Бесконечность и Неизменность, — есть Пракрити, Источник Материи, действующей в Духе; весь философский анализ существования неизбежно должен найти завершение в этом ноумене, ибо вне этого невозможно понять вселенную, как она есть, это составляет саму предпосылку мысли и знания, это есть конечный факт космического существования. Триединный ноумен Времени, Пространства, Обусловленности, одним словом — Пракрити, сразу порождает ноумен движения, характеризуемый переменой и относительностью частей, таким образом, мы сразу получаем движение, изменчивость и многообразие, действующие в Бесконечном и Неизменном. Триединный ноумен движения, изменчивости и многообразия, одним словом — Энергия, порождает ноумен вещества, движущегося, изменяющегося, относительно перемещающегося в Бесконечности и Неизменности Духа. Ноумен вещества-энергии составляет Прадхану, изначальную материю — и ничего более для эволюции космоса не требуется. Пракрити с ее эволюцией вещей, возникающих из Прадханы, есть материальная причина Вселенной; наличие Духа, содержащего, поддерживающего и наполняющего Пракрити и ее эволюцию, есть действенная причина Вселенной.

Ноумен естественно ведет к феномену. Поскольку Сознание и Существование в Вечном «Я» есть одно, каждый ноумен Сознания должен получить существование, воспринимаемое Сознанием. Понятие Времени, Пространства, Обусловленности творит видимость Времени, Пространства и Обусловленности при помощи той фундаментальной способности Сознания, которая обнаруживает себя на физическом уровне в виде формации, на психическом — в виде воображения и на духовном — в виде Авидьи, способности представлять себе то, что есть не-«Я». Понятие движения создает видимость энергии в действии. Понятие интенсивности движения в качестве вещества создает видимость Материи, испытывающей на себе воздействия. Вся Материя феноменальна, вся эволюция есть результат Авидьи. Дух не феноменален,

но в результате своей постоянной вездесущности в Материи он относит к себе феноменальное существование, таким образом создавая феномен души или духа, действующих в материи. Так возникает Космос.

Из дальнейшего явствует, что при объяснении Вселенной Дух рассматривается как нечто более близкое к Высшей Реальности сущего, чем Материя; он не есть абсолютно подлинное «Я» сущего, но он есть ноумен или чувство подлинного «Я», сохраняющееся при всех затемнениях Авидьи. Такой подход тройне обусловлен истинами природной, психической и духовной эволюции. Рассматривая соотношение Духа и первичной Материи, мы убеждаемся, что по мере своего уплотнения Материя все более скрывает Дух, пока он не оказывается полностью скрытым в грубой неодушевленной Материи; однако по мере уменьшения затемненности Материей Дух все больше высвобождается, пока в источнике сущего Материя не начинает казаться всего только видимостью в реальности Духа. Поэтому через Дух, а не через Материю мы скорее можем приблизиться к Высшей Реальности. Поэтому же, изучая нашу психическую эволюцию и следуя за нарастающим высвобождением Сознания вплоть до превращения его в Волю в каузальной материи, мы обнаруживаем, что на этой последней стадии оно характеризуется Волей быть, Волей знать, Волей наслаждаться; продвигаясь же дальше Воли и Материи к нашему чистому необусловленному «Я», мы и там встречаемся с Сознанием в виде чистого существования, знания и блаженства. Но как нам известно, наше чистое необусловленное «Я» есть Реальность сущего, незатронутая Пракрити или ее феноменами. Вот что дает нам право заключить, что, насколько ясно Высшая Реальность может быть воспринята нами в ее чистоте, она предстает в виде существования, осознания и блаженства — в терминах Духа, а не Материи. Наконец, анализируя три стадии эволюции Пуруши, мы обнаруживаем, что она состоит из отражения Пракрити как бы Духом. Дух сопровождает Пракрити на трех стадиях ее материальной эволюции, наполняя и поддерживая ее, и отражает в себе ее изменения, как изменения небосвода могут отражаться в чистом и неподвижном пруду — хотя изменения неба не есть изменения воды. Пуруша неизменен, недвижим, Един, как неизменна, недвижна и Едина Высшая Реальность. Следовательно, Пуруша или Дух есть ноумен подлинного «Я», а Пракрити — ноумен не-«Я» или «Я» кажущегося. И в этом подлинном «Я» или Парабрахмане происходит эволюция кажущегося «Я». В Нем Матарिशван распоряжается водами.

ГЛАВА XI

РАССКАЗ о Природе вещей с точки зрения ведической философии при всей его детальности и трудности для понимания был необходим, чтобы в тонкостях и полностью уяснить себе смысл стихотворных строк, которые мы могли лишь предварительно упомянуть во второй главе. В стихах описан Парабрахман в Его истине по отношению к Космосу, а не в абсолютной реальности, которая и есть Его истина сама по себе, — но в то же время в стихах указывается, что в Космосе проявляется абсолютное и подлинное «Я» существа, а не что-то Иное, ибо Иного нет. Это *anejad ekam*, Единый, кто не движется. Корень *ejr*, как указывает Шанкара, означает «дрожать, вибрировать», и речь явно идет о тех вибрациях Пракрити на спокойной поверхности «Я», которые есть начало и причина материи и ее эволюции. Однако само «Я» не вибрирует и вибрациями Пракрити не затрагивается, даже когда поддерживает Космос и кажется движущимся в нем. «Я» всегда остается Единым и не распадается на множество, даже когда из-за имманентности своего присутствия во многих формах кажется множественным. Начальные слова первого стиха отождествляют Единую Неизменную Недвижную Бесконечность, именуемую «Я» или Дух в Космосе, с Высшей Сущностью, с Парабрахманом.

Эта Высшая Сущность, которая в качестве «Я» или Духа недвижна и Едина, стремительней мысли, хоть и не движется. Стремительность подразумевает движение; но движение Духа в Космосе есть движение иллюзорное, наподобие того, как мы видим пейзаж, стремительно проносящийся мимо спокойного наблюдателя в вагоне поезда. Индивидуальное «я» в Человеке — это наблюдатель в поезде, поезд — это Пракрити, а пейзаж — Универсальное «Я» в Космосе. Наблюдатель неподвижен, неподвижен и пейзаж — движется поезд, который везет пассажира. Во второй части стиха Парабрахман отождествляется с Высшей Волей в Космосе, которая создает и объемлет Вселенную, не пошевелив ни рукой, ни ногой. Эта Высшая Воля есть просто «Я» или Дух, видящий себя как имманентную Причину и Распорядителя космической эволюции в материи. Воля не движется, но приводит в действие и создает условия для бесконечно сложных космических движений; Воля не действует, но она является причиной действий

и определяет их; Воля не делится и не умножается, но она играет со множеством космических форм и энергий, запечатлеваясь или отражаясь в каждой. Будучи по сути «Я», Воля, как и «Я», Едина и Неподвижна, но увиденная в движущемся Космосе, который она объемлет, наполняет и направляет, Она в своей неподвижности стремительнее мысли.

Боги не могли догнать Его, идущего впереди. Боги, по терминологии Упанишад, являются Потенциями Вселенной, которые управляют Умом и Чувствами в микрокосме Человека, а также Элементами и их проявлениями в макрокосме Вселенной. Брахман, Единый, предшествует всему множеству этих потенций; Он существовал до их появления на свет, а потому вне их действия. Так мгновенны и ошеломительны действия всемогущей и всеведущей Воли, что Ум, Зрение, Слух, все чувства вместе взятые не могут уловить их источник; в силу своей ограниченности и конечности, не могут они уловить то, что за пределами границ. Конечному разуму, рассуждающему в рамках предписанных границ, кажется, будто нет Воли в действии — все, что происходит и становится, есть неизбежное действие материальных причин и следствий или Элементов, вступающих в сочетания и воздействующих друг на друга. Однако это Воля является причиной Причинности и распорядительницей Следствий, Воля с самого начала предваряла и направляла действия Элементов и предусматривала их сочетания. Это Воля с незапамятных времен в совершенстве распорядилась всем сущим. Но ум и чувства не могут приблизиться и понять природу Воли или постичь способ, которым она действует, потому что ум и чувства способны понимать лишь то, что делается через их посредство или в рамках среды элементов, которой они ограничены и в которой замкнуты. Они способны анализировать физические силы Природы и формулировать законы их работы; они также способны подвергать анализу мысль и чувство, классифицировать ментальные функции и законы логики. Но Брахмана, Волю, они не в силах постичь и проанализировать, ибо Он не через них действует и не в феноменальном мире действует Он. Он заранее, в незапамятные времена, устроил движения Пракрити, Он начертал законы этих движений еще до первого их возникновения, и сейчас Он скрыто обитает в них, не действуя, но своим присутствием обуславливая соблюдение Закона и выполнение своих правил. Воля творит следствия вне Времени, Пространства и Обусловленности способом, который Ум не может понять, через

иччху (*icchā*), или Желание, иными словами, через себя саму. Воля Волей же вызывает к жизни феномены в себе самой, *ātmanyātmanā*. Но когда Пракрити переводит Волю в феномены, в условия Времени, Пространства, Обусловленности, она действует в рамках ограничений и при помощи ограниченных инструментов. Предопределение было мгновенным, свободным и совершенным, исполнение же кажется медленным, несовершенным, плодом непрерывных усилий и стараний, сетью неудач, неполных осуществлений и преходящих успехов, путаницей сил, воздействующих одна на другую и противодействующих друг другу, помогающих, мешающих и отталкивающих, всегда частичным и механическим или только наполовину разумным действием. Каким-то образом достигается результат, совершается прогресс, но нет ни в чем окончательности или полноты, нет нигде покоя завершенности. Эта неполнота есть иллюзия, творимая природой конечного сознания. Ум и Чувства, посредством которых мы осознаем движения Вселенной, сами по себе ограничены и несовершенны: функционируя в условиях ограничений и с усилием, они не в состоянии представить себе осуществляемую работу целиком, ибо воспринимают ее частями, ограниченным, искаженным и фрагментарным видением. Видеть жизнь постоянно и видеть ее в целостности дано лишь Совершенному и Беспредельному Сознанию, находящемуся вне Времени, Пространства и Обусловленности. Такому божественному Видению развитие предначертанного может представиться в совершенной, непосредственной и свободной завершенности. Бог изрек: «Да будет Свет!», и сразу возник Свет, а когда Свет появился, Бог увидел, что это хорошо. Но несовершенному конечному сознанию Свет кажется изначально результатом медленной материальной эволюции, осуществленной благодаря удачному столкновению сил; действие Света кажется расточительно щедрым, поскольку лишь незначительная его часть расходуется на нужды жизни; его восприятие должно осуществляться с помощью мигающего и ограниченного зрения, которому мешают препятствия, которое перемежается тьмой. Ограниченность, несовершенство, прогресс и регресс неотделимы от действия феноменального, от феноменального разума, от феноменального удовольствия и удовлетворения. Для Брахмана, Воли, измеряющей все Время единым мигом, единым шагом покрывающей все Пространство, единым взглядом объемлющей всю причинно-следственную цепь, нет ограниченности, несовершенства, прогресса или регресса. Брахман взирает на свою

работу как на целое и видит, что она хороша. Но Боги не могут достичь Его полноты, хоть и стараются, ибо Он всегда опережает следующих позади, уходя далеко вперед.

Брахман в неподвижности обгоняет и оставляет позади бегущих. Пока Ум и Чувства устремляются к цели сквозь Время, заглядывая вперед и оглядываясь назад, видя, из своего мига в настоящем, кусочки прошлого и туманные очертания будущего, Воля, появившаяся еще до начала прошлого, пронесется мимо них в грядущее, до самого конца сущего, все видя со своей позиции. Она за этот миг уловила, решила и завершила в себе все, чему быть, предоставляя уму и чувствам спешить вслед, вырабатывая предусмотренные идеи и формы, запечатлевшиеся в структуре будущего, которое для Нее уже существует. Она делает все это, не двигаясь с места, потому что для Воли Прошлое, Настоящее и Будущее есть только миг и Она живет одновременно во всех временах — не они заключают в себе Брахмана, но сами заключены в Него. Ум и Чувства спешат сквозь Пространство, измеряя расстояние от звезды до звезды, но Воля минует их, пересекает Пространство из конца в конец, знает его как Целое и в себе творит все его формы, настоящие, прошлые и будущие; а Уму и Чувствам остается медленно и трудно собирать по кусочкам единое всеобъемлющее знание, которое Она обрела вне всякого процесса, и собирать по закону Времени опыт мгновенно завершенной Вселенной, которую Она сделала совершенной безо всякого труда. И это тоже Воля сделала не двигаясь, ибо для Брахмана не существует «здесь» и «там», все есть здесь, поскольку не Он в Пространстве, а Пространство в Нем. Пока Ум и Чувства несутся по извилистой и запутанной линии причинно-следственной связи, Воля от самого начала причинной цепи минует их и в мгновение ока формирует и обозревает ее до самого конца; Она оставляет их пересчитывать звенья цепи с несовершенной помощью разума, соединяя былое с тем, что будет, и в медленном и бесконечном процессе работы, порождающей новую работу, и жизни, порождающей новую жизнь, прослеживать полную и единую Эволюцию, которая уже предначертана, а потому является свершившимся фактом. Он же и это делает не двигаясь, ибо для Брахмана не существует чередования причин и следствий, потому что причины и следствия существуют в Воле одновременно; причина не предшествует ей, а следствие из нее не вытекает, они сливаются в едином и простом существовании в Брахмане, как Воле.

В Нем Матарिशван распоряжается водами. Мы встречаем здесь Брахмана в третьем соотношении с Космосом. Брахман есть постоянное и неизменное Единство, имманентное в Космосе как его настоящее «я» существования, осознания и блаженства и как опора всех феноменальных объектов и сил, как их вездесущая основа реальности. Во-вторых, Брахман, это недвижимое Единство, есть также, в качестве Воли, то, что стоит неподвижно, но стремительней мысли и потенций ума; ибо Воля — Установительница, Распорядительница и Причина — пересекает все Время, Пространство и Причинность без движения, простым фактом своего существования. Наконец, Брахман, это «Я» и вездесущий Владыка всего, есть также то, что содержит в себе всю эволюцию, предопределяя каждый объект и каждую силу, развиваемые Праной из первоначального вещества. Брахман есть Вайшванара, Бодрствующее «Я», в котором содержится и благодаря которому существует вся эта эволюция физического мира; Брахман есть Тайджаса, Сновидящее «Я», в котором содержится и которым существует вся психическая эволюция, из которой физическое черпает себе материал; Брахман есть Праджня, Спящее «Я», в котором вся эволюция, психическая и физическая, вечно самосушна и предопределенна; Брахман есть Турия Атман, в котором и благодаря которому существуют Праджня-Тайджаса-Вайшванара. Он наполняет Космос и содержит в себе Космос, как эфир объемлет землю и содержит в себе землю, — и не только Космос в целом, но и каждый отдельный объект и каждую отдельную силу в Космосе. Это дерево наполнено и окружено Божественным Присутствием — и надо ясно понять это: не частицей Его, а Брахманом, единым и нераздельным. Бог присутствует в малом цветке столь же полно, как и во всей безмерной Вселенной. Так же и Дух в человеке есть не частица Божества, но Он сам, Вечный, в своем неизменном величии. «Я» во мне — не просто брат «Я» в тебе или одного рода с ним, это целиком и полностью ты; ибо нет тебя и меня, есть лишь Единый Неизменный со многими именами и во многих формах, Одна Реальность во множестве преходящих и бранных обличий.

ГЛАВА XII

Он движется, Он не движется; Он далеко, но Он же и близко; Он внутри всего этого, но Он же и вне всего.

ЭТОТ второй стих только подчеркивает то, что подразумевалось в первом или, можно сказать, представляет ту же истину под несколько иным углом зрения. Брахман движется или вибрирует и Брахман не движется или не вибрирует. Он не движется как Неизменяемый и Неподвижный, но движется в качестве изменчивой и многообразной Пракрити. Когда говорится, что Брахман Един и Недвижим, то речь не о том, что подвижный и многообразный элемент во Вселенной есть нечто иное, нежели Брахман: те Боги, которые не могут достичь Брахмана, предшествующего им и обгоняющего их, представляют собой Его же облики; Матарिशван и Воды, заключенные в Нем, — это тоже Его субстанция. Пуруша один, без Пракрити, — не Брахман, Пракрити — тоже Брахман, ибо Он не только действенная причина Его Космоса, но также и Его материальная Причина. Справедливо, что движение и многообразие Пракрити феноменальны и поверхностны, а постоянство и неизменность Пуруши — фундаментальны и реальны; однако у феноменального есть своя истина и существование, и полностью нереальным оно не является. Прибегая к аналогии из жизни — Шекспир сам по себе един и неизменяем, в своих творениях он изменчив и многообразен, персонажи его пьес, их слова и действия — это не Шекспир в своей высшей истине, но в то же время они не есть нечто иное, нежели Шекспир, поскольку они живут в нем, живут благодаря ему и созданы из его субстанции. Легче всего объявить их нереальными, но они обладают некоей собственной реальностью, они являются подлинными психическими образами и живут как феномены в сознании Шекспира, хотя отдельными и независимыми сущностями и не являются. Так и многообразный Космос обладает подлинным феноменальным существованием и реальностью в Брахмане, хотя и не существует отдельно в качестве независимых сущностей. Дерево и река не реальны в качестве дерева и реки, но реальны как образы, как отражения Брахмана. В Себе Брахман покоен, тих и недвижим, в них Он движется и их насыщает энергией.

Он далеко и в то же самое время Он близко. Физически близко и далеко; Солнце и отдаленные созвездия, и Орион, Альдебаран и Лира, и самая далекая звездочка, мерцающая на самом краешке хитросплетения солнц и систем, — все это есть Брахман; равно как и эта Земля, место нашего обитания, и эта страна, наша мать и кормилица, и эта деревня или город, где мы живем и работаем, и этот дом, который служит нам укрытием, и эти деревья и пруды, знакомые нам с детства, и лица, столь нам знакомые, и голоса, слышимые каждый день, все то, в чем мы привычно живем и движемся, — все это есть Брахман. Эмоционально близкий и далекий, ибо наша любовь и ненависть и то, что мы любим и ненавидим, все забытое и все запомнившееся, то, чем мы дорожим до последнего дня, и то, что с омерзением отвергаем, друг и враг, обидчик и обиженный, наша работа и повседневное переплетение наших страхов, надежд и стремлений — это есть Брахман; и отдаленное от нас настолько, что не может вызывать никаких эмоций, ни малейшего возбуждения в уме, то ли из-за отдаленности в протяжении Времени, то ли из-за скрытости в протяжении Пространства, или потерянное из-за слепоты безразличия — это тоже есть Брахман. Интеллектуально близкий и далекий, ибо неизвестное и мало известное, слишком огромное или слишком малое для наших восприятий, то, что не в силах приблизить к нам даже самые мощные из наших инструментов, что не в силах проанализировать самый острый разум, что не укладывается в рамки самого широкого нашего понимания, — это есть Брахман; и все, что мы повседневно воспринимаем и замечаем, мириады форм, анализируемых Наукой, радость зрения, и слуха, и вкуса, и обоняния, и осязания — это есть Брахман; и субъективный мир в нас, который нам ближе всего остального, — мысль, воспоминание, ощущение и чувство, волевые акты, устремления и желания — все это тоже Брахман. Духовно близкий и далекий, ибо Всеведущий и Всемогущий Источник всего сущего и Правитель, чей вдох творит миры, а выдох разрушает их, в сравнении с кем мы чувствуем себя слишком порочными, слабыми и немощными, чтобы даже в ничтожно малой степени ощутить себя частицей Его божественной природы, — это есть Брахман; невыразимый и недоступный воображению Дух, не поддающийся восприятию наших чувств, пониманию нашего ума, непостижимый для нашего разума, — это есть Брахман; и наше собственное «Я», вовеки царящее в пещере сердца нашего существа, с улыбкой взирая на наши радости и горести, столь же могущественное в нашей

силе, сколько и в нашей слабости, чистое в наших добродетелях, незапятнанное нашими грехами, не менее всеведущее и всемогущее, чем Иша, не менее безмятежное, неизменное и невыразимое, чем Высшее Существо, — это наше «Я» тоже есть Брахман. Кармайогин, познавший это, должен считать все существование божественным, всю жизнь святыней, все мысли и все действия самопосвящением Вечному.

Он внутри всего этого, Он же и вне всего этого. Брахман внутри всей Вселенной, всякий объект, пусть самый неодушевленный, всякая форма жизни, пусть самая отвратительная, заполнена присутствием Бога. Язычник, поклоняющийся деревянному или каменному идолу, подошел ближе к истине вещей, чем просвещенный профессор «рациональной» религии, который объявляет Бога вездесущим и тут же утверждает, что объекты, в которых Он присутствует, лишены чего бы то ни было, что заслуживает религиозного преклонения. Ошибочно не «идолопоклонство», а ошибка в уме идолопоклонника, который поклоняется изваянию из дерева или камня как изваянию, считая, что это есть Бог, и не помнит или не понимает, что поклонения заслуживает Божественное Присутствие в нем. Деревянный или каменный идол — не Бог, потому что это всего лишь образ, символ Его присутствия, но поклонение символу не предрассудочно и не унижительно, оно истинно и облагораживает. Любая церемония, которая напоминает нам о присутствии Вечного в бренном, если она совершается с религиозным сознанием, есть духовная поддержка, помогающая очистить сознание от чувственной замутненности. Однако для обычного интеллекта идея вездесущности Брахмана, доводимая до логической завершенности, становится препятствием. Как может инертное, бесчувственное и бессильное быть наполнено тем, что божественно и всеильно? Не святотатственно ли видеть Его в порочном и отвратительном? Не кощунственно ли видеть Его в злобном и преступном? Отсюда расхожее манихейство, просачивающееся во все религии; отсюда навязчивая идея двойной творящей силы — Бог и дьявол, Ормузд и Ариман, Аллах и Иблис, одна сила ответственна за все доброе, другая — за все дурное. Духовная и интеллектуальная слабость такого рода обожает видеть Бога в добром, приятном и красивом, но игнорирует Его в том, что дурно, уродливо или неприятно. Но несовершенна религия, которая таким образом уступает верховенству ума и чувств, позволяя им определять, что есть и что не есть Бог. Добро — маска и зло — маска, и то и другое — образы, обоснованные для целей жизни в феноменальном,

но в поиске того, что за пределами феноменального, мы должны решительно сорвать маску и видеть только лик Бога за ней. Для кармайоги не должно быть ничего пошлого или нечистого. Нет такого, от чего он был бы вправе отпрянуть, нет того, к кому он посмел бы испытать отвращение. Ибо Бог находится внутри всех нас — как «Я», чистое, безмятежное и вечное; как Антарьямин или Наблюдающий изнутри, Знающий, чье поле наблюдений — любая мысль, любое действие и все существование, Воля за каждым движением, каждой эмоцией, каждым поступком, Наслаждающийся, чье присутствие творит и боль, и радость мира. Его присутствие есть мотивирующая сила для существования Ума, Жизни, субъективного сознания каждого из нас и элементов нашего личного существования и деятельности. И Он находится не только внутри нас, но и внутри всего, что есть. Ценимое нами в себе мы не должны принижать в других, лелеемое в себе мы не должны оскорблять в других, любимое в себе мы не должны ненавидеть в других. Ибо, что есть в нас и что есть в других — одно и то же Божественное Присутствие. Понимание этого стоит всех моральных учений и этических доктрин на свете. Те, кто предпочел не понимать Веданту, объявили ее философией безморальной или даже аморальной. Но главная мысль Веданты в единой фразе включает всю самую высокую этику мира. Отвага, великодушие, чистота, справедливость, милосердие, добродетельность, любовная заботливость, прощение, терпимость — самые высокие этические требования, какие только может предъявить человечеству самый возвышенный учитель, содержатся в этой единой доктрине, которая дает им единственное их адекватное философское обоснование и единственную естественную основу.

Он не только внутри всего сущего, Он также и вне всего. Мы уже видели, что Брахман находится вне всего, в том смысле, что Вселенная содержится в Нем и Он не только заполняет, но и окружает каждый объект Своим присутствием. Он находится вне всего и — в другом смысле — Он отделен и отличен от всего. Он не заключен во Времени, Пространстве и Обусловленности, но находится над Временем, Пространством и Обусловленностью и вне их: Космос находится в Нем лишь наподобие тени облака в воде; Он в Космосе лишь наподобие воды в тени облака, Он причина появления тени и содержит ее в себе, но Он не есть Космос по своей природе или по своей субстанции — не более чем вода по природе и субстанции является тенью. Космос существует в Нем феноменально и в качестве преходящей видимости, как тень

феноменально существует в воде, уходя через некоторое время. Однако здесь есть разница: видимое на воде есть тень чего-то, что отбросило ее извне, а Космос — это тень или образ Его самого, сотворенный Брахманом в Его собственной сущности. Материалистический пантеизм, столь естественно присущий подчиненному чувствам разуму Запада — это не Веданта. Бог по природе или субстанции не является своей Вселенной, но Вселенная есть Он, как феномен и как проявление. Дух-Материя есть Брахман, но Брахман не есть Дух-Материя. Это различие следует твердо усвоить, иначе доктрина полного тождества Брахмана и «Я» Сущего может привести к опасно ошибочным выводам. Истина: Брахман находится во всем — должна быть тщательно уравновешена другой истиной: Брахман находится вне всего.

Тем не менее, кармайогин нуждается в негативной стороне этой двойной истины только как в мере предосторожности против заблуждения и путаницы — он должен вдохновляться позитивной стороной. В свете позитивной истины весь мир становится святым местом, исчезают все причины страха, скорби или ненависти, утрачивают смысл все основания для себялюбия, собственничества, жадности и похоти, пропадают все оправдания для неблагородных желаний или неблагородных поступков. Вместо них он получает сильнейший стимул к самоочищению и самопознанию, который приведет его к высвобождению в себе божественного, к укрощению телесных и витальных импульсов, который дисциплинирует тело, наполняя его триединой силой чистоты, воздержанности и безмятежности; который приведет его к отваге, великодушию, справедливости и истине — четырем элементам силы; к милосердию, благотворительности, любви, добросердечию — четырем элементам нежности, что, образуя гармонию совершенной нежности и силы, и составляет совершенный характер, устремленность к уму, свободному от страстей и возмущений, подготовленному противостоять заблуждениям чувств и ограниченности интеллекта, к такому уму, который единственно способен на самопознание. В этом дисциплинированном теле с совершенным сердцем и чистым умом возведет он подобающий храм Вечному в себе, в котором сможет трудами почитать Владыку и отрешенностью почитать «Я» и Вечного. Ибо через это богопочитание он сам станет Владыкой и освободится от оков феноменальной жизни, обретя нерушимую безмятежность Духа. Изречение: *Theos ou kestin alla gignetai* — Бог не бытие, а становление — использовался для выражения несовершенной

эволюции космоса, но оно более применимо к нынешнему духовному прогрессу человечества. В контексте рода человеческого этот прогресс пока в состоянии зачаточном, но каждый человек несет в себе то, что обладает силой осуществить его эволюцию и даже в этой жизни перестать быть животным, обладающим умом, сердцем, интеллектом, — чтобы стать тем, что возвышенней всего сущего, стать С собой.

КНИГА ТРЕТЬЯ

ГЛАВА I

Но он, кто видит все создания в самом «Я» своем и «Я» во всех созданиях, потом не отшатывается с отвращением. Он, кто различает, в ком все создания стали Им, как может он впасть в заблуждение, откуда взяться скорби у него, в чьих глазах все есть одно?

В ЭТИХ двух стихах Упанишады сформулирован этический идеал кармайоги. Вначале дается, как истолкование жизни, универсальность Брахмана в качестве единственной реальности и подлинного «Я» сущего — все существует только в Нем и Он находится во всем как «Я». Всякое создание есть Его образ или проявление, всякое тело есть Его храм и место обитания. Из Него началось все сущее, в Нем все развивается и вызревает, по своей природе все должно стремиться возвратиться к Нему. Можно в одной фразе суммировать взаимоотношения всех созданий: «Единое «Я» во всех созданиях, в едином «Я» все создания — ибо Он находится внутри всего и все заключает в себе. Но «Я» существует во всяком создании не в виде частички или фрагмента, а во всей своей неделимой полноте. Поэтому «Я» одного создания есть абсолютно то же, что «Я» другого создания — они не просто одного происхождения, как в христианской теологии, не просто одинаковы по свойствам и природе, как учит философия Санкхьи, — они абсолютно тождественны. Ощущение личной отделенности в пространстве и веществе и различия в природе иллюзорно наложены игрой Пракрити, ноуменом лже-я, на единую подлинную Реальность, придавая ей видимость множественности и изменчивости. «Я» отождествляет себя с феноменами развившейся вселенной; постоянно испытывая влияние трех Гун — принципов материального притяжения, отталкивания и удержания — на теле, витальных импульсах, уме, интеллекте, на уровнях сознания, превосходящих обычный разум, оно ошибочно принимает непрерывность сознательных впечатлений за подлинное «я», забывая, что они всего лишь аспекты сознания по отношению к материи, а не подлинная и вечная реальность сознания. Но целью

эволюции является освобождение постоянного от преходящего, духовного от материального, «Я» от порабощенности тремя Гунами и от тех ошибочных представлений, которые вытекают из этой порабощенности. Следовательно, освобождение или избавление должно быть конечной целью религии и этики, иначе религия и этика утратят гармонию с истиной сущего, а значит будут неистинны или несовершенны. Религия и этика должны приучать индивидуальное «я» в человеке обнаруживать свою универсальность, видеть себя во всех созданиях и все создания — в себе; идеальный или этически совершенный человек — это тот, кто достиг такого видения и неуклонно следует ему в помыслах и поступках, как единственному закону своей жизни.

Опыт показал, что для достижения такого видения человек должен добиться свободы от низших импульсов, отождествляющих тело и витальные импульсы с «Я», он должен соблюдать опрятность и чистоту ума, тела и речи, должен воздерживаться от грубых наслаждений и не позволять страстям и желаниям управлять собой; должен уметь быть безразличен к холоду, жаре, голоду, жажде, усталости и другим воздействиям внешних влияний. Иными словами, он должен полностью владеть собственным телом. Это значит, что христианская добродетель чистоты, языческая добродетель выносливости лежат в самой основе ведантистской моральности.

Невозможно видеть себя в других без полного отождествления себя с другими, для этого необходимо совершенное сострадание, а совершенное сострадание порождает совершенную любовь, совершенное милосердие и прощение, совершенное сочувствие к греху, совершенную терпимость, вселенскую доброжелательность, которая в поступках превращается во вселенскую помощь (*beneficence*). Дживанмукта, риши, мудрец по самой своей природе, должен быть *sarvabhūtahite ratāḥ*, человеком, дело жизни и радость жизни которого — творить добрые дела для всех созданий, не только для людей, но для всех созданий вообще: широчайший возможный идеал вселенской благотворительности и помощи. Поступать так, как хотелось бы, чтобы поступали с тобой, любить своих врагов и тех, кто ненавидит тебя, платить добром за зло — вот первые этические выводы из ведантистского учения; они нашли свое полное выражение в высочайшей и благороднейшей форме в буддизме за пять столетий до того, как обрели страстно эмоциональные и лирические формулировки в Иудее; они широко вошли в практику Индии за два с лишним тысячелетия до

того, как христианская Европа хоть чуточку ощутила сердцем то, что так долго исповедовала на словах. Естественными выводами из ведантистского учения являются не только совершенная любовь и совершенная доброта, но и совершенная справедливость с вытекающей из нее на практике честностью и добросовестным выполнением долга. Ибо если мы видим себя в других, мы должны не просто охотно, но и радостно воздавать им все положенное, мы должны столь же естественно избегать причинения им ущерба или обиды, как избегали бы вреда для самих себя. Наш долг перед родителями, семьей, друзьями, кастой, общиной, страной мы должны выполнять не как тягостную повинность, а с удовольствием. Христианская добродетель милосердия, языческая добродетель справедливости составляют жизненный сок ведантистской моральности.

Видеть «Я» во всех созданиях значит видеть Бога во всем. Согласно Веданте, идеальный человек приемлет страдание с той же готовностью, что и радость; ненависть, незаслуженное оскорбление и несправедливость — с тем же спокойствием, что и любовь, достоинство и доброту; смерть — с той же отвагой, что и жизнь. Ибо он во всем видит могущественную Волю, которая управляет Вселенной и которая распоряжается не только его собственным благом, радостями и успехом, но и благом, радостями и успехом других наравне с его собственным; а это значит, что и его благо, и благо других станет плодом не только его побед и радостей, но и его поражений и страданий. Его не испугает угроза бед или ударов, которые может нанести человек или природа, не испугают даже собственные грехи и провалы — он идет прямо с непоколебимой верой, что Высшая Воля направляет его по верному пути и что даже его блуждания необходимы, чтобы прийти к цели. Если йога его совершенна, то спокойны и сильны будут его вера и решимость, ибо тогда он полностью осознает, что Высшая Воля есть Воля его собственная. Что бы ни случилось со мной, я тому причина и я это совершил — не друг мой и не враг, ибо они есть простые орудия моей кармы. Но вера и решимость кармайогины это не пассивное и слабое смирение. Если он видит Бога в своих страданиях и неудачах, то он видит Бога и в своем сопротивлении несправедливости и злу, в сопротивлении, диктуемом не себялюбием и страстью, но предпринятом во имя справедливости и истины и для поддержания того морального порядка, на котором зиждется стабильность жизни и счастье народа. И его сопротивление — как все его поступки — будет отмечено совершенным

бесстрашием и богоподобной отвагой. Не может человек бояться, когда он видит Бога во всем и себя во всех созданиях — что способно утратить его? Ни опасность или поражение, ни смерть или пытка, ни ненависть или неблагодарность, ни самая страшная смерть — унижительная, ни самая мучительная пытка — стыдом и позором. Ни даже гнев Божий, ибо что есть Бог, как не его собственное «Я» в Космосе? Нет ничего, что утратило бы его. Христианская добродетель веры и решимости, языческая добродетель отваги составляют прочный ствол и опору ведической моральности.

Невежественное осуждение Веданты как доктрины аморальной, поскольку в ней размыта грань между добром и злом или отрицается единственная необходимая мотивация к действию и добродетели, проистекает из нежелания или неспособности понять тонкую истину и гармоничность этого учения. Веданта действительно учит, что добродетель и порок, добро и зло есть термины относительные, они феноменальны, а не реальны, она действительно требует от ищущего распознавать Высшую Волю в дурном в не меньшей степени, чем в добром. Но она также показывает, как, развиваясь, душа восходит от зла к добру, а от добра к тому, что превышает добра и зла. Веданта действительно отвергает низшее «я» желания в качестве мотивации к действию и добродетели, но дает взамен куда более мощный стимул самоотречения, который есть лишь восхождение к нашему более высокому и более подлинному «Я». Веданта действительно объявляет феноменальную жизнь иллюзией и рабством, но она утверждает практику отваги, силы, чистоты, истины и добрых дел в качестве первого шага к освобождению от этого рабства, требуя намного более высокого уровня совершенства в этих качествах, чем любая другая религия или этическая система. Что для многих моралистов есть высочайшее усилие слабой человеческой природы, то для Веданты лишь первое несовершенное проявление божественного «Я» в человеческом. Веданта объемлет, гармонизирует и в то же время превышает и превосходит все прочие морали; как ведическая религия есть религия вечная и универсальная, так ведическая этика есть вечная и универсальная моральность. *Eṣa dharmāḥ sanātanaḥ.*

ГЛАВА II

Этика в примитивном обществе

ВСЯКАЯ этическая система должна иметь санкцию для подтверждения своих моральных принципов и цель, дающую человеку стимул, в котором он нуждается, чтобы преодолевать антиэтические инстинкты, подавляя или искореняя их. Человек не есть чисто этическое существо, в нем живут аморальные и внеморальные импульсы, изначально более сильные, чем этические склонности. Обуздание первых, высвобождение, усиление и воспитание вторых — главная задача всех практических систем этики, религиозных или нерелигиозных. Предпосылкой для этого является истинное знание человеческой природы с ее психологией; ибо если система этики не является психологически верной, если ее взгляд на человеческую природу существенно ошибочен или неспособен различить и затронуть высочайшие и благороднейшие инстинкты в человеке, то система эта либо будет неэффективна, либо даже может оказаться столь же вредной, сколь и полезной для морального роста человечества. Но и психологически здравая мораль не встретит на практике общего согласия без опоры на санкцию, которую рассудок или предрассудки человечества сочтут достаточно сильной, чтобы повиновение ей стало необходимостью. Вооруженная такого рода санкцией, она окажет воздействие на мысли, а мысли — на действия людей, однако и в этом случае воздействие будет носить только репрессивный и дисциплинарный характер; чтобы играть роль активного стимула или мощного морального рычага, она должна быть в состоянии выдвинуть перед нами такую цель, которая привлечет на сторону добродетели могучие естественные силы, или выдвинуть такой идеал, который вызовет отклик на уровне глубинных и стойких инстинктов универсального человечества.

Более чем вероятно, что моральность явилась результатом социального развития и была ограничена общинными привычками и общинными потребностями. Цель, стоявшая перед человеком, заключалась в продолжении привилегии жить в общине, пользуясь жизненно важными преимуществами безопасности, поддержки и социального

обеспечения, которые могло дать ему только членство в сообществе. И санкция была общинной санкцией; кодекс обычаев племени или общины требовал от индивида согласия и подчинения именно потому, что требования исходили от племени и общины, которые могли обеспечить их выполнение жесткими социальными наказаниями — смертью, остракизмом, изгнанием. Происхождение этики от племенных обычаев, в свою очередь ведущих происхождение от фундаментальных потребностей самосохранения, подтверждается фактами социологии, как о том свидетельствуют недавние исследования. Это также согласуется со взглядами ведических искателей истины на природу и эволюцию. Ибо, рассмотрев историю сообществ и народов, как мы их знаем, мы убедимся, что пока что она состоит в переходе от общества к индивиду в обществе, от тамасической основы — к усилению *раджаса* в тамасической основе, в то время как *саттва*, достигая совершенства в отдельных личностях, в качестве социальной силы еще не высвобождена.

Мы видели, что Пракрити — природа неизменно оперирует через три присущие ей *гуны*, или свойства, повторяющиеся на всех стадиях и во всех формах ее многообразной деятельности; они в той же степени присутствуют в психической и духовной эволюции, что и в физической; и так велика их роль, что можно говорить о том, что вся деятельность вообще, любого вида, вся жизнь, ментальная, витальная, физическая, есть всего только естественная операция трех *гун*, взаимодействующих между собой. В терминологии Санкхьи эти три *гуны* носят названия: *саттва*, *раджас*, *тамас* — понимание, активность, пассивность или, при их проявлении в физическом веществе, — удержание, активная реакция, пассивное принятие. Ни одна из *гун* не может ни существовать, ни действовать в отрыве от других: деятельность каждой вовлекает в действие две другие, но в зависимости от преобладания той или другой *гуны* действие, состояние вещей, вещество или характер получает название тамасического, раджасического или саттвического. На ранних стадиях эволюции, направленной вверх, преобладает *тамас*, на срединных стадиях — *раджас* и на конечной стадии — *саттва*. Следовательно, на ранних стадиях эволюции человека затемненность *тамасом* неизбежно очень сильна, в силу чего должна заметно преобладать тамасическая характеристика, пассивное принятие внешних условий. Древний человек проявляет активность только под давлением голода или когда им движут примитивные импульсы: чувства,

витальность и потребность в самосохранении. Его чувства остры, сила его активности велика, потому что острота чувств и сильное, ловкое тело необходимы ему для самосохранения, однако при отсутствии необходимости или стимула он глубоко ленив, даже инертен. Его чувствительность, физическая ли, или ментальная, весьма невелика, ибо чувствительность зависит от *раджаса* и увеличивается вместе с ним, с силой реакции, а эта сила в дикаре сравнительно недоразвита. Его эмоциональные реакции тоже слабы и примитивны; их преимущественно физический характер и беспомощная спонтанность реакции на впечатления обнаруживают преобладание тамасической пассивности. Личностные центры, которые характеризуются саттво-раджасической функцией, еще слишком слабы и не могут контролировать, регулировать и осмысливать реакции. Поэтому эмоциональная природа проявляет себя, с одной стороны, в детски несдержанном удовлетворении приятных ощущений — дикарь с легкостью поддается обжорству или пьянству, хотя при близком соприкосновении с более высокой натурой способен на детское обожание и собачью преданность; с другой же стороны, она проявляет себя в грубых и яростных реакциях на ощущения неприятные. Всем достаточно знакома злость — примитивная реакция на неприятное, страх — примитивная реакция на неприятное соприкосновение с чем-то новым и неожиданным. Вот почему дикарь в присутствии неизвестного может поддаться детскому ужасу, проявить яростную злобу и мстительную жестокость, когда обида или присутствие чего-то, даже знакомого по форме, но чуждого, а потому ненавистного по чертам, возбуждает в нем ненависть. Привычка потакать себе в злости, проистекающая из очень пассивной организации и низкой физической и ментальной чувствительности, формирует черту жестокости спокойной и бесстрашной — дикарь, как правило, бывает холодно жестоким. Стоицизм американского индейца, его бесстрашие, неподвижность, спокойная выносливость боли — это всего лишь инертность тамасического ума и тела, систематизированная и обращенная в часть морали его племени. Однако вершина пассивности — это его интеллектуальная организация, единственной сильной реакцией которой является любопытство, примитивная ментальная реакция на впечатления извне. Это любопытство отличается от желания познать, ибо заключается в веселом детском восхищении и стремлении просто повторить опыт, а не научиться из него чему-то. Именно такое любопытство лежит в основе практики пыток — примитивный ум находит

неизменное удовольствие в реакции, вызванной интенсивной и мучительной болью. Удовольствие от неприкрытой интенсивности и ярости грубых физических, моральных, эстетических или интеллектуальных реакций является явным признаком тамасического ума, все еще достаточно распространенным в большинстве цивилизованных сообществ. Оригинальность и независимость ума и характера возникают благодаря сильному раджасическому развитию, а потому неизвестны дикарю — созданию и рабу окружающей среды. Сильней и заметней всего в его окружении община, в которой он живет и в которой нуждается на каждом шагу для своей защиты и удовлетворения потребностей. Поэтому его пассивная ментальность не просто приемлет, но и приветствует жесткий контроль общины, воспринимая наследственный закон обычаев племени как нерушимый закон природы; его индивидуальность слишком слаба, чтобы противиться диктату или желать перемен и прогресса. В силу этого примитивная община устойчива; индивид живет в ней не в качестве индивида, но в качестве фрагмента, неотделимого от целого. Эта социальная организация, даже в лучшем варианте, по типу и уровню сопоставима с пчелиным ульем или муравейником.

Тамасическое состояние общества достигает высшей точки развития, когда община, полностью превзойдя влечения кочевого инстинкта, на столетия оседает в определенной местности, добавляя к первоначальному смыслу существования — общинному самосохранению — более плодотворный импульс общинного накопительства. Тут и начинают складываться условия, необходимые для продвижения от тамасической стадии к субтамасической, на которой впервые начинает складываться личность, хотя человек еще по-прежнему подчинен общине и живет, главным образом, для общего блага, а не для собственного. Оседлое состояние общества и расширение общины в результате возросшей зажиточности и стабильности приводит к появлению более сложной социальной организации. Становится отчетливой специализация функций, так как возросшие потребности общины требуют большего разделения труда. Формируется иерархия и частная собственность, появляется неравенство. Большое многообразие форм деятельности, более разнообразный опыт, менее примитивный набор желаний и потребность в более широком познании вещей и людей приводят к повышению остроты ментальной деятельности и увеличению ментальной дифференциации. А это, в свою очередь, означает

рост индивидуальности. Как мы уже видели, в основе личности лежит память, которой она и определяется; индивидуальность или различие в личности первоначально создается различием в природе и широте впечатлений, пережитых и удержанных умом, из чего естественно вытекает обретение различных навыков эмоционального и ментального реагирования. Фундаментальное «я» — одно и то же у всех людей, действие внешней Пракрити в массе — одно и то же во всем мире, поэтому человеческая личность по своей общей природе одна и та же повсеместно. Отличие личности целиком возникает из отличий в масштабе эмоционального и ментального опыта, из различного распределения опыта разного рода и из различно развившихся навыков реагирования на получаемые впечатления. Ибо характер есть не что иное, как привычка, а привычка есть не что иное, как операция памяти. Ум запоминает, что уже получал ранее определенное воздействие, что отреагировал на него определенным образом — и повторяет уже известный ему опыт. Повторение превращается в привычку ума, в часть личности и в постоянную ее характеристику. Таким образом, различия в опыте формируют различия в личности, а различия в опыте зависят от различий в образе жизни, устремлений, занятий. До тех пор, пока жизнь в рабстве у желаний, связанных с потребностью в питании, самосохранении и размножении, в роде человеческом невозможно появление подлинной индивидуальности, поскольку процессы и переживания, вовлеченные в эти функции, практически одни и те же для всякого члена рода. Даже удовлетворение примитивных чувственных желаний не вовлекает в себя ничего большего, кроме мелких и едва заметных различий. Поэтому дикарь весьма похож на любого другого дикаря, как животное определенного вида похоже на другое — того же вида; и одна дикарская община отличается от другой, как животное подвида от животного родственного ему подвида. Только когда умножаются желания и потребности, различия в жизни и занятиях могут дать различия в опыте и развить индивидуальность. Возросшая сложность общины означает рост индивидуальности и высвобождение *раджаса* в человеческой психологии.

Раджас представляет собой принцип активности и увеличивается с интенсивностью и скоростью реакций Воли на внешние объекты; в отличие от *тамаса раджас* не удовлетворяется пассивным восприятием впечатлений и подчинением окружающей среде, он улавливает впечатления и постоянно старается обратить их на служение индиви-

дуальной личности, подчинить себе окружение и использовать его для собственного удовольствия. Все, что он переживает, он использует на радость и боль индивида. Раджасический человек — творец, работник, он трудолюбив, предприимчив, изобретателен, оригинален, ему по душе новое, прогресс и реформы. Поэтому возрастание *раджаса* необходимо должно было поставить перед обществом большую проблему. В состояниях тамасическом и субтамасическом человек развил в себе чрезвычайно важные качества: консерватизм, уважение к прошлому, верность общинному наследию, подчинение интересов и страстей частного — будь то класс или индивид — стабильности и безопасности общего. Но теперь появился новый элемент, вполне способный нарушить и вывести из равновесия прежнее положение дел. Раджасическая личность едва ли примет традиционные предписания, едва ли согласится с целью общины, как удовлетворительной целью и обязательным законом. Чем больше он будет развиваться, тем сильнее будет стремиться к удовлетворению его растущих индивидуальных желаний, идей, действий, все меньше заботясь о преимущественном значении социальной стабильности. Как быть обществу с этим элементом? Из этой единственной трудности возникла целая социологическая проблема, включающая в себя этические трудности, законодательство, политику — и по прошествии многих тысячелетий человечество так и не нашло вполне удовлетворительного ее разрешения.

ГЛАВА III

Социальная эволюция

НА ранних стадиях субтамасического состояния вопрос стоял менее остро, так как поначалу общественная дифференциация не была особенно сложной; шло разделение на крупные группы, которые, оформившись — как правило в результате смешения с чужеземными элементами, — развивались в классы или касты священнослужителей, воинов, простолюдинов, в свою очередь делившихся на купцов, земледельцев, ремесленников и слуг. Вначале складывались характеры, скорее, групповые, нежели основанные на индивидуальных особенностях, скорее, типы, нежели личности — ибо образ жизни, общие цели и занятия, естественно, означают общий для членов группы опыт и общие навыки реагирования на внешние впечатления, таким образом формируя сходные характеры или характерные кастовые типы, в рамках преобладающих черт которых личностные особенности на первых порах слабо развиты и играют незначительную роль. Тип священнослужителя развивается положительно в направлении чистоты, учености, силы и остроты интеллекта и отрицательно — в направлении завистливой исключительности, духовной и интеллектуальной гордыни, склонности использовать в своих интересах общее невежество. В типе воина вырабатываются такие качества, как смелость, чувство чести, способность управлять, недостатками которых являются надменность, склонность к насилию и беспощадная амбициозность. Трудовые классы развивают в себе с одной стороны честность, трудолюбие и предприимчивость, с другой же — стремление к прибыли. Добродетелями слуг считаются послушание и верность. Приспосабливаясь к изменившимся обстоятельствам, общество видоизменяет единую жесткую социальную мораль и признает правомочность вновь образовавшихся навыков ума и действий внутри касты, в которой они, по сути, сложились. Так возник этический феномен кастовой морали. За пределами кастовой этики сохранял силу общий социальный моральный кодекс. По мере расширения жизни индивида в обществе, которая становилась все разнообразней и сложнее по содержанию, кодекс социальных обычаев тоже усложнялся в деталях

и расширялся в объеме, с тем чтобы регулировать все детали жизни человека и контролировать не только общее направление его деятельности, но и отдельные поступки, не допуская различия между нормами частной и общественной жизни. Его природа не изменилась, он сохранял прежнюю жесткость и неуклонность требований, прежнюю нетерпимость к оригинальности и независимости индивида; санкции оставались неизменными, оставались прежними традиции предков и страх социальной кары: смерти, ostrакизма, отлучения от общины и прочих наказаний, которые если и смягчились, то не настолько, чтобы утратить свою грозную силу. Преимущественно прежней оставалась и задача удовлетворения требований общины, как цена за привилегии, даваемые общинной жизнью.

Общество не могло до бесконечности добиваться успеха в этих стараниях, оно должно было либо отказаться от них, либо призвать на помощь иные силы и более могучие санкции. Община выросла в нацию; общественное разделение продолжало усложняться, класс священнослужителей дробился на школы, класс воинов на кланы, простолюдины на гильдии и профессии, организация слишком выросла по масштабам, слишком усложнилась по деталям. Класс начал навязывать свои требования другим классам, индивиды начали ставить под вопрос старые санкции или сомневаться в святости традиций. Былая тирания общества могла сохраняться в деревнях, но в больших городах она неизбежно утрачивала строгость и действенность. Главное же, по мере того как ментальная жизнь индивида становилась богаче и насыщенней, общество обнаруживало свою растерянность перед непреодолимой трудностью: жесткие установления могли держать под контролем внешние действия индивида, но не его ментальную и духовную жизнь, а как раз внутренняя жизнь, психическая и духовная, неодолимо стремилась подчинить себе и сформировать внешние физические действия. Любая санкция, привлеченная обществом для подкрепления своих установлений, в конечном счете, оказывается бесполезной в противодействии победному наступлению индивидуальной жизни, рвущейся вперед в неутолимой потребности свободы и прогресса. В слове и в деле общество может заставить уважать свои утвердившиеся и привычные идеалы, оно может контролировать телесные органы человека, но общественная юрисдикция не распространяется на его сердце и ум — или распространяется лишь настолько, насколько человек это позволит. Однако слово и дело нельзя надолго отлучить от сердца и ума

без того, чтобы гниль лицемерия и фальши не сказалась на здоровье самого общества; кончиться должно или упадком и гибелью общины, или очистительным бунтом. Спасти себя общество может только уступая в известных пределах требованиям индивидуальной свободы; вне этих пределов оно должно убеждать или заставлять индивида подчиняться, воздействуя на его ум и сердце, а не сдерживая силой его слова и действия.

Мы обнаруживаем, что на позднейших стадиях субтамасического социального периода общество в большей или меньшей степени умерило требования к индивиду. В отношении его внутренней жизни и определенной части его поведения общество не оказывает на него иного принуждающего воздействия, кроме общественного осуждения, выражаемого, но не имеющего силы закона в действии; в отношении ряда поступков индивида общество осуществляет право на проявление осуждения действием в виде ostracism или отлучения от общины; однако общество по-прежнему настаивает на регулировании той части жизни индивида, которая сильно затрагивает общественные интересы общества, угрозой или применением более или менее суровых наказаний. Социальное осуждение, не проявляющееся в действии, само по себе не оказывает эффективного контроля над умом и духом. По этой причине общество, отнюдь не согласное освободить внутреннюю жизнь индивида от требований своего морального кодекса, поскольку оно инстинктивно ощущает, что сложение его полномочий привело бы к моральной анархии, пыталось обуздать индивидуальный интеллект и воображение более радикальным воспитательным процессом. Взгляды общества на жизнь и неписанные законы его обычаев, поведения, традиций всегда естественно воспринимались как священные; теперь же индивиду с детства сознательно внушалось и прививалось на всю жизнь ощущение их древней и нерушимой святости. Теперь общественная мораль не была неписаной, она была собрана в кодексы и системы жизни, которые ассоциировались либо с именами праотцев народа, либо с именами обожествленных или наполовину обожествленных исторических личностей, первыми придавшими гармонию и совершенство традиционным идеалам и жизненной повседневности, отразив сознание расы в своих политических или этически-юридических системах. Такими были Ликург, Конфуций, Менес, Ману. Ибо в те времена величие и совершенство личности вызывало священное преклонение в индивидуальном сознании, потому что к этому величию

и совершенству с мукой устремлялась индивидуальность каждого человека, побуждаемого к достижению своего полного освобождения. Так, в субтамасическом государстве, даже в высшей точке его развития, социальный кодекс сохранял свой священный и неприкосновенный характер в новой форме сознательно хранимой и богопочитаемой национальной традиции; хранителем этой традиции стал главенствующий класс сообщества — олигархия ли, как в Спарте или раннем республиканском Риме, или теократия, как в Египте. Ибо, чтобы держать под контролем не только сердце и воображение, но и глубиннейшее «я» индивида, общество призвало на помощь духовную силу, стремительно вызревавшую в нем, мощь религии. Некоторые сообщества даже старались освятить религиозной санкцией все собственные идеи, традиции, требования, санкции.

У более древних рас и народов — монгольских, дравидских, средиземноморских субтамасическая стадия социальной культуры была продолжительной, и она оставила отпечаток на тех единственных цивилизациях, развитие которых не прерывалось с тех времен, на индийской и китайской. В расах более молодых, арийской и семитской, развитие индивида шло намного более быстро и стремительно, не оставляя времени на кристаллизацию и выживание особенностей позднейшего субтамасического периода. Они стремительно эволюционировали в раджасо-тамасическую и даже в чисто раджасическую стадии. В раджасическом государстве индивид силой захватывает верховенство и добивается той свободы и свободной игры личности, которую требует эта эволюция, в то время как общество вырождается просто в обрамление массы личностей. Общественная мораль, некогда столь жесткая и непреодолимая, размывается, превращаясь в несвязанный набор суеверий и предрассудков; стремление к прогрессу, новизне и свободной игре ума разбивает традицию на куски. Индивид в своем поведении руководствуется не социальными санкциями или религиозными обязательствами и идеалами, а личными вкусами и влиянием собственных идей, желаний, страстей, способностей и амбиций, требовательно добивающихся удовлетворения. Неповторимости индивида предоставляется полная свобода, и происходит невероятный расцвет и проявление гения, таланта, оригинальности, изобретательности или блистательной личностной силы и активности. Такие периоды, как революционная эпоха во Франции, когда раджасический элемент выходит на свободу и сообщества типа ионических демократий,

главным и типичным представителем которых были Афины, не только чрезвычайно интересны поразительной щедростью эмоций, страстей, эпизодов, блеском самых разных личностей, но и чрезвычайно плодотворны и полезны для человечества. В такие периоды в короткой истории таких обществ за несколько лет или несколько десятилетий совершается труд столетий и семена одной эпохи оплодотворяют грядущие века. Но история раджасических обществ неизбежно коротка, их срок быстро истекает. Раджас не содержит в себе принципа выживания; для последовательной и терпеливой работы ему нужно либо чтобы на него давил тяжелый груз тамаса, либо чтобы его поддерживала и возвышала великая сила Саттвы. Но Саттва еще не высвободилась в качестве социальной силы; она воздействует на общество через немногих избранных, в массах же пока рудиментарна. Тамас абсолютно необходим для сохранения народа: слепой консерватизм, нетерпимость к новациям, предубеждения, суеверия, даже грубая глупость являются элементами, существенными для безопасности общества. Это смутно понимали и сами афинские мыслители — отсюда их нелюбовь к подвижному духу старой демократии и инстинктивное предпочтение спартанской конституции, вопреки ее жесткому, непрогрессивному и неинтеллектуальному характеру. Они ощущали недолговечность и ненадежность блистательной и цветущей жизни Афин. В политическом смысле господство индивидуального начала было опасно для государства и отдельными эпизодами остракизма зло можно было сдерживать, но не исправить; слишком свободная и многообразная игра интеллекта оказалась коррозией, стремительно разъедавшей старые верования и оставившей народ вообще без прочных убеждений: старые предубеждения, предпочтения, суеверия оказались под ударом слишком стремительной волны прогресса; некоторое время они еще слабо сдерживали индивидуальное, но когда их стерли в порошок беспощадные сомнения Сократа и его последователей, общество осталось ни с чем. Разум, справедливость и просвещенная добродетель, предложенные взамен Сократом и его преемниками, не могли привиться, потому что мир был — и сейчас остается — недостаточно саттвичен, чтобы общество сумело жить целиком или в основном силой разума, справедливости и просвещения. С ведической точки зрения, историю Афин можно подытожить как слишком быстрое развитие Раджаса, разрушающее Тамас и ведущее, в свою очередь, к слишком быстрому развитию Саттвы; затем под воздействием избытка критического

и оценивающего свойства Саттвы разложилась и пришла к концу творческая деятельность Раджаса. В результате афинский социальный организм утратил жизнеспособность, пал жертвой организмов более сильных и погиб.

Больше шансов на выживание есть у тех обществ, которые задерживаются на раджасо-тамасической стадии. Ибо это есть тот социальный период, когда потребности индивидуального постоянно приспособляются и уравниваются таким образом, который сильно напоминает действия живого организма по замене изношенных тканей здоровыми, дурной крови хорошей, использованного воздуха свежим; индивиду предоставляется простор в рамках закона, но полностью соблюдаются несокращаемые требования общества, необходимые для его сохранности; постоянно идет прогресс, но прошлое с его традициями — в той степени, в которой оно совместимо с прогрессом — ревностно оберегается и почитается. Превосходный пример раджасо-тамасического общества дает Англия с ее быстрыми сменами прогресса, страхуемого консерватизмом, и консерватизма, оживляемого прогрессом. Англичане — типичный раджасо-тамасический народ; тамасический по стремлению сохранить что имеет, не потому, что оно хорошо по природе, а потому, что оно есть часть народного прошлого и национальной традиции; тамасический и по своей привычке к переменам — не по велению некоего внутреннего голоса, или этического устремления, или чувства интеллектуальной готовности, но в ответ на давление окружающей среды; народ раджасический — по открытому простору, предоставляемому индивидуальному характеру и энергии; раджасический по признанию конфликтов и конечного уравнивания страстей и интересов в качестве главных методов политического и социального прогресса. Япония с ее периодами блистательного и великолепно плодотворного прогресса и активности, когда она наполняется новыми мыслями и новым знанием, за чем следуют периоды спокойной и прекрасной стабильности, во время которых она тщательно ассимилирует впитанное и приспособливает его к своей системе; Япония с безграничной энергией и личностными качествами индивидов, строго подчиненных служению жизни нации, являет собой пример фундаментально раджасо-тамасической нации, приобретшей через ассимиляцию цивилизаций Индии и Китая силу Саттвы, дарующую бессмертие.

На самом деле, Саттва присутствует во всех обществах в качестве естественной силы, ибо без нее ничто не может существовать;

но в качестве осознанной и направляющей силы она существует только в Индии и в Китае. В физическом смысле Саттва представляет собой принцип удержания, который вместо простого реагирования на впечатления сохраняет их как часть своей внутренней жизни; поэтому она является естественной силой, более всего способствующей развитию сознания. Как Раджагуна есть базовый принцип желания, так Саттвагуна есть базовый принцип знания. Именно Саттва формирует память и вырабатывает способность к суждению. В моральном плане она проявляет себя в виде бескорыстного сочувствия, в интеллектуальном — в виде беспристрастного просвещения и бесстрастной мудрости, в духовном — в виде безмятежного самообладания и покоя, равноудаленного как от вялой тамасической инертности, так и от неумной замутненности Раджаса. Возрастание Саттвы в обществе будет обнаруживать себя нарастающим главенством этих характеристик. Общество будет вести себя более спокойно и менее агрессивно, нежели другие, обыкновенно раджасические народы или государства, оно покажет более спокойное и непрерывающееся развитие культуры и просвещения, в его историю войдут не войны и вторжения, не захваты и поражения, она будет измеряться не рождением и смертью королей и падением династий, а духовными и интеллектуальными эволюциями и революциями. История тамасических государств — это история материальных воздействий, произведенных организмом или сказавшихся на нем, их жизнь измеряется продолжительностью правления династий или внешних форм управления. История раджасических наций — это перечень биографий; здесь главенствует индивидуальное. История саттвических наций должна быть повествованием об универсальном человеческом «я» в его продвижении к знанию и божественности. Превыше всего саттвическая закваска обнаружит себя в старании направить общество не по пути приспособления к материальным потребностям, или подчинения внешней среде, или уступок давлению внутренних страстей и интересов, а по пути, соответствующему высокому духовному и интеллектуальному идеалу в приложении к жизни. И до полного развития Саттвы общество будет стараться сохранять все полезные силы и институты, оставленные прошлой социальной эволюцией, не разрушая их и не оставляя в неприкосновенности, а гармонизируя и гуманизируя их через соприкосновение с более возвышенным идеалом, время от времени вдыхая в них новую жизнь через переоценку в свете нового опыта и расширившегося знания. Саттвический

народ будет избегать мертвого консерватизма тамасических обществ, будет избегать и неугомонного прогресса раджасических народов, стремясь достичь жизнеспособной и здоровой стабильности, высокой, уравновешенной и мирной, в которой человек может без помех осуществлять свое более высокое предназначение.

Подлинно саттвическое общество, жизнь которого будет естественно регулироваться спокойной мудростью, просвещением и вселенским сочувствием, или арийской традицией Саттва-Юги, Золотого века, существует лишь как Утопия. Мы даже не создали еще раджасо-саттвическое общество, в котором не считающаяся с правилами игра индивидуальной деятельности и оригинальности сдерживалась бы не тяжким тормозом тамасической лености, невежества и предубежденности, а терпеливым контролем и руководством духа подлинной науки, сочувствия и мудрости. Человеческая эволюция пока сумела добраться только до субраджасо-тамасической стадии, на которой частично развившаяся Саттва пытается главенствовать над своими соратниками. Единственные известные примеры общества такого рода — это Китай, Индия и в последнее время Япония. В Китае тамасический элемент очень силен; пылкий консерватизм народа, коллективизм, характерный для китайца, который будто неспособен жить собой и нуждается в поддержке гильдии, организации, любого рода коллективного существования, низкая физическая и эмоциональная чувствительность, позволяющая сохраняться варварской и бессмысленно жестокой системе наказаний, являются яркими свидетельствами преобладания Тамаса. Раджасический элемент слабее, но он достаточно заметен в религиозной, интеллектуальной и, в определенном смысле, политической свободе, предоставляемой индивиду в рамках сочетания монгольского трудолюбия и изобретательности с демократическим индивидуализмом, которое каждому человеку дает тот шанс, который заслуживают его личные способности и энергия. Саттва находит себе место на том возвышенном уровне, который с незапамятных времен отводился мудрости, учености и культуре, а также в благородной и совершенной буддистско-конфуцианской системе этики и жизненного идеала, регулирующей китайскую политику, общество и личную жизнь. С другой стороны, Индия, как мы сейчас увидим, являет собой единственный в своем роде и замечательный пример саттвического, раджасического и тамасического влияний, почти в равной степени оказывающих воздействие на общество и действующих в единстве

с большой силой; тамасическая скованность и консерватизм управляет распорядком повседневной жизни, раджасическая свобода, прогресс и оригинальность блистательно наполняют дела ума и духа, высокий саттвический идеал и дух главенствуют в национальном темпераменте, гуманизируя и оживляя всю его жизнь, социальное устройство и институты, почти регулярно возвращаясь новыми волнами жизни и силы, спасая общество, когда оно выглядит уже обреченным на упадок и забвение.

Саттва есть источник той характерной нерушимости, которую Китай и Индия — единственные среди исторических цивилизаций — продемонстрировали под давлением веков и ударов частых, почти непрерывных национальных бедствий. Саттва представляет собой принцип сохранения. Пассивный тамасический организм погибает от загнивания своих не обновляющихся тканей или распадается под ударами внешних сил, которым он не может противостоять из-за недостаточной гибкости. Неумный раджасический организм погибает от истощения чересчур быстро растрачиваемых жизненных сил. Но саттвический дух в раджасо-тамасическом теле — это нектар богов, дарующий бессмертие. Китай и Индия немало пострадали от преждевременно развившегося в них саттвического элемента; им снова и снова наносили поражения и подчиняли себе более беспокойные и агрессивные сообщества мира, в то время как Япония, сохраняя в неприкосновенности свою раджасическую энергию, победоносно отразила агрессора. В настоящее время эти две великие страны находятся во временном забвении, кажется, будто они подавлены Тамасом и переживают процесс распада и упадка. Особенно Индия, где долгая подчиненность чужеземцам, состояние, которое не терпит Природа и проклинаят небеса, привела к чудовищному опустошению. С другой стороны, шагнула вперед победоносная Европа, впервые орошенная Саттвой в виде отчетливого социального воздействия освободительного порыва Французской революции. Саттвический импульс XVIII века, хоть и прискорбно извращенный и вынужденный служить раджасическому себялюбию и тамасическому материализму, тем не менее оказался столь сильным средством гуманизации и просветительства, что позволил европейцу вести за собой мир. Однако две великие цивилизации Востока не могут погибнуть; они всегда побеждали своих победителей, утверждали собственную свободную индивидуальность и возвращали себе законное место в авангарде народов. Едва ли буду-

щее будет существенно отличаться от прошлого. До тех пор пока не отброшен саттвический идеал, он всегда существует, чтобы обновляться в экстремальных условиях и спасать. Саттвическое преобладает в Универсальном «Я» человека, которое, если оно реализуется и утверждается в качестве неизменной основы существа, обязательно откликается на призыв о помощи и, воплощаясь в полной своей мере, несет с собой свет, силу и исцеление. «Ради спасения добра и уничтожения творящих зло, ради восстановления праведности рождаюсь Я из века в век».

ГЛАВА IV

Место религии в этике

ЕСЛИ справедлив взгляд на развитие человека, излагавшийся в двух предшествующих главах, то нам придется расстаться с несколькими представлениями, которыми человечество долго дорожило. Одно — это представление об изначальном совершенстве человека и деградации его совершенного состояния в результате подчинения греху; Бог создал человека совершенным, но человек по собственной вине внес в мир грех и смерть. Эта семитическая традиция, перешедшая из иудаизма в христианство и, в менее отчетливом виде, в магометанство, на долгое время сделалась неотъемлемой частью установившихся верований половины рода человеческого. Можно, однако, усомниться в том, что первоначальная легенда, освятившая и продлившая эту традицию, вполне соответствует тому истолкованию, которое ей было приписано. Понятая правильно, она скорее поддерживает теорию триединого развития, нежели противоречит ей. Легенда не утверждает, что человек был безупречно добродетелен по собственной воле, речь идет о том, что он был невинен, ибо еще не познал добра и зла. Невинность такого рода возможна только в примитивном состоянии человека, а описание человека, как существа нагого и стыда не испытывающего, указывает, что легенда относится как раз к примитивному состоянию общества, до развития искусств и цивилизации. Тогда человек был невинен, ибо, будучи неспособен делать различие между добром и злом, он не мог по свободному выбору предпочесть зло, следовательно не знал чувства греха и отвечал за свои поступки не более чем простое животное. Его падение из состояния невинности было результатом развития в его уме раджасической индивидуальности, которая вела его к утверждению собственной воли и желаний, к неповиновению закону, навязывавшемуся ему внешней Властью. На этой первой стадии эволюции человек руководствуется не законом внутри себя, а запретами, налагаемыми его окружением, причины для подчинения которым он не понимает и заботится о том, чтобы понять. Определенные вещи ему запрещены, и он должен воздерживаться от них точно так же, как от прикосновения рукой к огню,

если не хочет обжечься. Все прочее ему разрешено и он свободно делает дозволенное, не спрашивая себя, хорошо оно или плохо, помимо того, что законно. Грех возникает из неповиновения, а неповиновение — из утверждения внутреннего стандарта поведения в отличие от стандарта внешнего, дотоле соблюдавшегося; однако это все равно стандарт не правильного и ошибочного, а дозволенного и недозволенного. Раджасический человек рассуждает: «Чего я хочу, чего требует моя индивидуальная природа, то должно быть мне позволено»; борьба идет между внешним отрицанием и внутренним утверждением, а не между двумя конфликтующими внутренними утверждениями. Но стоит начать с первого — и со временем за ним следует второе; физический конфликт должен создать себе психическую пару. Из оппозиции наказуемого и ненаказуемого возникает оппозиция дозволенного и недозволенного; из оппозиции дозволенного и недозволенного возникает оппозиция правильного и неправильного. Вначале санкция, которая карает или щадит, разрешает или не разрешает, — это санкция внешняя и социальная; общество является судьей индивида. В конце концов, на более высокой ступени эволюции санкция становится внешней и индивидуальной; индивид есть собственный судья себе. Потакание индивидуальному желанию, означающее неповиновение общему закону, есть источник греха.

Вместе с отказом от теории изначально совершенной человеческой природы нужно отказаться и от традиции безупречной внутренней совести, которая является отражением богоданного канона абсолютной праведности и неправедности. Если моральность представляет собой развитие, то и моральное чувство тоже есть развитие и совесть представляет собой не более чем деятельность морального чувства, а индивид сам становится судьей своих поступков. Если совесть — это божественный и непогрешимый судья, то она должна быть одинаковой у всех, однако нам отлично известно, что это не так: совесть индейца не находит ничего аморального в убийстве и пытке, а совесть современного цивилизованного человека яростно осуждает их. Даже совесть одного человека бывает ненадежной и капризной, изменчивой, принимающей непоследовательные решения под влиянием времени, места и обстоятельств. Мораль одной эпохи или страны отличается от морали другой эпохи или страны. Поэтому утверждение божественности или непогрешимости совести противоречит всему опыту. В обычных условиях человек должен руководствоваться своим моральным

чувством не потому, что оно непогрешимо или совершенно, но потому, что моральное возрастание зависит от развития изнутри и по этой причине независимое использование «внутреннего контролера», когда он уже развился, является первейшей необходимостью.

ЖИЗНЬ БОЖЕСТВЕННАЯ

Комментарий к Иша Упанишаде

Введение

ВЕДА и Веданта — неисчерпаемые источники индийской духовности. Все индийские религии, все философские школы, религиозные течения — великие или малые, блистательные или малозаметные — осознанно или нет черпают жизненные силы из этих древних, но вечно струящихся вод. Сознательно или стихийно каждый индийский вероучитель вступает в резонанс с вибрациями, долетающими до него из этих далеких времен. Даршана, Тантра и Пураны, шиваизм и вишнуизм, ортодоксия или ересь — все они представляют собой лишь недостаточно понятую ведическую истину или же взаимонепонимание друг друга; все это страстные полупросветленные старания внести в наши жизни лучик того великого покоя и совершенного света и направить случайный проблеск на освещение нашего пути, сделать его перстом, указующим тайную и далекую цель наших исканий. Величайшие из наших современных умов — не более чем данники древних риши. Шанкара, который кажется нам великаном, обладал лишь малой частью их Знания. Будда забрел на боковую тропу в их вселенском лесу. Эти сочинения неведомой древности — как груди Вечной Матери Знания, которые питают последующие века, насыщая нас нетленной жизнью. В Ведах больше такого знания, чем в Веданте, в них знание щедро, практично и детально, но до нас Веды дошли на языке, который мы перестали понимать, зачастую их лексикон, в результате изменения смысла древних терминов, сбивает нас с толку как раз тогда, когда все кажется совсем легким и знакомым — система символов, ключа к которой мы лишились. Индийцы совсем не понимают Веды, европейцы систематизировали грубое непонимание их. Поэтому древнее знание Вед стало для нас чем-то вроде блужданий по темной пещере, в которую просто так не войти. Только в Упанишадах поток впервые выходит на открытую местность. Именно здесь он всего доступней нам. Но и этот поток протекает по лесным чащам и крутым горам, и мы можем подобраться к нему лишь в удобных местах, где редет лес и расступаются горы. Здесь и возвели люди свои искусственные строения метафизической мысли и духовной практики,

и обитатели каждого из них претендуют на контроль над всей рекой. Города свои они зовут Веданта или Санкхья, Адвайта или Двайта, Шиваизм или Вишнуизм, называют их еще сотней других имен, кичась тем, что именно им принадлежит путь, именно они обладают знанием. Но в действительности каждый из нас способен овладеть лишь крупинкой знания Санатана Дхармы, ибо все мы понимаем Упанишады лишь в очень малой мере.

Упанишады становятся, на самом деле, понятней нам по мере хронологического приближения к нашему времени и современному языку — течение тем доступнее, чем удаленнее от истоков, когда воды с гор стекают на равнины и в низины. Но даже тайна этих более современных откровений не полностью открыта нам, и мы обманываем себя, полагая, будто все ясно поняли и больше нет нужды погружаться в глубины за их смыслом. Есть много золота в песке на дне реки, которое ни один человек и не подумал раскопать.

Иша Упанишада проще по форме и по выражению, нежели такие сочинения, как Чандогья или Брихадараньяка, которые содержат в своей символической — для нас туманной и бессмысленной, осуждаемой многими как нечто чудовищно запутанное по мысли и языку и абсурдное по сути — больше деталей древнего Ведического Знания. Язык этой Упанишады по большей части прост и легок, идеи, выраженные в ней, если их не вырывать из естественного контекста, представляются глубокими, но ясными и четко изложенными. Но даже в Ише подлинная суть заключительных строк есть книга за семью печатями для комментаторов, и я убежден, что неспособность понять эту кульминарующую ноту благородно развивающейся гармонии мысли привела нас к непониманию подлинного и полного смысла всей Упанишады. Мы понимаем, с большей или меньшей ясностью, смысл отдельных шлок, но их истинная связь и соотношение мыслей между собой упущены почти полностью. Мы ухватили некоторые разрозненные истины, но мы утратили целостность сути.

Ибо Иша Упанишада представляет собой один из наиболее совершенно разработанных, один из наиболее изящно и лаконично изложенных вдохновенных аргументов, известных миру, — аргументов не в смысле последовательности рассуждений в диспуте, логичном с точки зрения интеллектуального перехода от силлогизма к силлогизму, но в смысле формулировки вдохновенной мысли, каждая часть которой была в совершенстве увидена через откровение и в совершенстве

изложена в образах, вдохновенных самих по себе, в связи с другими частями и на своем месте в целом. Не только каждая шлока, но каждое слово каждой шлоки идеально выбрано и идеально помещено. Есть общая гармония ритма мысли, как и ритма языка и стиха. Результат представляет собой целую систему знания и духовного опыта, изложенную с предельной лаконичностью, эпической массивностью и достоинством, в то же время законченную в себе и не имеющую упущений. В этой Упанишаде мы видим не цепочку разрозненных, произвольно набросанных мыслей, не слабо связанные переходы от одного смыслового фрагмента к другому, но единую тему, великолепно рассмотренную во всей полноте, с точностью выражения, с вдохновением поэта, одержимого божественной истиной и обладающего мастерством превосходного архитектора мысли и языка. Иша Упанишады — это евангелие божественной жизни в мире, условий, при которых эта божественная жизнь возможна, и свойственного ей духа. Ибо Иша, по меньшей мере, не поддерживает Майяваду, что с очевидностью явствует из борений и трудностей в комментариях самого Шанкары, который сводит тонкую мысль и замечательные выразительные средства Упанишады к бессвязности и небрежной корявости языка. Ошибку, сколь бы возвышенной она ни была, нужно устранить, чтобы могла раскрыться ясная и простая Истина. Эта система, по-прежнему привлекающая абстрактную интеллектуальность во мне, и является для меня тем, что я могу назвать промежуточной истиной, которая никогда не может утратить достоверность. Однако, когда она стремится управлять человеческой мыслью и жизнью, утверждая себя в качестве единственной истины Веданты, я чувствую, что она входит в конфликт со старой Ведантой, душит Упанишады и ставит под угрозу всю нашу высшую человеческую деятельность, не давая взамен высшую духовную истину. Но даже так, я все же предпочел бы оставить в стороне всю субъективную критику в этих комментариях. Однако это невозможно, так как она до такой степени овладела людскими представлениями об Упанишадах, что ее необходимо отстранить, чтобы подлинный смысл, по крайней мере этой Упанишады, мог засиять из тьмы.

Единственная цель моего комментария заключается в том, чтобы вывести на свет эту гармоничную целостность смысла. Я не ставил своей целью поддержку какой-то определенной философии или толкование отдельных стихов Упанишады в духе Адвайты, Двайты или Вишиштадвайты для дальнейшего использования в метафизической

полемике. Я твердо верю, что не интеллектуальными спекуляциями были раскрыты истины Упанишад, что их нельзя истолковать при помощи логических рассуждений, что ими злоупотребляют, используя в качестве шахт и каменоломен при строительстве метафизических систем. Я считаю, что они открылись через откровение и духовный опыт, что они есть записи в душе увиденного, услышанного, прочувствованного, *дришта* (*dr̥ṣṭa*), *шрута* (*śruta*), *упалабдха* (*upalabdha*), что они опираются в своих истинах не на логику, за пределы которой выходят, но на видение, к которому устремлены. Сверхинтеллектуальные способности, через которые были восприняты Веды и развито все, что из них вытекает, *дришта*, *шрута* и *смрити*, и являются тем единственным способом, которым можно в совершенстве понять мысли Упанишад. Что же раскрывает нам эта Упанишада? — вот на какой вопрос ищу я ответ. Мне безразлично, в арсенал какого набора сражающихся философских догм могут войти ее тексты. Тем не менее, в процессе их истолкования я был принужден вступить в конфликт с майявадическими воззрениями. Столкновение было скорее неизбежным, нежели желаемым, поскольку я начинал исследование Веданты с позиции Майявады.

Поступая так, я имел в виду, что существует ряд простых, но обязательных правил, которыми я всегда старался руководствоваться. Мой метод не позволяет мне обращаться с языком Упанишады в школярском духе — я считаю, что правильный подход исследователя это не гордыня пандита, который обращается со словами как хочет, но смирение ищущего истину перед лицом одного из учителей. Перед лицом этих священных сочинений, столь немислимо глубоких, столь беспредельно огромных по смыслу, столь утонченно совершенных по языку, мы должны быть послушны тексту и не осмеливаться невежественно подчинять его своим представлениям. Таким образом, первым правилом моих изысканий было следование прямому и простому значению слов. Видья и Авидья — простые слова с хорошо установленным смыслом; я не могу отворачиваться от него, толкуя их как знание богов и невежество. *Самбхуту* (*sambhūti*), *асамбхуту* (*asambhūti*), *винаша* (*vināśa*) — слова с определенными значениями; мое истолкование должно непосредственно и просто строиться на этих значениях. Ритм и размер Упанишад, уравновешенность фраз требуют своего места в истолковании, ибо *чхандас* (*chandas*) играет главную роль во всех Ведах; я не должен нарушать этот ритм, размер и равновесие в стремлении преодолеть

философскую трудность. Например, *ануштуп* (*anuṣṭup*) Иши по форме и принципу более ведический, чем классический; он требует, можно сказать, строфу из двух рифмованных двустушии и допускает *сандхи* (*sandhi*) в середине *пады* (*pāda*), но не между двумя *падами*, значит, я не должен пользоваться возможностью *сандхи* между двумя *падами*, допустимой только в классическом *ануштупе*, чтобы извлечь из Упанишады нечто противоположное ее очевидному смыслу. А когда определен смысл стиха, когда он безоговорочно выступает как интегральная часть учения, я не вправе добавлять собственное пояснение «для невежд», умаляя или сводя на нет достоверность доктрины. Я связан мыслями Мудреца, я не могу навязывать ему никакие собственные идеи, правя и отвергая очевидный смысл его слов; единственное, что мне разрешено, — это объяснять явный текстуальный смысл в свете собственного внутреннего духовного опыта, но я не должен пользоваться тем моим опытом, который может быть несовершенным, для того чтобы противоречить тексту.

Шанкара позволял себе отходить от принципа послушности тексту. Он обращался с Упанишадами — а с этой Упанишадой в особенности — как владыка Шрути, а не слуга. Он старался включить Шрути в число своих грандиозных интеллектуальных завоеваний. Но Шрути нельзя овладеть при помощи интеллекта, и хотя великий дравид подчинил представления людей о Шрути своей победоносной интеллектуальной полемике, Шрути сохраняет свою неотъемлемую свободу, поднимаясь к своим тайным высотам знания и бытия выше туч и молний интеллекта, ожидая и приемля только нить духа, раскрываясь только опыту в душе и видению в сверхинтеллектуальном восприятии идеального знания. Надеюсь, меня не упрекнут в недостатке пиетета по отношению к величайшему из индийских философов — с моей точки зрения, величайшему из философов вообще. Но и у величайших есть свои ограничения. Шанкаре нет равных по глубине, тонкости и возвышенности, однако в широте и гибкости понимания он не столь превосходит. То был дух, которого посещали замечательные прозрения и осознания, но предполагать, будто его интуитивные прозрения включают другие, равные по величию, или будто его осознания есть единственное или последнее слово духовного знания, значило бы ограничивать способности человеческой души. Шанкара в комментариях к Упанишаде — пусть это самые великие из комментариев, имеющих у нас, — не столь велик, как Шанкара в «Бхашье» или «Веданта

Сутрах». В последних он с полной свободой развивает собственную философию, которую даже несогласные с ней должны признать как одно из высочайших и поразительнейших интеллектуальных достижений; в первом же он пытается завоевать... установить исключительный авторитет над Шрути. Любой комментарий к Упанишаде должен быть изыскательским трудом; Шанкара написал труд по метафизической философии. На самом деле, он подходит к Шрути не в качестве истолкователя; его намерение не в использовании философского ума для отыскания правильного объяснения древней Веданты, но в использовании объяснения Веданты в поддержку верной философской системы. Поэтому его главный авторитет — это собственное, заранее составленное суждение о ведантистской истине — внешнее по отношению к тексту и, в силу этого, неправомерное. Соответственно, он многое в тексте оставляет необъясненным, так как оно не поддерживает и не опровергает те заключения, в доказательстве которых он заинтересован, — Шанкара ограничивается просто вербальным перефразированием таких вещей или дает им обычное академическое толкование. Где он заинтересован — он принуждает Шрути соглашаться с ним. Не вполне доходя до такого самоволия как Мадхва, комментатор Двайты, который без колебаний превращает знаменитое *tat tvam asi* в *atat tvam asi*, «Ты не есть то, о Шветакету», он заходит достаточно далеко и фатально пользуется своим мастерством. Мне кажется, Иша особенно пострадала от порочности его метода, ибо именно в Ише ясный и очевидный смысл текста всего решительней противоречит некоторым из его излюбленных положений. Великие строки о Видье и Авидье, Самбхути и Асамбхути являются непреодолимыми камнями преткновения для него. Мы видим, как он пробирается среди этих трудностей могучими, но неуверенными шагами мильтоновых ангелов, ступающих «по пылающему мрамору» их темницы. Что касается меня, то мне не хочется двигаться по его следам. В конечном счете, никакому человеческому интеллекту нельзя позволить владеть ключами Шрути и определять для нас врата для входа и путь для перехода. Только Шрути есть единственный вечный авторитет по Шрути.

Я также считаю, что правило здравой интерпретации гласит: любая кажущаяся несвязность, любой недостаток логической связи и последовательности мысли возникает в результате недостаточного понимания, а не в результате того, что Провидец плохо мыслил. В основе моего подхода лежит мой опыт постоянного разбора Упанишад,

поскольку в конечном счете я всегда обнаруживал, что их авторы мыслили ясно и связно, превосходно владея предметом, ибо в конце концов мне неизменно приходилось возлагать вину на собственную торопливость, невежество и незрелость духовного опыта за любой недочет, который, предполагая логическое понимание текста, я приписывал боговдохновенному писанию. Текст надо изучать с большим терпением, с большой пассивностью, дожидаясь опыта, дожидаясь света, а потом еще большего света. Неполные данные, поспешность в выводах, произвольное вычитывание из текста собственных излюбленных предположений, произвольное цепляние за несовершенный или за незавершенный опыт, произвольное выхватывание одной узкой истины в качестве единственного смысла этой сложной гармонии мысли, опыта и знания, которую мы зовем Ведой, — вот плодовые источники ошибок. Но если человек в состоянии превратить свой ум в подобие чистого листа, войти в состояние бездонной пассивности, соответствующей состоянию покоя всеобъемлющей Чайтанья Атмы, не пытаясь установить, что будет Истиной, но позволяя Истине проявить себя в его душе, то он обнаружит, что совершенное раскрытие своего смысла есть природа Шрути.

Ибо в конечном счете, на чем я уже настаивал, только душой и ее чистой способностью знать можем мы понять предмет Веды — не словесной ученостью, метафизическими рассуждениями или интеллектуальным различием. Вступая в общение с душой мыслителя, мысль которого продолжается за его вдохновенными словами, мы приходим к осознанию того, что он видел и что вложил в свои слова, и что в них ожидает мгновения, чтобы открыться нам. Общаясь с душой Вселенной, стоящей за душой мыслителя и единой с ней, мы получаем тот опыт, который, усиливая наше видение истины в Шрути, озаряет, подтверждает или исправляет наше понимание. И поскольку ни один человек не смеет легкомысленно надеяться на свою способность постоянно мыслить, действовать и познавать высшим способом, следует всегда склоняться в абсолютном смирении перед владыкой Всего, Всевышним, кто как Знающий обитает в самом Себе в качестве имени и формы, и возносить ему истину, которую мы нашли в Шрути, и ошибку, которую внесли в нее, дабы поступил Он с истиной и с ошибкой по воле Своей в Своей беспредельной власти, любви и мудрости для целей Его вечной и беспредельной Лилы.

ГЛАВА I

Предмет и план Упанишады

ВСЕ Упанишады касаются лишь одного предмета, но в силу природы этого предмета они объемяют всю жизнь, все сущее и все знание. Их тема это Единый, кто есть Множество. Это ошибка, которую популяризировали сторонники Адвайты, — считать, будто целью Упанишад является постижение необусловленного Брахмана. Даже поверхностный обзор их содержания раскрывает куда более широкую и более полную цель. Она заключается в том, чтобы с различных точек зрения развить тождественность Единого и Множества и связи между обусловленным и необусловленным. Исходя из необусловленности Единого, они показывают нам, как это обусловленное и многообразное существование согласуется, соотносится с изначальным единством, на самом деле не отличаясь от него. Начиная с многообразного мира они прослеживают его путь обратно к единому трансцендентному существованию, а затем, начиная с трансцендентного, показывают нам его расширение внутри себя в качестве феноменов. Как многообразный мир, так и Единство, проявление и Того, кто проявляется, они помещают в непознаваемый Абсолют, о котором ничего нельзя предполагать, кроме того, что Он есть и что Он существует неким образом, отличным от любого другого существования, постижимого умом или доступного передаче символами речи, вне всех концепций Времени, Пространства и Условий, вне Личностного и Безличностного, вне Конечного и Бесконечности. Они стараются рассказать нам не только о способе ухода от жизни в необусловленное состояние, но и о том, как пребывать там в знании и блаженстве Высшего. Они показывают нам путь к небесам и к истинной радости на земле. Рассматривая происхождение сущего и тайну жизни и движения, они пользуются своей наукой — своей физикой, своей теорией эволюции, своим объяснением наследственности. Двигаясь от человеческой души к Универсальной, они излагают свою систему психологии, скрупулезно детальную, тонкую и глубокую. Утверждая наличие миров и существ, отличных от тех, которые живут в рамках восприятия наших органов чувств в состоянии бодрствования, они раскрыва-

ют свою космологию, теогонию, философию Природы и сил ментальной и материальной природы. Соотношение ума и материи, души и ума, людей и богов, безграничной Верховной Души и душ, внешне ограниченных телами, — все это опирается на авторитет Упанишад. Философский анализ Санкхьи, практика Тантры, пураническое богопочитание и поклонение, любовь к Божественному, обладающему формой, и устремленность к Не-Имеющему Формы, атомизм Вайшешики и основополагающие принципы йоги — все то, что впоследствии набрало силу в развитии и оказало воздействие на Индийский Ум, отсюда черпает авторитетность и отсюда получает санкцию. Не только непроявленное и необусловленное, но и тождество Трансцендентного и феноменального, их вечные отношения, игра их разделения и мощь соединения есть общая тема Упанишад. Они предназначены не только для анахорета, но и для семьянина. Они не отвергают жизнь, но принимают ее, чтобы осуществить ее предназначение. Они строят мост для рода человеческого, по которому люди могут перейти из ограниченно-го к безграничному, от повторяющегося и преходящего к постоянному и вечному, но по которому они могут и возвратиться и снова владеть с радостью и без риска бездной, некогда бывшей непостижимой, откуда не было возврата. Они — светильники Бога, озаряющие все ступени бытия, по которым мы поднимаемся и спускаемся, теперь уже не скованные, свободные, по собственной воле, обнаруживая Его в Его невыразимости, скрытого в полной светозарности, но находящегося и в здешнем саду света и тени, явленного во всем сущем.

Поэтому у всех Упанишад есть общее поле мысли, опыта и знания, однако у каждой есть свой особый угол или место на этом поле. Нет ничего расплывчатого или плохо связанного в их содержании, ничего случайного в их структуре. Каждая выступает с определенной, ясно очерченной мыслью и целью, которые она постепенно развивает и приводит к совершенной кульминации. Например, предмет Айтарейя Упанишады — это действия «Я» в мире в качестве творца иладыки эволюции; сотворение, эволюция, рождение, наследственность, смерть, наше нынешнее человеческое развитие составляют содержание ее кратких изречений, исполненных глубокого смысла. Тайттирийя Упанишада рассматривает тему Ананды в Брахмане, строения души по отношению к Беспредельной Радости в Сознательном Существовании, которое есть Бог и реальность существования, освещает путь и результат его достижения; Упанишада развивает для нас евангелие

вечного Блаженства. Кена Упанишада начинает с нынешнего строения сознания в человеке, утверждает универсального Брахмана и учит знанию Его и препоручению себя Ему, как непостижимому «Я» и вечно присутствующему Владыке. Аналогичным образом, предметом Иша Упанишады является природа человеческой жизни и действия, проживаемых и совершаемых в свете ведантистского знания и наивысшей реализации. Это — евангелие Божественной жизни на земле, освящение трудов, семя и основа Карма-йоги.

Упанишады представляют собой плоды вдохновения, а не рассуждения, поэтому мы не найдем в них развития мысли или логического построения фраз в Ише, выстроенных по системе современных писателей. Принцип нашей современной литературы, заимствованный у греков, которые первыми заменили вдохновение интеллектом, напоминает продвижение змеи по полю, когда она медленно ползет, извиваясь, скользя, плотно прижимаясь к земле. Литературный метод древних напоминает шаги Титана, перемахивающего со скалы на скалу над широкими и бездонными водами. Современный метод обучает интеллект, древний — освещает душу. В нем тоже имеется совершенная логическая связь, но эта логика требует нашего понимания и предполагает, что понимание будет следовать за тем же светом, который руководил ее построением. Настолько глубока характерность этого различия, что грек даже поэзию строит по закону и стилю логического интеллекта, а индиец даже прозу склонен подчинять закону и стилю озаренного видения. Писавший Ишу — вдохновенный поэт, который пишет о Боге и жизни стилем ясной, но насыщенной эпической возвышенности, приподнятым и грандиозным, но свободным от европейской тенденции к простору и риторике в языке, стилем чрезвычайно сжатым, полным мысли, точным и решительным — каждое слово несет смысл и оставляет за собой тысячекратное торжественное эхо. Стараясь истолковать мысли Мудреца, надо полностью принимать во внимание особенности его метода письма.

Тема, которую ему предстоит развить, вытекает из фундаментальной доктрины Веданты: *sarvam khalu idam brahma*, воистину, все это есть Брахман. Осознание того, что все, о чем у нас есть разрозненное знание, даваемое нам ограниченным и разделяющим движением ума и чувств, ограничено и разрознено чисто внешне, на самом же деле, оно превосходит воспринимаемое нами и представляет собой проявление, форму в сознании, отражение, маску того, что абсолютно, транс-

цендентно и не имеет границ — по утверждению древних мыслителей это есть первое условие истинного знания. Но когда мы осознали это, узнали, что земля есть земля только по форме и идее, на самом же деле она есть Брахман; что человек есть человек только по форме и идее, а на самом деле он есть Брахман, — что тогда? Способны мы жить в свете этого знания или должны отказаться от жизни, чтобы владеть им? Это же очевидно, что все действия совершаются через ум, пользующийся двумя великими инструментами — именем и формой, — так что если от нас требуется заглянуть за пределы имени и формы, то мы должны выйти за пределы ума, игнорируя его ограничения. Как можем мы сделать это, продолжая действовать и жить в этом мире, как действуют и живут люди? Можем ли мы, не сводя глаз с трансцендентного, легко и безопасно двигаться в феноменальном? Не должны ли мы оторваться мыслями от Того (Тат), дабы справляться с этим (*sarvam idam*), разве может человек безопасно шагать по земле, если взгляд его постоянно устремлен в небо — он ведь должен все время отрывать взгляд от возвышенного объекта своего созерцания? И возникает еще один, более глубокий вопрос. Стоит ли жить, когда мы познали Брахмана? есть ли радость, есть ли толк в феноменальном, если мы знаем трансцендентное в повторяющемся и преходящем, если мы знаем постоянное и вечное в кажущемся, если мы знаем реальное? Огромно притяжение бесконечного и безграничного, так зачем радоваться конечному и мимолетному? Разве привлекательность феноменов не исчезает с приходом этого высшего знания и способны ли мы занимать себя феноменальным, когда исчезают его привлекательность и кажущаяся необходимость? Разве упорство в жизни не вызвано незнанием и разве оно не возможно только при наличии упорства в незнании? Не должны ли мы отказаться от мира, если желаем обрести Бога? забыть о Майе, если становимся едины с Атманом? Ибо кто может одновременно быть слугой двух господ, да еще таких разных? Мы знаем ответ Шанкары, ответ приверженцев поздней Адвайты, ответ приверженцев Майявады; да и ответ большинства религиозных умов Индии со времен, когда буддизм подчинил себе наш интеллект, по существу, не был другим. В целом ответ гласил: бежать от мира и искать Бога. Были и весьма заметные исключения, но общая тенденция почти не допускала вариантов. Если я не ошибаюсь, в добуддистские времена большинство индусов в другом смысле отвечало на этот вопрос и достигало более глубокого осознания. Ответ давался в ключе Иша Упанишады

и Гиты; утверждалась возможность божественной жизни в Брахмане здесь.

Исключительная важность этого вопроса очевидна. Если теория иллюзионистов верна, то жизнь есть необъяснимое нарушение Истины, не имеющее себе оправдания беспокойство в тиши и покое Вечного. Это отступление от нормы, требующее исправления, капкан, из которого надо высвободиться, заблуждение, которое надо развеять, могучий космический каприз и ошибка. Для Индии последствия этого колоссального отрицания были огромны. Она превратилась в страну святых и аскетов, но, помимо этого, общество становилось все более застойным, а народ — инертным, слабым, беспомощным. Гневное осуждение Вишну Пураны, обращенное против определенных социальных результатов буддистской ереси, нашло подтверждение в судьбе нашего находящегося под сильным влиянием буддизма индусского общества. Мы видим, как на протяжении столетий нарастает в нем обреченность, предсказанная в суровых предостережениях Гиты против последствий бездействия. *Utsīdeyurime lokāḥ ... śarīrayātrāpi ... akarmaṇaḥ ... saṅkarasya ca kartā syām upahanyāmimāḥ prajāḥ ... (na) buddhibhedam janayed ajñānām karmasaṅginām* и т. д.

Религиозная жизнь страны разделилась на две отчетливые и сильные тенденции, на индуизм отказа от жизни, организовавший себя в монастыри и обители, и на индуизм общественной жизни, рассыпавшийся на массу мелких ритуалов и неумных социальных установлений. Ни одна тенденция не существует в чистом виде, обе поражены *варна-санкарой* (*varṇa-saṅkara*), смешением и путаницей Дхарм: монастырская жизнь страдает склонностью к возврату в житейские заботы и развращенностью, жизнь общества больна и обессилена ощущением собственной иллюзорности и ненужности по сравнению с превосходством монашеского идеала. Если человек или целый народ приходит к глубокому убеждению, что жизнь в феноменальном мире есть иллюзия, что сиюминутные цели и стремления, его ценности — все это ложно, то нельзя ожидать, что такой народ или общество будут процветать в этом мире, что бы там ни ждало его в Нирване. Для такого народа целенаправленное и серьезное величие задач и усилий становится невозможным. Ясно же, что единственная забота человека в обществе, которое руководствуется этим негативным идеалом, будет заключаться в том, чтобы прожить отпущенный срок, поддерживая жизнь в теле и продолжая род человеческий, коль скоро в силу какой-то неразум-

ной причины это требуется от нас, мечтая поскорей разделаться с делами и через саньясу бежать в необустроенное. Главное, что нужно такому обществу, это тщательно разработанный набор правил, чем детальнее и строже, тем лучше, которые будут регулировать каждый шаг в жизни, как общественной, так и религиозной, избавляя человека от труда мысли и действия и внушая ему уверенность, что он выполняет только *нитьякарму*, необходимую для жизни в теле, или *карму*, предписанную Шастрами, которая создает минимальную порабощенность в грядущих жизнях и не обременяет себя грузом долгого, протяженного существования в этом ужасающем и необъяснимом кошмаре феноменального мира. Однако сохраняется приверженность к трудам, которая стремится найти удовлетворение в чрезмерных усилиях на малом поле, оставленном для нее. И мы видим исключительную поглощенность людей мелким добыванием денег, простым выживанием семьи, тягостными хлопотами узкого личного существования. Великие идеалы, универсализирующие и освобождающие движения, которые постоянно сотрясали раджасическую Европу, вливая в нее новую жизнь, в позднейшей истории нашей страны известны нам все меньше и меньше. У нас был лишь один импульс к забвению мира и одна миропокоряющая страсть — импульс предельной отрешенности и страсть препоручения себя Владыке всего или духовному учителю. Только этот навык Бхакти единственно и сохранял нам жизнь, защищая нетленное ядро силы посреди нашей слабости и мрака, век за веком он возвращался к нам, неизменно изливая животворный поток в нашу инертную массу и наше загнивающее общество. Но при всем том наша фундаментальная ошибка в отношении жизни сильно сказалась на нас; она наложила на нашу раджасическую деятельность проклятие постоянной недостаточности, а на наши саттвические наклонности — вечное бремя возвращения к Тамасу. *Andham tamaḥ praviśanti ye avidyām upāsate. Tato bhūya iva te tato ya u vidyāyām ratāḥ*. И оба этих мрачных изречения давили на нас; мы разделились на исключительных искателей необустроенного знания и на исключительных проживателей в феноменальном невежестве. Мы сделали жизнь божественную почти что невозможной в мире — возможной только в отдаленной обители, в необитаемом лесу или на одинокой горе. Мы не знали той гармонии, которую практиковали ранние ведантисты; вместо этого мы отделились великому отрицанию, которое, сколько бы вдохновения и силы ни несла его положительная сторона — а положительная сторона у него безусловно

есть — отдельным людям редкостного духа, не может быть воспринято душой обычной, даже когда его приемлет обычный интеллект, это не Свадхарма человека, а потому может только уничтожить его силу и радость жизни, заставляя его делать усилия, далеко выходящее за пределы средних человеческих возможностей, от чего он отшатывается сломленный, ослабленный, утративший отвагу. Ни один народ, пусть даже это народ избранный, не может безнаказанно строить свою жизнь на фундаментальной ошибке в отношении смысла жизни. Мы находимся здесь, чтобы проявлять Бога в нашем повседневном существовании, наше дело — выражать и формулировать в феноменальной деятельности ту истину о Вечном, которой мы способны располагать, а чтобы сделать это, нам нужно разгадать загадку, заданную нам сосуществованием вечного и феноменального — нам нужно гармонизировать Бога и Природу — или погибнуть. Народы Европы неизбежно приходили к упадку после нескольких столетий расцвета, потому что упорствовали в невежестве и упрямялись в Авидье. Нам, владевшим тайной, но неправильно ее истолковавшим, потребовалось два тысячелетия, чтобы прийти к упадку, но в конце концов мы все же пришли к упадку и поставили себя на грань настоящей смерти и распада. Сохранить себя мы можем только возвращением к полной и гармонической истине нашей религии, к истине Пураны и Тантры, которые мы неверными толкованиями превратили в сборник притч и магических заклинаний, к истине Веды, которую мы неверными толкованиями превратили в идею пустого и помпезного церемониала, и к истине Веданты, которую мы перетолковали в необъяснимые объяснения, в сбивающую с толку тайну уму непостижимой Майи. Веда и Веданта представляют собой не только Библию отшельников или учебник по метафизике, но евангелие жизни и руководство к жизни для отдельного человека, для народа и для всего человечества.

Иша Упанишаду, которая стоит первой в списке Упанишад, мы должны читать как произведение первостепенной важности для нас, более значимое, пожалуй, чем любое другое, ибо Иша задается ясной целью: разрешить ту фундаментальную трудность жизни, которой — после Будды и Шанкары — мы упрямо пытались дать столь возвышенный, но и столь неправильный ответ. Проблема сводится к немногим первичным и фундаментальным вопросам. Поскольку существует великое необусловленное единство и великое феноменальное многообразное проявление, то какова сущностная связь между этим единством

и этим проявлением? Исходя из сосуществования и тождественности реальности и феномена, в чем ключ к их тождественности? что это за принцип, который эффективно гармонизирует их, и в чем назначение и оправдание их сосуществования и видимой дифференциации? Если сущностная связь известна, то каков практический аспект этой связи, на котором мы можем надежно строить нашу жизнь в этом мире? Возможно ли выполнять обычную работу человеческой жизни на земле в согласии с высшим знанием, то есть так, чтобы в каждом нашем действии воплощалась душа божественного знания и божественная Гуна? Каким должно быть отношение к Богу и к миру, чтобы оно обеспечило нам такую возможность? Или — каким законом жизни должны мы руководствоваться в нашей практике и каковы будут практические результаты следования этому закону? Нынешними целями феноменальной жизни, кажется, всегда была скорбная триада — страдание, смерть и ограниченность; войдет ли в результаты ведантистской жизни примирение с этим тяжким бременем и с удручающей тьмой, или у человечества есть даже здесь, даже в этом теле, в этом обществе, выход из смерти и скорби? В чем наша цель здесь, как людей, или на что мы можем надеяться потом? Это и есть те великие вопросы, которые окутанная тьмой душа человека обращает к Бесконечному, а противоречивые и неполные ответы на них извечно вызывали недоумение людей. Но если на них можно дать простые, всеобъемлющие и удовлетворительные ответы — так что ни одно истинное требование Бога к человеку в мире не останется неудовлетворенным, — то будет разрешена загадка существования. Иша Упанишада берется ответить на все эти вопросы. Начиная с заявления о цели Бога в проявлении, для чего был сотворен мир, и с золотого правила жизни, согласно которому каждый индивид способен полностью осуществить эту божественную цель, этот могучий Провидец, к которому мы относимся как к учителю, утверждает возможность человеческих трудов без греха, горя и пятен в свете единственного духовного подхода, который согласуется с их осуществлением, и истинного знания вещей в свете золотого правила, по которому единственно может поддерживаться Божественная жизнь в этом мире. Объясняя и доказывая эти первичные постулаты, Провидец заодно отвечает и на все другие великие человеческие вопросы.

Структура Упанишады строится, а гармония ее мысли разрабатывается в четырех последовательных частях, при этом начальные стихи каждого развертывающегося пассажа соединяют его в движении

мысли с предшествующей мелодией. Прежде чем приняться за работу по анализу или выделению каждой ноты, чтобы раскрыть ее полное звучание, удобнее получить синтетическое представление об основных идеях, проходящих через всю симфонию, и составить представление о том, как они переходят одна в другую или помогают друг другу, согласнo сочетаясь в великую и гармоничную философию жизни.

II. ДВИЖЕНИЕ ПЕРВОЕ

«Господом населено все это — каждый мир, что движется во вселенском движении. Отрешившись от него, наслаждайся; не влекись ни к какому человеческому обладанию. Воистину, совершая в этом мире деяния, должно желать прожить сотню лет. Так это в тебе — не иначе, а только так: деяние не привязывается к человеку. Лишены солнца те миры, окутанные непроглядной тьмой, куда после своей кончины уходят люди, убившие душу в себе». Так разворачивается первая часть Упанишады.

С самого начала Риши задает главную ноту, с которой резонирует вся остальная гармония, устанавливает принцип, экспозицией которого является каждая Упанишада. Бог и Мир — это два условия всего нашего знания. С их связи мы начинаем, к их связи в союзе или в выходе из союза возвращается вся наша жизнь и деятельность. Когда мы уже познали что такое мир, когда мы исчерпали науку и исследовали всю бездонность пустоты, нам все еще предстоит узнать что такое Бог, а если мы не знаем что такое Бог, то мы не знаем ничего фундаментального о мире. *Tasmīn vijñāte sarvam vijñātam*. Если Он познан, познано все. Материальной философии и науке в конечном счете приходится признать, что поскольку они не знают Трансцендентное, то не могут быть уверены в знании феноменального. Они могут лишь утверждать, что существуют такие-то феномены, которые обнаруживают себя уму и чувствам, действуя в таких-то процессах, но является ли их внешний вид их реальностью, этого не может сказать ни один человек. Конец науки — агностицизм.

Риши берет два этих великих условия: Бог — единый, устойчивый и вечный, мир — изменчивый, множественный, преходящий. Ибо это великое течение Природы, под которым мы подразумеваем великое космическое движение и действие, показывает отсутствие центра зна-

ния и разумного контроля, вместе с тем каждое движение означает наличие закона, указывает на гармонию, говорит о некоем центре знания и разумного контроля. Оно нигде не показывает никакого определенного единства, исключая единство суммы и процесса, однако каждая его частица, чем больше мы анализируем ее, громко восклицает: «Есть Единый, а не множество». Каждая отдельная частица тленна и изменчива, однако ее древние и непрекращающиеся движения никогда не перестают петь гимн неизменности и вечности. Пракрити, *джагати* (*jagati*), вечно движущаяся с каждым объектом, малым или великим, являющимся просто вихрем движения, *джагат* (*jagat*) — она есть одно, то, чему она подчинена... и о чем она говорит нам постоянно, однако словно пряча его за непрерывным вихрем своего движения в уме и материи, — это Бог, Пуруша. Он есть тот Единый, Вечный и Неизменный; это Он есть центр знания и вечного контроля. Он — Иш, Бог. Связь между миром и его Владыкой, на которой Риши просит нас сосредоточиться, как на том единственном, на чем постоянном и прочном осознании мы можем наилучшим образом утвердить мысли и действия Жизни Божественной, это связь Обитающего и Его обители. Ибо не только как целое построил Он обитель, но каждый объект, который был построен, строится или будет выстроен в водовороте вечного движения — от бога до червя, от солнца до атома и от песчинки до созвездий и групп созвездий — все, малое или великое, жалкое или могучее, нежное или жестокое, прекрасное или отвратительное, есть его обитель, а обитающий там есть Бог.

Итак, мы начинаем с этой истины. Мы уже видели, что проблема жизни включает в себя два наиболее важных вопроса: во-первых, сущностная связь между Трансцендентным и феноменальным; во-вторых, тот практический аспект связи, на котором мы можем надежно строить нашу жизнь и деятельность в мире. Риши начинает с практической связи. Это знание, которое нам нужно завоевать, внутреннее отношение, достигнув которого нам нужно поддерживать и сохранять. При виде множества объектов в мире мы должны воспринимать их как множество домов, в каждом из которых есть обитатель, только один обитатель, Он, кто построил его, так же как и целое, в котором тоже обитает Он, его Владыка. При виде беспредельного эфира, объемлющего это множество солнц и солнечных систем, мы не должны забывать или игнорировать то, что видим, но должны рассматривать бесконечность как дом проявленного существа, в котором пребывает единое

великое беспредельное Сознание, Аллах, Шива, Кришна, Нараяна, Бог. Когда мы видим вокруг себя человека и животное, листок и ком земли, короля и нищего, философа и пахаря, святого и преступника, мы должны смотреть на эти имена и формы как на множество домов существа, в каждом из которых все тот же великий обитатель, Аллах, Шива, Кришна, Нараяна, Бог. Человеческое и животное, одушевленное и неодушевленное, богатство и бедность, мудрость и невежество, святость и злодейство есть одеяния, которые он носит, но носит их Один. В каждом человеке, с которым я встречаюсь, я должен видеть Бога, которого почитаю, равно как и в друге и в незнакомце, в моей любимой и в моем убийце, поскольку и я сам должен быть Им. Это великая тайна бытия и условие, которому мы должны удовлетворять прежде всего, если хотим жить божественно и быть божественными.

Внутренне это и есть необходимый подход к Богу и к миру. Но нам известно по опыту, что требуется жизненный закон, чтобы перевести внутренний подход в условия действия. Может быть только одна цель, ради которой семьянин строит дом и поселяется в нем, — жить и наслаждаться. Это же относится к Пуруше и Пракрити; их связь есть наслаждение друг другом. Бог создал этот мир в Своем собственном существе, чтобы в уме и других принципах жить в феноменальном и наслаждаться этим феноменальным существованием, даже когда тайно или явно Он также наслаждается Своим трансцендентным существованием. Душа или Бог это Ишвара, гласит Гита; *бхарта (bhartā)*, *джнята (jñātā)*, *ануманта (anumantā)*; Владыка, ради чьего удовольствия действует Пракрити, Обитающий внутри, кто наполняет ее своим существом и поддерживает ее действия, Знающий, кто наблюдает и осознает ее действия, *ануманта*, кто дает или отнимает, или, дав свое согласие, затем его отнимает и по мере того как Он дает, продолжает давать или отнимает, объекты начинаются, существуют или прекращают существовать. Но Он также ее выдающийся *бхокта (bhoktā)*, Он наслаждается ею. Ибо все это есть *бхогартам (bhogārtham)* — ради наслаждения. Однако на практике обнаруживается, что человек не Иш, но *аниш*, не владыка, но раб, не *джнята* и *ануманта*, но *аджня*, не знающий и контролирующий, но невежественный, отуманенный, борющийся за знание и власть, не бессмертный наслаждающийся в упоении, но жертва скорби, смерти и ограниченности. Ограниченные — мы стремимся расширить себя и свои пределы; не владеющие своими желаниями — мы требуем и мы боремся; не достигающие,

подвергающиеся воздействию враждебных сил — мы полны скорби и терзаемы болью. Мы видим, что другие обладают, а нам недостает, и мы стремимся лишить их достоинства и завладеть им. Факты жизни на каждом шагу противоречат возвышенной догме Веданты. Что же нам делать? Бороться с Богом в других и с Богом в мире или жить только ради Бога в других, но не ради Бога в себе?

Риши во второй строке формулирует золотое правило жизни, которое предлагает нам единственное практическое разрешение трудности. Наслаждаться так, как мы наслаждаемся сейчас, значит подносить к губам чашу, в которой мед смешан с ядом; отказаться от мира значит вступить в противоречие с Божьей целью, уходя от проблемы вместо того, чтобы решать ее; принести себя в жертву другим есть половинчатое решение, которое само по себе ограничивает божественную *лилу* и сводит на нет наше пребывание в теле. Целью нашей жизни является удовлетворение «я» и нашей собственной радостью, и радостью других, и радостью всего мира. Как же в таком случае решается проблема? «Отрешившись от него, наслаждайся; не влекись ни к какому человеческому обладанию». *Тена (tena)*, «то», возвращает нас к *yat kiñca jagat*. От всего в мире нужно отречься, однако через то, что отвергнуто, ты должен получать наслаждение, *bhuñjīthāḥ*¹.

Этим должно наслаждаться, ибо мир и все, что в нем, предназначено для наслаждения. Это средство, движение и среда, созданные Богом для этой цели, но через отказ, через отречение от них. Не нужно отбрасывать от себя мир и его объекты, ибо человек таким образом отбрасывает и собственную цель. От нас требуется более глубинное, более истинное отречение. Чтобы внести совершенную ясность в смысл, Риши добавляет: «Не влекись ни к какому человеческому обладанию»². Значит, вот какой от нас требуется отказ: не от самого объекта желания, но от привязанности, от тяги, от желания, только при отказе от этого

(Дополнительные примечания, на которые нет ссылок в рукописи:)

¹ Шанкара переводит «владеть», а не «наслаждаться». По сути, разницы тут нет, поскольку обладание подразумевает наслаждение. Однако все же в обычном понимании этот корень означает «наслаждаться» и ясно, что именно это его значение и имел в виду Риши — ибо прочное сочетание идей *тьяга (tyāga)* и *бхога (bhoga)* не более случайно, чем важное сочетание *джагати* и *джагат* в предыдущих строках. Во всей Упанишаде нет ничего случайного — скорее, можно говорить о том, что каждое слово несет полную смысловую нагрузку, даже переполнено смыслом.

² «Дханам» означает обладание чем бы то ни было, не только материальным богатством — ни слава царя, ни богатство купца, ни дисциплина мудреца, ни сила слона,

возможно наслаждение, только тогда из чаши выплескивается горечь и остается чистый мед. Ибо мы есть *аниши*, потому что требуем. Он, кто есть Бог и Владыка, не борется и не требует, нет ему нужды даже приказывать, поскольку Пракрити знает Его волю и спешит подчиниться ей. Желая жить божественно, мы должны осознать Бога в себе, у нас с Ним должна быть *садхармья* (*sādharmya*), и мы должны быть как Он. Чего Бог желает для своей *лилы* в этом жилище, то Пракрити принесет; что Пракрити приносит для нашей *лилы*, того желает Бог. То, что в нас борется, испытывает желание и страсть, завидует, сражается, плачет, это не чистое «Я», а ум — мы поймем, что он плачет и борется, потому находится в силках ограничений, ему непонятных; это не Иш, а *джагат*, движение, кружение, завихрение в изменчивом и борющемся движении и столкновении сил, которое мы называем Пракрити. В этом великом знании и его практике мы способны освободиться от желаний, стать спокойными, величественными, радостными, свободными от тревог, боли, скорби, *сама* (*sama*), *удасина* (*udāsina*), и в то же время наслаждаться всем, что есть в Пракрити — *puruṣaḥ prakṛtisthaḥ*, говорить, видеть и делать¹.

Даже те, кто еще не достиг цели, с верой следуют этому закону и этому идеалу, кто живет в знании Единого во Множестве, как Брахман объемля все сущее в себе, ничего не отвергая, ничего не предпочитая, все вынося, все осуществляя в беспредельной безмятежности

ни стремительность орла не должны влечь к себе. Ибо кому мы завидуем, к чьему добру влечемся? Воистину, к нашему же добру. Осознавая божественное единство, мы можем столь же полно наслаждаться добром в опыте другого, как в нашем собственном (*Далее три строки не поддаются прочтению.*) ... Более того, нужно воспринимать Бога в других, как единого с Богом в нас самих. Тогда у нас и потребности не возникнет влечься к чужому добру. Риши говорит: «Не влекись ни к какому человеческому обладанию».

¹ Практически тот отказ, который от нас требуется, есть отказ низшего, ненастоящего и неполного «я», ума, чувств, витальности, интеллекта, воли, эгоизма от всего, что они есть и ищут, в пользу нашего настоящего, полного и трансцендентного «я», Бога. И этот отказ мы обеспечиваем, заменяя им другое требование, требование быть избавленными от всех этих вещей и освобожденными от выполнения Его космической задачи, чтобы лучше выполнить Его задачу и полностью насладиться Им в Его движении, во всем опыте и действии, которые Он проявляет и совершенствует в нас и через нас. Ибо то, чем нам следует наслаждаться, это не только Иша, но и *джагат* — ведь и то и другое, как мы увидим, есть единый Брахман, и, во всей полноте наслаждаясь Им, мы приходим к наслаждению всеми Его движениями, поскольку Он находится

отречения, в беспредельной силе и радости наслаждения — они совершенные люди, они *сиддхи*.

И сразу же встает великая, снова и снова возникающая проблема трудов и отказа от трудов — извечная трудность, которую так легко обойти быстрым логическим актом, но так сложно разрешить в гармонии с подлинными фактами бытия. Заурядному уму действие представляется невозможным и бесцельным без желания, логическому уму кажется, что чем глубже проникаешься наивысшей безмятежностью, тем дальше должен быть уход от всякого побуждения к действию — что *правритти* (*pravṛtti*) и *нивритти* (*nivṛtti*), *шама* (*śama*) и *карма* (*karma*) составляют вечную оппозицию. Поэтому Шанкара, все решающий торжествующей и неумолимой логикой, настаивает на том, что действие несовместимо с состоянием божественности. На практике, ищущий совершенства обнаруживает, что безмятежность, отрешенность, радость, покой кажутся возможными лишь при условии недвижной заключенности во внеличном Брахмане; освободиться от желаний легко только освободившись от деятельности. Не значит ли это, что наслаждение без требований и влечения предполагает наслаждение сидячее, неактивное, приемлющее все, что бы ни случилось, что истинное наслаждение тем, от чего отрекся, есть наслаждение отречением, а не объектом отречения? Разве наслаждение отшельника, отшельника

здесь как владыка собственного движения. По этой причине слово Иша — владыка всего творения и собственной вселенной, Бог, который в собственных целях создал мир и управляет им — выбрано для обозначения фундаментальной связи Бога с нами и с миром, так как в этой связи Он неотделим от Его движения. Это связь, которая опирается на существование и игру мира, которым Он владеет и правит. Представляя себе правителя, мы представляем себе и то, чем он управляет, обитель ради обитателя, конечно, но все же обитель. Таким образом, в первом стихе Упанишады мы находим обоснования великого принципа отрешенной деятельности, с которого начинается учение Питы, и еще более великого принципа *атмасамарпаны* (*ātmasamarpaṇa*) — полного препоручения себя Богу, *уттам рахасьям* (*uttamat rahasyam*), составляющего кульминацию учения. Мы понимаем причину и дух повеления Арджуне, с которого и начинается все моральное учение Питы и к которому оно возвращается, *jītvā śatrūn bhuiṅkṣva rājyam samṛddham*, требование деятельности, требование наслаждения — но деятельности только во имя Бога, *яджнартхам* (*yajñārtham*), без *аханкары* (*ahaṅkāra*), наслаждения только в Боге, *майи санньясу*, без желания или привязанности, не прося того, что Ему не нравится, для Себя в нас, не отвергая то, чем Он желает насладиться здесь — победой ли или поражением, заплатанной набедренной повязкой нищего или короной императора.

в душе, если не в теле, наслаждение зрителя, наблюдающего действие мира, не участвуя в нем, есть единственно возможное для свободного от желаний ума? И даже если это не единственно возможное наслаждение, не является ли оно наивысшим и предпочтительным? Кто, наслаждаясь в собственной душе, снизойдет до наслаждения внешними объектами? А если снизойдет, то его скорее привлечет большее блаженство иных миров, нежели те обломки, которые составляют радости этого мира, трудные достижения, единственно осуществимые из всей беспредельности возможностей.

Ответ Упанишады на все эти извечные вопросы категоричен, ясен, неуклонен: «Воистину, совершая в этом мире деяния, должно желать прожить сотню лет. Так это в тебе — не иначе, а только так: деяние не привязывается к человеку». Не удивительно, что великий Шанкара с его наследием буддистского пессимизма, его отречением от действия, его ощущением бессмысленности мира, столкнувшись с этим мощным и громадным торжественным утверждением, должен был уйти от него при помощи своего излюбленного способа — посчитав, что оно предназначено для непросвещенных умов, хотя со всей очевидностью оно составляет интегральную часть аргументации и здесь нет и намека на то, что под ним подразумевалось некое противоречие или некая особая оговорка в основном учении, хотя и такое истолкование сводится на нет как направлением мысли этих двух строк, так и немедленным их повтором в следующем стихе — да и лучше уж принять любую несообразность или невозможность, чем допустить, чтобы подобное утверждение имело место в Шрути. Не удивительно и другое — что Ведаранья, величайший из последователей Шанкары, возможно, понимая, что обращение учителя с текстом в его комментарии носит совершенно произвольный и насильственный характер, предпочел вообще исключить Ишу из своего списка авторитетных Упанишад... не скованная никакой предшествующей теорией, шлока не представляет ни малейшей трудности, являясь скорей интегральным и очень проясняющим шагом в развитии великой и освобождающей доктрины.

«Курваннева»¹, говорит Риши, имея в виду великий спор: ты должен вершить труды и не воздерживаться от их совершения, и труды эти относятся к материальному миру, те, что должны быть совершены *иха*

¹ Верша воистину труды (*санскр.*).

(*iha*), здесь, в этой жизни и теле. Верша труды в этом мире, человек с радостью и охотой проживет все годы, отпущенные брэнному телу. Если он чувствует усталость, если желает сократить срок жизни, если душа его желает поскорей оказаться по ту сторону смерти, он еще не просвещенная душа, он еще не божествен. После этого великого признания Веданта не может больше быть просто евангелием аскезы. Жизнь — полнокровная и не сокращенная в продолжительности — полнокровная и нескованная в деятельности, приемлется, приветствуется и посвящается божественному использованию. И Риши подтверждает причину приятия: таков твой путь и не иной. Иными словами — потому что это закон нашего бытия и это воля Вечного. Ни один человек, как ясно учит Гита, не может воздерживаться от трудов, ибо даже состояние ухода у аскета, даже сосредоточенное внутри себя существование безмолвного йогина есть действие, и действие, имеющее огромные последствия и колоссальное значение. Пока мы находимся в проявленном существовании, пока мы находимся в *джагати*, используя *джагат*, воздействуя на него и оставляя свой отпечаток на нем, мы не можем уйти от необходимости, которую Бог внутри нас сам возложил на Себя. Причина этого уже называлась: Он создал этот мир для своего обитания, как средство своего наслаждения и объект своего удовольствия; это — Его великая Воля и цель, которые ни одному человеку непозволительно нарушать. Мудрый ум, просветленная душа, зная эту истину, не предпринимает тщетных попыток привести к квадрату этот круг; такой человек полностью и честно приемлет намерение Бога и лишь ищет лучший способ Его реализации в этом существовании, где он пребывает по пути к другому. Ибо ему известно, что рабство и свобода есть состояния внешнего ума, а не внутреннего духа, потому что никто не свободен и никто не поработен, никто не рвется к освобождению и никто не бежит от рабства, есть только Вечный, тайно или явно ликующий в бесчисленных своих обителях.

Но в таком случае не скованы ли мы навеки цепью наших деяний, не пригвождены ли к колесу Кармы? Отнюдь, ибо колесо Кармы — это ошибка, а цепь наших деяний — колоссальная иллюзия. «Деяние не привязывается к человеку». Рабство — это не результат деяний, а освобождение — не результат прекращения деяний. Рабство есть состояние ума; освобождение — другое состояние ума. Когда Иш, Бог, через принцип желания в уме, душе, смешивает Себя с коловращением Праkritи, он видит себя в ментальном сознании точно уносимого вперед

в потоке причинности; уму, что в нем, он представляется скованным последствиями своих деяний; когда он отбрасывает желание, он возвращает себе владычество — в высшем существе никогда им и не утрачивавшееся — и выступает перед собой тем, чем всегда был в действительности: свободным в своем существе, *сварам* (*svarāṭ*), *самрам* (*samrāṭ*). Из этого следует, что путь к освобождению не в отрешении от трудов, а в том, чтобы подняться от ума к сверх-уму, от сознания ментального существа, *самбхавы* (*sambhava*), к сознанию самосущности, *сваямбхава* (*svayambhava*) или *асамбхуты* (*asambhūti*). Необходимо помнить себя, но нет необходимости забывать феномены. Ибо действие есть движение Пракрити, а цепь действия не ужасней и не мистичней связи причины и следствия. Эта цепь не сковывает Владыку; действие не пятнает душу. Труды освобожденного человека производят воздействие, это так, но на поток Пракрити, не на душу, которая пребывает над своим действием, а не под ним, использует действие и не становится его жертвой, она определяет действие, не действие определяет ее. Но если бы действие, по своей природе, поработало душу, то свобода здесь была бы невозможна. Действие не поработало и поработать не может; душа позволяет уму примешиваться к ее трудам, *buddhir lipyate*, но действие не привязывается к душе, *na karma lipyate nare*. Страх действия есть Майя, невозможность сочетания действия с безмятежностью и отрешенностью есть ложная *санскара* (*saṁskāra*). Нивритти, или безмятежность, представляет собой вечное состояние и саму природу души, Правритти представляет собой в проявлении вечное состояние и саму природу Пракрити. Их сосуществование и гармония не только возможны, но и являются секретом этого мира, затуманенного лишь незнанием в уме. Поэтому не действие есть враг, а неведение; не труды поработают нас, а труды, совершаемые в состоянии неведения, создают нам иллюзию поработанности. Представление об отделенности, ограниченности и плод их — желание, внутренняя борьба, разочарованность, скорбь, страдание: только это для нас камень преткновения. Отбросьте его, увидите во всем только Бога, и все трудности исчезнут. Нивритти и Правритти, *тьяга* и *бхога* гармонично движутся к совершенному осуществлению божественной цели.

Сформулировав эти важнейшие положения, Мудрец переходит к менее значительному, но немаловажному воздействию знания, которое он развивает, — к жизни после той, что нам положена здесь, к нашему продвижению в иные миры. *Гату* (*gati*), послесмертное путеше-

ствие или место назначения души, глубоко интересовало ведантистский ум, как интересовало оно все человечество во все времена, исключая лишь краткий период целиком материалистической сосредоточенности на этом мире. Пока что Мудрец позитивных заявлений не делает, но указывает на важность вопроса негативным движением мысли. Наша жизнь здесь представляет собой лишь одно условие нашего прогресса, но условие фундаментальное, поскольку земля есть Пратиштха или фундамент нашего сознания в материальном существе, но фундаментальность это не финальность: Пратиштха есть не завершение, а только средство достижения завершения. Это первый шаг нашего путешествия, начальное движение в тройном шаге Вишну. За первым шагом есть второй, когда мы еще постоянно возвращаемся сюда, пока не будем готовы для третьего шага — завершающего. Наше будущее состояние зависит от нашей наполненности к моменту перехода, от нашего гармонического продвижения к божественному бытию. Это — то скрытое в нас, что нам нужно развивать. Мы должны стать *атмаван* (*ātmavān*), обрести свое божественное существо, высвободить из пут и реализовать свое истинное «я». Кто выпадает из этого развития, кто отворачивается от него, тот сам вредит себе или, если уж употребить это слово в его полном и сильном смысле, — убивает себя. Не то чтобы возможно было убить Бога в себе, ибо смерть души невозможна, но возможна временная гибель видимого божества убиением его самовыражения, к чему нас может привести своеволие в страсти или интеллектуальное своеволие. Вместо того чтобы становиться богами, *сурями* (*suras*), образами Высочайшего, Паратпара Пурушей в Его ослепительном величии, мы можем превратиться в Его кривое отражение, в образы ложные, поскольку они искажены несовершенством, односторонностью, в Титанов, Асуров или просто в души, не озаренные солнцем знания, а если чем и освещенные, то лишь ложным светом, который мрак в конечном счете поглотит. Наше состояние после смерти будет Асурья, бессолнечное, не озаренное. В какие же миры отправимся мы тогда?

Первое слово третьего стиха Упанишады обычно читается как *асурья* (*asurya*), титанический, однако здесь возможен вариант — *асурья* (*asūrya*), бессолнечный; сущностный смысл обоих прочтений одинаков, но есть разница в нюансах. В Веде Титаны или Асуры — это просто души недисциплинированной мощи. Это те, кто опирается не на свет и покой, но на *асу* (*asu*), витальную силу и мощь, составляющую

основу всего энергического и порывистого чувства и действия. Своевольные существа, движимые страстью чувств, ни с чем не считаясь, яростно преследуют ложную цель желания или, движимые страстью интеллектуальных убеждений и верой, слепо преследуют ложную идею веры, они идут по пути своей веры только потому, что это их путь титанической привязанности, колоссального, хотя возможно, и возвышенного эгоизма. *Mole ruit sua*. Их падение обусловлено их собственной массой, их губит избыток величия. Это необязательно неблагородные души, напротив, они подчас могут выглядеть благородней, нежели боги и их победоносные воинства. Когда они секут и рубят бога внутри себя, то причиной может быть огромная преданность принципу, когда они отуманивают и терзают себя, пока не сорвутся в страдание и ночь, когда они становятся демоничны по природе, то причиной может быть бешеное и голодное упорствование в великом устремлении. Они могут быть могучи, как Хираньякашипу, великодушны напоказ, как Бали, могут пылко фарисействовать, как младший Прахлада, но, великие или мелкие, благородные или нет, они кончают падением и Вишну отправляет их в Паталу, в миры заблуждений и теней или непроницаемой мглы, ибо они использовали сердце или интеллект для служения страсти и невежеству, сделали духовное рабом материальных и витальных элементов, подчинили человека в себе Нагу, змию. Нага есть символ таинственной, связанной с землей силы в человеке. Пусть он — мудрейший из тварей земных, но все же он земная тварь, а не крылатый Гаруда, почитаемый как носитель духовности, распахивающий свои крыла солнечному свету и взлетающий к высочайшей обители Вишну. Читая «асурья», нам приходится давать следующий перевод: «Воистину, в миры Титанов, миры, окутанные слепой мглой, отправляются после перехода те, кто убил себя». При другом прочтении то будут миры наиболее отдаленные от Солнца, нашего символа и принципа божественного Знания. Бывают материализованные состояния мрака в сознательном существе, в которых они должны изжить смятение и путаницу, в которых они увязли из-за упрямого следования по пути своеволия и невежества. При любом прочтении намерение Мудреца очевидно из последующих эпизодов Упанишады. Следует ли мы исключительно Авидье, или исключительно Видье, мы все равно сбиваемся с пути; исключительность означает невежество и путаницу; неприятие неделимого Брахмана и упорствование в этом заблуждении есть упрямство, фатальное для души в ее ближайших перспективах.

На какое-то время — так как вечная гибель невозможна — душа лишается возможности успешно пройти через смерть и вступает в после-смертную тьму. Но те, кто приемлет единство Брахмана, кто видит в Видье и в Авидье лишь *вьявахару* (*vyavahāra*), свет и тень, отраженные в Нем для самовыражения в феноменах, те продвигаются дальше по пути самоосуществления, и всеочищающий Агни возносит их в регионы Солнца, где они обретают совершенное единство и полное блаженство. Этим предостережением (ибо обещание последует позднее) завершается первая часть Упанишады.

III

Значит, Бог и мир перед нами — Обитатель, который должен быть признан Владыкой сущего, даже когда Он представляется по-другому, и Его обитель, которая должна рассматриваться просто как движение, начатое Им ради феноменов, ради потока форм и действий, через которые Он может наслаждаться собственным обусловленным существом, — Бог и мир должны быть исполнены чистого и бесконечного наслаждения, Ананды, или блаженства, которое опирается на совершенное отречение не от мира, но от ограниченной борьбы и невежественной привязанности, от эгоистических требований и блужданий на ощупь. Эти несовершенные движения надо заменить могучим спокойствием и божественным удовлетворением. Нужно отречься не от трудов, которые не пятнают и не могут запятнать душу или поработить ее, но освободиться принятием трудов в светозарном знании их божественной пользы и природы; не уродование жизни должно быть нашим идеалом, но исполнение через жизнь намерения Всевышнего в Его феноменальном проявлении. Уродуя жизнь своеволием и невежеством, мы заточаем себя после смерти в мирах смятения и тьмы и в них, подобно кораблю, попавшему в непогоду и сбившемуся с курса в плотном тумане, не можем двигаться дальше и надолго задерживаемся в нашем божественном путешествии.

Но тут возникают новые вопросы. Первая строка этого великого учения, взятая сама по себе, без пояснения и оговорок, хотя и является основополагающей для практического осуществления божественной жизни и достаточным и верным подходом к ее осуществлению, все-таки может, как все решительные утверждения, воспринятые

слишком категорически и однозначно, ввести нас в глубокое заблуждение и неверное понимание. Бог и Мир, Движение и Обитающий в Движении, представляют собой практическую связь между необусловленным и феноменальным, которую мы должны принять в качестве непреложной основы нашего закона правильной жизни. Но что такое это общее движение с отдельными завихрениями в нем, обладающими видимым движением и видимым статусом, называемыми нами формированиями или объектами, — что это такое? Это движение Махата или какова природа этого движения — оно реально или нереально? А Обитатель — Он отличается от того, в чем обитает? Если отличается, а обитель реальна, то как быть с тем универсальным единством, которому учит Веданта, и как нам не впасть в дуализм и в фундаментальное несоответствие, если не в фундаментальное противоречие? Дабы устранить возможность недоразумения, Риши и переходит теперь к более полному, хотя пока еще не совсем полному, постулату универсального существования. Он уже обрисовал практическую связь, теперь он говорит о связи сущностной. Она, по сути, сводится к фундаментальному постулату Веданты в Упанишадах: *sarvam khalu idam brahma*. Все это, поистине, есть Брахман. Риши говорит: «Есть Единое, что, не двигаясь, стремительней ума, даже боги не смогли догнать Это, ибо Оно всегда впереди. Стоя на месте, Оно обгоняет бегущих. В Нем Матарिशван утверждает деятельность. Оно движется и Оно не движется, Оно далеко и Оно же поистине близко; Оно внутри всего этого и Оно же вне всего этого».

Не только устойчивое, но и неустойчивое, не только постоянное, но и повторяющееся, не только Обитатель, но и Его обитель, не только Пуруша, но и Пракрити. Это — *экам (ekam)*, не число различных существ, как в догмате Санкхьи, но Одно существо, не две отдельные категории, реальное и нереальное, Брахман и Майя, но лишь Одно, Брахман. То, что не движется, есть Брахман, но и то, что движется, есть Брахман, не просто Майя, не просто низкий и дурной сон. Мы уже знаем из первого стиха, что бесчисленные обитатели этой движущейся вселенной не множественны по сути, а представляют собой Единую Душу, играющую во многих телах, на самом деле даже не играющую, а поддерживающую игру Пракрити во многих формах; *эках (ekah)*, *ачалах (acalah)*, *санатанах (sanātanah)*, на возвышенном языке Гиты — единую, недвижимую, без начала и конца. Он есть этот мужчина и та женщина, вон тот старик, опирающийся на посох, эта голубокрылая

птица и та краснокрылая. Но теперь мы знаем, что и имя, и форма, и свойство, мужское естество и женское, старость и юность, опора на посох, голубизна и алость, птица и крыло — все есть Брахман. Обитатель не отличен от своей обители.

Заурядному уму трудно понять это на интеллектуальном уровне; даже уму незаурядному трудно понять интеллектуальную концепцию, принять ее душой и реализовать в чувстве и в сознании. Самый великий теоретик-материалист чувствами воспринимает себя как ум или душу и ощущает пропасть, отделяющую его от неодушевленной природы. Его теории противоречат сознанию его сердца. И в йоге тоже, одно из наших первых осознаний — это отделенность тела через практическое устранение *дехатма-буддхи* (*dehātma-buddhī*), ощущения, психология которого плохо понята, а будучи неверно понята, приводит к многим ошибкам. Отсюда наша склонность рассматривать неодушевленное как небожественное, материальное — как грубое и даже грязное, а объективное — как нереальное: как будто это не всего лишь вопрос устройства и *вьявахары* (*vyavahāra*), как будто материальное не есть тот же Атман и дух, Брахман равно присутствующий в комке земли и в душе, в мысли и в действии, будто все сущее не равно в божественности, а внешне так разнообразно только из-за бесконечных вариаций формы и *гуны*! Из-за этой кардинальной ошибки человек интеллекта начинает презирать тело и пренебрегать им, человек религии — относиться к телу, а зачастую и к интеллекту тоже, как к помехе, превознося одно только сердце, человек духа и размышления — стремиться отвергнуть и тело, и ум, изгоняя из них саму мысль и сами восприятия объективного. Все они руководствуются или побуждаются этим неясным ощущением или ясной верой в то, что только субъективная душа внутри них есть Бог, есть «Я», что объективное движение Духа — не Бог, поскольку восприятию ума и чувств представляется находящимся вне и отдельно от нас, а потому оно ненужно и дурно. Все они впадают в сущностное заблуждение двойственности, что в конечном счете есть источник всего неведения и путаницы. Все они требуют ментального подхода к сути, аналитического подхода, разделения и логического различения — чтобы подняться выше ограничений ума, выше методов ума к трансцендентному. Именно ради освобождения от этой ошибки Мудрец настаивает на своем *экам* — Он есть не только божественное Са, Бог, рассматривающий Себя субъективно в качестве универсальной, знающей Личности, но и божественное Тат, Брахман,

реализующий Себя через тождество как вне, так и внутри, и в качестве всех феноменальных существований, по собственной воле и одновременно трансцендентный и феноменальный, обусловленный и необусловленный, Единый в Едином и Единый во множестве. Здесь говорится о Брахмане не в качестве абсолютного Пара-Брахмана вне всех связей с жизнью и феноменами, ибо такие определения, как «стремительнее ума», или «обгоняющий богов», или «идуший перед ними», неприложимы к непознаваемой полноте Пара-Брахмана, здесь речь о Брахмане, как мы Его видим в связях с феноменами, о Боге в мире, обусловленном нашим осознанием во *вявахапе*, необусловленном нашим осознанием в *парамартхе* (*paramārtha*), что является темой этой и следующей шлоки¹. Это есть Единое и единственное Существование, которое, оставаясь неподвижным, на самом деле, движется «стремительнее ума», и поэтому Боги не могут достичь Его, так как Оно всегда впереди. Ибо ум, обслуживаемый чувствами, представляет собой инструмент, используемый людьми, чтобы уловить и измерить мир, а Боги являются главенствующими силами всех ментальных и физических процессов, однако ни ум, ни чувства, ни ощущения, ни рассудок неспособны достичь Брахмана. Он всегда далеко впереди самого стремительного средства, с помощью которого мы стараемся догнать его.

В чем точный смысл этого образа? Намерение может быть понято, только если вспомнить природу ментального действия, которому придается здесь такое огромное значение, и ограниченность этого действия. Ум всегда начинает с некоей точки, с самого думающего или с объекта мысли; он работает в пространстве или времени над определенными объектами или группами объектов, или как максимум над <...> всех известных объектов. Он может стремиться к познанию только движения и процесса мира, но что он может знать о том, что вне и за движением и процессом? В лучшем случае, он может чувствовать или ему можно сказать, что Он существует, Он вечен и невыразим. Обычно ум может лишь вернуться к себе и сказать: «Я, ум, есть Он; поскольку я мыслю, я существую; поскольку я мыслю и существую, существует все». Эти предположения имеют свою ценность как выра-

(Дополнительное примечание, на которое нет ссылки в рукописи:)

¹ Об Абсолюте мы только и можем сказать, что: «Это не то, это не то»; Он непознаваем в Себе, познаваем только в нашем здешнем существовании или по отношению к нашему здешнему существованию, не может быть охарактеризован никаким эпитетом, описанием или предположением.

жение относительного и промежуточного факта, однако неверны как универсальный и окончательный постулат. Но даже движение Бога в природе слишком огромно и стремительно, чтобы быть уловленным умом. Ум схватывает маленькие побочные завихрения или даже крупные движения на малом расстоянии; схватывает, располагает внутри себя согласно своим способностям видеть и победно классифицирует их в качестве законченных законов Природы. Но кто проплыл по всем этим водам или кто может сказать, где они кончаются, если кончаются вообще? Кто может сказать, что эти законы не местного характера, не устав или уложение одной зависимой территории или провинции? Следуйте за Богом до последних пределов наблюдаемого пространства — а Он наверняка приводит в движение новые вселенные далеко впереди. Следуйте за Ним в глубочайшие из поддающихся экспериментированию дебри существа — и там найдутся неожиданные вселенные сознания, за которые вам сейчас не пройти. Бесконечность есть лишь один из Его аспектов, но сама природа бесконечности такова, что ум не в силах охватить ее, хотя рассудок умозрительно представляет ее себе. Кто измерил Пространство? Способен ли величайший из Умов узнать, когда началось все Сущее, или знать, когда и как ему придет конец? Рядом с нами могут существовать вселенные иного Времени, Пространства и устройства, проникнуть в которые нам не дают наши материальные измерения и ограничения ума и чувств. Даже здесь — кто выяснил цель творения или систематизировал пути Провидения? Из сотни явлений, происходящих в непосредственной близости к нам, способны ли мы хотя бы в десятке случаев не фрагментарно и наугад сказать, почему это произошло, какова была конечная цель этого, частью какого порядка вещей или процессов является? Однако, когда взору открывается глубинная тайна вещей, то становится ясно, что беспредельная Мудрость управляет даже мельчайшей из случайностей и вечно связует пустяковое сиюминутное действие с грандиозным движением столетий — более того, что любая мысль, промелькнувшая в уме, сколь бы слабой, тривиальной или абсурдной ни была, имеет свою отметину, свою глубинную цель, даже свою необходимость. Но какую часть всего этого могут уловить боги ума, рассудка и чувств? Они мчатся, они опережают стрелу, пулю, молнию, метеор, любую материальную скорость, но Это, хотя и не движется, остается впереди. Даже когда мы думаем, что опередили Его, проследили Его пути, классифицировали Его законы, поняли существование, через прошлое

удостоверили и определили будущее, мы вдруг спотыкаемся и обнаруживаем новую вежу или след, которые показывают, где проходило Это; прикосновение Его перста, когда Он пронесится мимо, заставляет нас вздрогнуть, и рушатся наши теории, наше знание обращается глупостью, наша просвещенность смешит более просвещенные поколения. А Это, оставаясь неподвижным, опережает бегущих. Однако все это время Ему нет нужды двигаться. Бог уже побывал впереди нас, как и позади, выше и ниже, со всех сторон. Наше новейшее знание всегда будет свечой, горящей в туманах ночи, наши открытия — камешками, подобранными на берегу беспредельного океана. Мы не только не можем познать Это во всей Его абсолютной, трансцендентной реальности — мы даже не можем знать Это во всей огромности Его феноменальных действий. Мы еще многое можем познать умом, но не все, не больше уголка или какой-либо системы. Все, что мы можем сделать, — это искать беспредельного Владыку беспредельной Вселенной здесь и там, дабы познать каждую обитель и узнать ее Обитателя. Обитатель их божествен, но божествен и дом, храм Божий, *сукритам* (*sukṛtam*), хорошо построенный, восхитительный и святой — Сам Бог, проявившийся как имя и форма.

На самом деле, Это стоит и не бежит. Что же тогда представляет собой движение, которым Он опережает других или оказывается впереди их? Ключ — в выражении «стремительнее ума». Ум в нас бежит, но что же это, что движется стремительнее ума, как ум движется стремительнее любой материальной силы? Нечто, по отношению к чему ум и материя являются низшими формами движения, то, что составляет сущность *джагати*, есть сущностное сознательное существо, чьими частными течениями являются жизнь и материя. Это сознательное существо есть То — единственная Реальность, принимающая множество обликов. Оно не бежит, ибо куда ему бежать, раз оно не существует во времени и в пространстве, а время и пространство существуют в Брахмане. Все сущее сотворено в сознании Бога, которому двигаться нужно не более чем человеку, когда тот следует ходу своей мысли. Он, кто уже был до начала Времени, именно таков, каким был после окончания Времени, — возвращенный в надвременное сознание, если можно так сказать. Он ни на дюйм не двинулся в Своем существе. Он не переменился ни на тень тени в Своем существе. Он по-прежнему *экам, ачалах, санатанах*, единый, недвижимый, неизменный и конца не имеющий. Эта сторона Солнца или та сторона созвездия Лиры — для Него

это единая точка или, скорее, отсутствие всякой точки. Пространство есть символ, в котором Мысль отразила существующее в надпространственном Сознании. Время и Причинность не отличаются одно от другого. Поэтому кажется, что и *джагати*, и *джагат* — это не движения материи или материальной силы (это категорически отвергается в Первом стихе), не движения ума (это категорически исключается здесь), но... движение сознательного существа в самом себе, таинственная деятельность, суть которой — беспредельное и абсолютное Осознание, непередаваемое средствами языка, но передаваемое символами нашей здешней Мысли как движение во Времени, Пространстве и Причинности. Этот универсальный постулат Веданты, хоть и не выраженный словесно, подразумевается в мысли Риши и с неизбежностью вытекает из его слов. Он, человек своего времени и окружения, спокойно мог и не останавливаться на этом, нам же необходимо принять этот постулат — ибо без него мы не сумеем полностью понять вторую часть мысли Мудреца. На самом деле, именно он составляет основу всего ведантистского мышления.

Теперь мы можем понять, что имеет в виду Мудрец, когда говорит: *тад эджати таннаиджати (tad ejati tannaijati)*. Тад или То, неопределенное название, обозначающее Брахмана — безличностного ли или стоящего над личным и безличным, — движется, и То не движется. Оно движется или представляется движущимся — в качестве действия Пракрити и соответствующего знания в Пуруше — в концепции Времени, Пространства и Причинности; не движется в реальности, потому что это просто символы, интеллектуальные истолкования настоящей истины, да и само движение представляет собой всего лишь один из символов. Обитель есть творение формирующего движения Пракрити, которая на самом деле всегда повторяется в своих действиях, поскольку она и деяния ее вечны, но в то же время всегда изменчивы и непостоянны, ибо она работает в условиях Времени, Пространства и Причинности, в терминах восприятия, единственный смысл которых — в измерении движения или продвижения от момента к моменту, от точки к точке, от состояния или события к другому состоянию или событию. Последовательность, а значит изменение, есть фундаментальный закон идееобразующей и формирующей деятельности Бога в терминах этих трех великих символов. Но Обитатель един и постоянен, ибо Он вне Времени и Пространства. Хотя невеждам, вовлеченным в водоворот Пракрити, Он представляется окруженным ее вихрем, в действительности Он

существует одновременно как ееместилище и как творец, а также — как населяющая ее душа, ее владыка и направитель. Следовательно, в Себе То — неподвижно, неизменно и вечно; в Своих же движениях в Себе — в движении Времени, движении Пространства, движении Причинности (хотя, как мы увидим, упорядоченном и направляемом устойчивыми моделями или общими процессами сознательного бытия, которые обеспечивают порядок и воспроизводство-переход из одного состояния или формы в другое) — То подвижно, активно, непостоянно, изменчиво. Рано или поздно все здесь уходит из нашего поля зрения, исключая только Обитателя, вечное Существование-Сознание; Его мы видим зиждущимся вечно. В Нем, среди этого потока преходящего, мы имеем прочную основу. В этом Брахмане утверждает деятельность Матаришван. *Tasmin apo mātariśvā dadhāti* [в Том Владыка Жизни, Матаришван, утверждает Воды]. В Том (*tasmin*) означает: во всеобъемлющем, устойчивом и осуществляющем активном Брахмане, который уже описан. *Anac (apas)* — это труды или активность (лат. *opus*); ведическому слову *anac* отдано предпочтение перед другим — *кармани (karmāṇi)*, поскольку *кармани* означает индивидуальное действие, здесь же имеется в виду общая вселенская деятельность Брахмана, на самом деле, не вся Пракрити, но та, что проявляется в работе, продуктивная и творящая: движение солнца и звезд, рост дерева, течение вод, развитие жизни во всем ее многообразии; Матаришван — тот, кто пребывает в лоне сущего, иначе говоря, Ваю, принцип движения или первый энергетический принцип Природы, опирающийся на *акашу*, статический принцип распространения (который представляет собой вечное лоно сущего), действуя в нем в качестве Праны, универсальной жизнедеятельности *dadhāti* (греч. *tithēsi*), — устанавливает, помещает на свои места и располагает все вещи. Ибо корень *dhā* всегда заключает в себе идею устройства, расположения, устроения вещей.

Причина для введения этой финальной и ограничивающей идеи относительно Брахмана в качестве кульминационной фразы данной шлоки — желание Мудреца подчеркнуть божественность именно того движения Пракрити, которое является основой *кармани*, человеческого действия в смертной жизни. Матаришван есть энергия Бога в Пракрити, которая, входя в нее как дитя в утробу или матку (*mātar*), сначала скрыта — как дитя в утробе (Ма), а потом выходит из статического состояния расширения, предстающего нашим чувствам в материи в качестве эфира. Она выходит в принципе движения расширения и сжатия,

предстающего чувством в качестве газообразного состояния, которому по этой причине мы даем особое название Ваю, которое, возмущая даже самостоятельную вибрацию (*śabda*) эфира, вызывает вибрационные волны (*kṣobha*), создает действие и противодействие (*rajas*); им эфир непрерывно придает тенденцию к равновесию (*sattva*), отсутствие чего служит единственной причиной распада движения (смерти, *mṛtyu*, *tatogūṇa*) и образует контакт (*sparśa*) — основу ментального и материального чувствования, а на самом деле всех связей в феноменальном существовании. Матарिशван, отождествляя себя с Ваю, поддерживая себя на этих принципах волн-вибраций, действия-противодействия и контакта, правит не только в материи, но и в жизни и уме, используя три других первичных или фундаментальных состояния, известные ведической науке: *agni* (огонь), формирующий принцип интенсификации, предстающий нашему уму в качестве тепла, света и огня, *anac* или *джала* (вода), материализующий или вытекающий принцип преемственности, предстающий нашим чувствам в материи в качестве сока, семени, Раса, и *prithvi* (земля), стабилизирующий принцип сгущения, предстающий нам в материи в качестве земли, основы всех твердых тел, — Матарिशван, развертывая существование в формах, прочно установившихся через пятеричное (*pāñcabhautika*) движение материального Брахмана, сознательного существа в качестве сущностной субстанции вещей, раскрывает себя как универсальная жизнь-деятельность, как опора нашей витальности, побудитель и причина наших действий. Он, как Жизнь, латентно активен в неодушевленном, присутствует, но неорганизован в металле, организован для жизни и роста только в растении, для чувства, ощущения и мысли — в животном царстве, для разума, просветления и продвижения к божественному — в человеке и для вечного бессмертия — в богах. Но кто, в конечном счете, есть Матарिशван? Сам Брахман, как было известно уже риши Ригvedы, проявляющий себя по отношению к другим Его движениям как причина, условие и владыка витальности, как дыхание и как воздух.

В таком случае жизнь-деятельность, на самом деле, не представляет собой все действие вселенной; а наша человеческая жизнь-деятельность, наш *anac*, труд, задача, не представляет собой вершину ее деятельности. Есть более развитые существа, более высокие состояния, иные миры. Но она представляет собой — здесь или на других планетах — главную деятельность этой вселенной. Вот этот на вид незначительный камешек, этот камень, который строители не Всемогущие,

не Всеведущие отбросили бы прочь, Бог сделал краеугольным камнем Своего строения. В нем движение нашей вселенной находит средство для достижения своей главной цели, через него реализует себя, достигает своей кульминации или сходит на нет. Когда Бог реализовал себя здесь, в этих условиях, используя *prithvi* (*pr̥thvī*) как свою *pratiṣṭhā* (*pratiṣṭhā*), тогда мы можем наконец перейти в другие условия или в необусловленность, но до той поры, пока Бог не удовлетворен здесь, Брахман не проявлен здесь, мы приходим на землю, чтобы реализовать Его. Именно таково наше истинное предназначение. И этот принцип не является небожественным, но божественным, это не что-то предельно искаженное или дьяволическое, не царство низшего духа или отклонение от истинного знания, но движение Божественного, *mahimānam asya*, явленная мощь, видимое расширение Брахмана в Себе. Жизнь здесь есть Бог, материалы Жизни здесь есть Бог. Труд не отделен от трудящегося, а мысль — от мыслящего. Все это есть игра божественного Единства.

Таким образом, мы имеем сущностную реальность вещей, практическую связь Бога в Безличностном или Личностном в качестве Обитателя своего собственного объективного бытия. Мы имеем принцип единства, который всегда дает практическую связь с сущностным и исходит из него. Мы имеем фундаментальное обоснование трудов, кратко обозначенное отождествлением трудового принципа с вечной Реальностью, присутствующей за нашими трудами. Но сейчас надо подготовиться к обоснованию на этом фундаменте гармонии *त्याги* (*tyāga*) и *бхоги* (*bhoga*). Поэтому, установив тождество вечного, который не движется, с вечным, который движется, Вневременного, Внепространственного, Необусловленного с Временным, Пространственным и Обусловленным, Мудрец переходит к рассмотрению последнего, с которым единственно приходится иметь дело нашей *вьявахаре* (*vyavahāra*) или практической жизни, подчеркивая единство всего сущего, далекого и близкого, субъективного и объективного. То близко, это же То далеко. Он близок к нам в нашем субъективном опыте, Он отодвигается на расстояние в объективном, куда за ним следуют наш ум и чувства, пока им не приходится остановиться или вернуться. В субъективном тоже он не только не познан, но и знаем, это мы сами, то, что восседает в наших сердцах; не только неуловимый, но и уловленный, то, что у нас есть, и то, чего, нам кажется, у нас нет, то, чего мы достигли, или миновали, или к чему только приближаемся, и то, к чему мы движемся наугад или вслепую. Ничего не может быть в наших мыслях,

ощущениях, наблюдениях, о чем мы не должны были бы сказать: «Это Он, это есть Брахман». То — внутри каждого живого существа, как опора тела и ума и того, что более, чем ум, То — вне каждого живого существа, и То — в чем оно движется, живет и существует; окружающее нас не только близко или далеко, но то, что в себе содержит окружающее нас — и внутри, и вне этого, являясь и опорой их, и содержимым: *sarvam brahma* (*sarvam brahma*). Ибо То есть содержимое всей этой вселенной; То также вне пределов и в стороне от всех Вселенных. Пантеизм или монизм, которые, не в силах подняться за пределы доступных данных или видимых обличий, делают Бога синонимом мира, — это не Веданта. Плюрализм, который превращает Бога просто в сумму осуществленных опытов, в нарастающее и убывающее колеблющееся неизвестное, некий X, иногда равный $a+b$, а иногда $a-b$, — это не наша концепция Вселенной. Эти вещи есть Он, но Он не есть эти вещи. Для нас мир представляет собой лишь малозначительный термин в абсолютном и бесконечном существовании Бога. Бог даже не бесконечен, хотя Он есть и конечность, и бесконечность, — Он вне конечного и бесконечного. Он *sarvam brahma* — Все, но еще невыразимо большее, чем Все. В нашем высочайшем представлении Он есть Единый, но в Себе Он за пределами всех представлений. Ни Единство, ни множественность не могут описать Его, ибо Он не ограничен числами. Единство — Его *parabhava* (*parabhāva*), это Его высочайшее проявление бытия, но в конечном счете это проявление, а не полная и непознаваемая реальность.

IV

Назначение двух этих стихов, в которых расширяется идея монистического Единства вселенной вплоть до устранения всякого изначального противоречия между мировым движением и Обитателем движения, заключается в том, чтобы подвести к двум последующим стихам, стихам, имеющим еще большую важность для смысла Упанишады. В трех начальных стихах Мудрец изложил свои фундаментальные положения: (1) единство всего сущего во вселенной; (2) гармония отречения и наслаждения через свободу от желаний и требований; (3) необходимость действия для осуществления единственной цели, ради которой Единый обитает в великом множестве своих имен и форм — наслаждение этим феноменальным миром и в его осуществлении освобожденным

существованием. Все остальное в Упанишаде является объяснением и обоснованием этих начальных фундаментальных положений. Назначение второй части заключается в доказательстве возможности лишеного всякой скорби и страха наслаждения здесь, в этом мире и в этом теле, что зиждется на вечных и непреложных основаниях ведической истины: *sarvam khalu idam brahma*. Ибо из этой истины черпает золотое правило Мудреца свою достоверность и практическую действенность.

Отсюда рождаются слова, слова щедрой и трогательной красоты, которыми он излагает вторую часть доказательства: «Но он, кто видит все сущее в "я" и "я" во всем сущем, он не знает страха. Знающий, в ком все сущее сделалось "я", как может он скорбеть, как может заблуждаться он, кто видит все сущее как единое?»

Соединительное слово *tu* (*tu*) (греческое *de*) в ведическом санскрите не обязательно означает полную оппозицию — оно говорит о наличии нового обстоятельства, предполагающего дополнительный факт или отличную точку зрения. Новое обстоятельство, вводимое в этом стихе, — идея Атмана. Знание того, что безличностный Брахман есть все, само по себе может и не приносить покой и радость действия, поскольку понятие «все» включает в себя смерть, страх, усталость и отвращение. Матарिशван, запуская действие, запускает и противодействие. Он установил то неравновесие между действующей силой и силой, подвергающейся воздействию, тот недостаток гармонии, который есть причина боли, отталкивания, распада, взаимных страхов и угнетения. Мы можем сказать себе, что все это входит в единое скоординированное движение в едином существовании, но разве это нам поможет, если в самом движении есть эти неравенства, эти разлады, эти ограничения способности, которые несут нам столько болезненного и печального? Мы можем вести себя хладнокровно, со всем мириться, быть стойками, но как можем мы быть свободны от страдания и скорби? Как раз тут Майявада выступает со своей великой проповедью освобождения. По сути, она нам говорит: «Весь этот разлад — это не Брахман, это Майя, иллюзия, сон, всего этого нет в чистом Атмане. То недвижно; движение — это космический кошмар, воздействующий лишь на ум. Отрешись от жизни, укройся в чистом, необусловленном Атмане без снов, ум растворится, мир из тебя исчезнет, как исчезает сновидение, а вместе с миром — и его страдание, его бессмысленные метания, его жалкие радости, его неизбывная печаль». Это выход, но совсем не тот, что обдумывает для нас Провидец Упанишады. Он стоит на своем: «Все

это есть Брахман, движение в не меньшей степени, чем движущий». Иные могут убежать в боковую дверь буддизма или Майявады. Но не отрицание фундаментальной ведантистской истины спасет человечество.

Поклонение Личностному Богу, который отличается от нас и от мира, предлагает бóльшую возможность для радостной деятельности в мире. «На все воля Божья — на радость и на горе; Божья воля, будь то торжество добра или осада зла». Это великая Мантра, и она обладает могучей силой, но сама по себе надежного укрытия не дает. В Божьей воле могут оказаться и сомнения, а они ведут к страданиям; Бог может оставить человека, и разлука с Ним, с Возлюбленным, ведет к еще более мучительным переживаниям. У интеллектуала есть интеллект, который для удовлетворения дал ему Бог. У человека активного есть импульс к труду, но он на каждом шагу сталкивается с религиозными и этическими трудностями. Как солдат, он должен убивать; как судья — осуждать, причиняя страдания, причиняя боль, делать выбор между двумя путями, которые оба кажутся дурными либо по своей природе, либо по плодам. Грех вступает в его сердце, или же он попадает в силки духа сомнения, который нашептывает о грехе, когда никакого греха нет, человеку кажется, что поступки его идут от страстей, а не от Бога. Его тело страдает, боль отвлекает его — собственная боль, боль других людей. В этом водовороте только те, у кого сердце сильнее интеллекта, а преданность Богу составляет часть натуры, только они способны выстоять на всех ветрах. По этой причине большая часть верующих в такого Бога уходит от жизни или сильно ограничивает свою жизнь — так поступают майявадины; те же, кто остается в жизни, обладают скорее стойкостью, чем счастьем. Они в жизни несут свой крест, убежденные, что после смерти их ждет ореол. Но где же, в таком случае, то совершенное блаженство и та совершенная активность, которые нам обещает Мудрец в повседневных трудах обычной жизни человека? Этого можно достичь на основе религиозной преданности, но достигают этого лишь люди особого и редкого темперамента с помощью особой милости и покровительства Божия. Нам же требуется более обширный фундамент, более надежная основа.

Эту основу находит тот, кто во всем, на что смотрит, видит только Атмана, только «Я» (это сила *anu* в *anurāsyati*). Он смотрит на птицу летящую в воздухе, но понимает, что это «Я» наблюдает за движением «Я» в «Я», — воздух, птица, полет, наблюдатель есть всего лишь имя и форма, представления единой Реальности самой себе и в себе, *ātmani*

ātmānam ātmanā. Его укусил скорпион, но он осознает лишь прикосновение «Я» к «Я», скорпион с его жалом есть Брахман, укус есть Брахман, жало есть Брахман и боль есть тоже Брахман. Но он не думает об этом как о некоей метафизической истине, ибо просто метафизическая позиция или интеллектуальный подход еще никогда не спасали живого человека — он это знает, он это ощущает, полностью осознает всем своим единым и сложным Знающим существованием. Тело, чувства, сердце и мозг едины в этом переживании. Для души, усовершенствованной в этом знании, все, что есть, кажется или переживается: мыслитель и мысль, поступок, его вершитель, страдалец, объект, поле действия, результат, — все становится только единой реальностью; Брахман, «Я», Бог и все это многообразие есть лишь игра, лишь движение сознательного «я» в сознательном «я». Двигается То, Бог играет в свою *лилу* (*līlā*). «Я» радуется в собственных внутренних переживаниях себя — наглядного и объективизированного. В душе существует не просто безмятежность, стойкость, свобода от желания, сердечное ликование от присутствия Бога, но вместе с совершенным знанием приходит и совершенное блаженство от обусловленного и необусловленного, трансцендентного и феноменального, действия и воздержания от действия, *ишвары* (*iśvara*) и кажущегося *анишварой* (*anīśvara*), близости Бога и удаленности Бога от того, что люди зовут радостью, и от того, что они зовут страданием. Скорбь спадает с души, боль обращается упоением, сомнения и мрак исчезают в уверенной, ослепительной светозарности. Бхакти осуществлена, усовершенствованная душа освобождена на месте и в этом теле, *ихайва* (*ihaiva*), — ибо это, а не отказ от феноменального существования есть подлинная ведантистская *мокша* (*mokṣa*). Это и имеется в виду, когда говорится, что все сущее становится «Я» в человеке, это и есть результат, утверждаемый подобной божественной реализацией. «Откуда у него возьмется скорбь, как может он впасть в заблуждение, кто видит все сущее в единстве?»

В этой реализации есть определенные стадии, две из которых указаны в этих *шлоках*, и хотя это указание составляет малозначительное и частное движение мысли Мудреца, тема обладает достаточным практическим значением, чтобы на ней остановиться в этом, по необходимости, кратком обзоре. Брахман, Атман, Ишвара — три великих имени, три великие реализации Абсолютного Существования, известные нам здесь. Это существование, *паратпарам брахма* (*parātparam brahma*), в своей абсолютной истине (если это выражение допустимо в кон-

тексте, где понятия истины и неистины, абсолютного и относительно уже неприменимы и даже само знание исчезает в неподдающемся осмыслению и невообразимом Тожестве) непознаваемо никакими, даже самыми высокими способностями сознательного ума. Дойдя до отдаленнейших границ нашего здешнего существования, мы можем осознать это как нечто за пределами нашего опыта. Оно представляется нам как некая последняя тень самого себя, которую мы воспринимаем иногда в качестве Сат, иногда в качестве Асат, иногда как Сат и Асат вместе, после чего мы видим, что это ни то, ни другое, ни третье, а что-то за пределами бытия и небытия, которые сами по себе могут быть лишь неопределенными символами, так что в конечном счете мы приходим к формулировке Риши, к отказу от тщетных усилий понять: Нети, Нети, — не это, не то. Нам не следует выходить за пределы этой краткой формулировки или пытаться объяснить и развернуть ее. Описывать Это отрицательными эпитетами столь же неправомерно и самонадеянно, как описывать Это положительными эпитетами. Мы можем сказать, что Брахман есть *шуддха* (*śuddha*), чистый, а сказать, что Паратпарам — *шуддха*, мы не можем. Как можем мы знать, что такое Это? Мы можем только сказать, что здесь Это предстает как чистейшая чистота. И не можем мы сказать, что Это — *alakṣaṇam*, не обладает признаками. Откуда мы знаем что нет? Можно только говорить, что Это невозможно описать через какие бы то ни было признаки, ибо признаки, нами здесь воспринимаемые, относятся к движению, в котором любые противоположности представляются одинаково истинными.

Однако в этом проявленном универсальном существовании мы все же воспринимаем определенные универсальные состояния и определенные, еще более фундаментальные реализации, выходящие за пределы всех феноменов, противоположностей и противоречий. Например, мы воспринимаем состояние Универсального Бытия, Сат Атман Упанишад, цель устремлений последователей Адвайты; мы воспринимаем состояние Универсального Не-бытия, Асат Атман Упанишад, состояние Шуньи, цель устремлений последователей Мадхьямика буддизма. Потом мы поймем, что оба состояния есть одно и то же, по-разному пережитое душой. Это есть то, что выражает себя в нашем опыте Бытия и забвения Бытия, Сознания и забвения Сознания, Блаженства и забвения Блаженства, Сат-Чит-Ананды обусловленной и необусловленной. Мы зовем это — Брахман, то, что простирается здесь в пространстве и времени и заполняет все пространство. Мы ощущаем свою

тождественность с ним и осознаем, что это и есть наше истинное «Я», как и истинное «Я» всего сущего во вселенной и всего относящегося ко вселенной, и в ее разделенности, и в ее полноте. Тогда мы зовем это Атманом, словом, первоначально означавшим истинное Существо или истинную Субстанцию. Мы начинаем понимать Это в его распространении и заполнении пространства ради некоей цели, ради Ананды, радости в Видье, радости в Авидье, цели, к которой направляемо все сущее — осознающее себя как Одно, осознающее себя как Множество, осознающее себя как Сат, осознающее себя как Асат. Это великое, себя осознающее Трансцендентное, более чем универсальное существование мы называем Са, Ишвара, Он, Бог, Паратпара Пуруша, Высочайшее из Высочайшего. Таким образом, мы видим, что эти три имени есть попытка выразить на языке людей определенные фундаментальные концепции, которые у нас сложились о Том, что не поддается совершенному выражению. Величайшие имена, невероятные как их мощь — их громадность понятна лишь тем, кто, не дрогнув, прошел испытание, — есть всего лишь символы, не скажу «тени», ибо это слово может быть неправильно понято. Но символы великие и полные блаженства, в которых нам дано найти совершенное содержание, удовлетворение и осуществление, представлять которые они назначены.

Но через эти символы мы должны трудом прийти к божественному осуществлению здесь, и Риши дает нам все три имени в этой Упанишаде. Ибо все три в высшей степени полезны и, по-своему, необходимы. Пока мы не осознаем единство с нами Ишвары, великого Обитателя, в качестве Атмана, нам трудно отождествлять Его со всем, что Есть. Мы попадаем в ловушку идей экстракосмического Бога, удовлетворительных на ранних и незрелых стадиях развития души; или же мы видим Бога, наполняющего и поддерживающего все существования, но навечно отделившего их в Своем существе от Себя. Это великое практическое понимание, последствия которого огромны для души, понимание бхакты, остающегося в некоей ветви дуализма, но это не та высшая цель или истина, которую мы ищем. Если мы понимаем Ишвару как Атмана, внутреннее «Я», не осознавая Его в качестве Брахмана, нас подкарауливает другая опасность — если только наши души не очистились сначала, — опасность Асура, кто неверно применяет могучую формулировку Сохам и отождествляет Бога с собственным, не возрожденным, невежественным эго — отводя Обитателю лишь некоторые преходящие обстоятельства движения, в которых Он находится.

Асур забывает другую, столь же важную формулировку, *tat tvam asi* (*tat tvam asi*); он не осознает других как Нараяну, не становится единым «я» со всеми существованиями, забывает, что сама идея его эгоистического «я» не согласуется с подлинной Адвайтой, что расширять это в воображении до всей Вселенной есть карикатура на Адвайту. Это напоминает ошибку нефилософского идеалиста, который приходит к заключению, что объективная Вселенная существует только в его индивидуальном уме, забывая, что она в равной мере существует в прочих индивидуальных умах, не зная, что в действительности вообще нет индивидуального ума, а только единое море ума с самостоятельно возникшими твердыми островками *санскар* (*saṁskāras*), море, волны которого постоянно бегут сквозь него, вздымаясь и разбиваясь, оставляя следы на песке его ментального, инфраментального и супраментального существа. Даже если мы воспринимаем все сущее как Нараяну и единое «я», все равно остается трудность в восприятии всего сущего как Бога и как «Я». Хорошо, обитатель это Атман — но имя, но форма? Мы способны понять, что Бог обитает в камне, так же как под камнем и вокруг него, но как может камень быть Богом — вот этот ком, ржавый кусок железа, этот мусор или грязь? Ум, не выпутавшийся из *двандвы* (*dvandva*) и *санскар*, с трудом, но еще может поверить, что логически Бог должен быть и есть в комке грязи, который сотворил, но как может Он быть самой грязью? Ищущий может, в конечном счете, осознать Бога в преступнике, которого вот-вот повесят, в не меньшей степени, нежели в палаче, который его вешает, и в святом, который страдает обоим, в проститутке в не меньшей степени, нежели в Сати, в любой грязи в не меньшей степени, нежели в блистательной звезде, сияющей в Небе, и в лепестках розы или жасмина, аромат которых опьяняет нам душу, — но преступление преступника, грех проститутки, реальность грязи, не следует ли это отделить? Саттвический человек, влюбленный в добродетель, влюбленный в красоту, богомолец, трепетно склоняющийся перед троном, — разве не должны они сильно вознегодовать против таких концепций? Мы увидим, что по ряду определенных практических причин, необходимо проводить и сохранять некую границу — не только между преступником и его преступлением, но и между святым и его добродетелью, и по этой причине Риши остановился на соотношении мира Движения и Обитателя мира, как на основе своей системы, но различие должно быть только в *вьявахаре* (*vyavahāra*), только на практике и не должно вторгаться

в наше представление обо Всем как Брахмане. Мы не должны останавливаться перед ограничениями саттвического ума, *мохой* (*moha*), или заблуждениями саттвической *аханкары* (*ahaṅkāra*). Ибо если мы отступаем, мы не сможем продвигаться далее к более великой цели — к блаженству, достигнув которого ум уже больше ни перед чем не отступает, свободен от заблуждений, недоступен никакой скорби. Поэтому мы должны осознать Ишвару не только как истинное «Я» всего сущего, но как Брахмана, как то, что в равной мере охватывает собою все, не только прекрасное, но и уродливое тоже, святое и великое, но и то, на что мы смотрим как на низкое и нечистое. Взирая на Брахмана в движении и на Брахмана без движения, мы должны возгласить вместе с Мундака Упанишадой: *tad etat satyam* (То отдаленное есть Это здешнее и есть Истина), и в Ишваре и Брахмане, движущемся и неподвижном, мы должны возгласить вместе с той же Упанишадой: *puruṣa evedam sarvam karma tapo brahma parāṃṛtam* — это божественная Душа, которая есть все это, даже все действия, и вся активная сила, и Брахман, и высшее бессмертие.

Мы должны осознать «Я» повсюду, но мы должны еще постоянно помнить всем нашим существом, постоянно чувствовать всеми фибрами нашего существования, что «Я» есть Брахман и Всевышний. Есть опасность в осознании Атмана самого по себе — мы, люди, руководствуемся субъективным умом, который подсказывает нам, что он есть наше истинное «Я», так что мы прежде всего рискуем отождествить свое субъективное сознание, которое представляет собой лишь одно движение Чит, с *сарвам брахма* (*sarvam brahma*). Но даже если мы идем далее к Сат Атману или чистому Существованию, то, поскольку мы вынуждены приближаться к нему через свое субъективное существо, мы склонны понимать его как чистое субъективное существование, рискуя не осознать реальное и высшее Сат — само чистое Существование вне субъективности и объективности, тем не менее выражающее себя здесь субъективно из-за Пуруши и объективно из-за Пракрити — смешение в нашем субъективно-объективном существовании есть результат взаимодействия и наслаждения друг другом Его Мужского и Женского принципов.

(Не закончено)

ГЛОССАРИЙ

А

Аватар — букв. «нисхождение»; воплощение Божества на Земле.

Авидья — Неведение; сознание Множественности; относительное и частичное сознание.

Авьякта — непроявленное, латентное, скрытое.

Агни — «огонь» — ведическое божество огня; согласно Шри Ауробиндо, воплощение Тапаса, космической Энергии, Сознания Истины или божественной Воли в творении. Также — один из первоэлементов материальной вселенной.

Адвайта — «недуализм», «чистый монизм» — влиятельная школа *Веданты*. Главным ее представителем был Шанкара, создавший наиболее авторитетные комментарии к *Упанишадам*, *Веданта-сутре* и *Бхагавадгите*. Адвайта утверждает, что Абсолют, *Брахман* — это единственная реальность. *Атман* есть *Брахман*. Проявленный мир иллюзорен (*майя*). Отсюда другое название Адвайта-веданты — *Майявада* (учение о *майе*).

Адеханипатат — разрушение тела.

Адхикара — способность; склонность, присущая природе человека, делающая его предрасположенным к тому или иному направлению йоги.

Адхогати — [нисходящее движение]; нисхождение (в материю или просто форму).

Адья Шакти — изначальная Сила; трансцендентная Мать.

Акаша — эфир; одно из пяти первоначал материи: статический принцип пространства, являющийся вечной первоосновой сущего.

Акшара — неподвижный, неизменный.

Акшара Пуруша — пассивный Пуруша; неподвижный и неизменный дух, пребывающий вне движений и изменений Природы.

Амрита (амритам) — бессмертие; нектар бессмертия, пища или напиток богов; бессмертное блаженство божественного экстаза.

Амушин лока — иной мир.

Ананда — блаженство, восторг, духовный экстаз; Блаженство как состояние Божественного бытия, один из трех аспектов (наряду с *Сат* и *Чит*) абсолютного Духа.

Ананта (анантам) — бесконечность.

Аниша — не-бог, субъект; не-властвующий, подчиненный.

Анишвара — не-Ишвара.

Анна (аннам) — пища; грубая видимая материя.

Аннамайя Пуруша — душа в теле; физическое сознательное существо; материальное существо.

Антарьямин — внутренний контроль; внутренний Учитель в сознательном существе.

Анубхава — переживание, опыт.

Ануманта — дающий санкцию.

Ануштуп — [название санскритского стихотворного размера, в каждой *паде* которого содержится восемь слогов]; обычный размер в эпической поэзии.

Апара Видья — низшее знание; знание, обращенное к внешнему миру.

Апара Пракрिति — низшая Природа.

Апарардха — низшая полусфера [мирового существования].

Апас — труды, деятельность; Воды; один из пяти принципов сущего.

Апас, апах — Воды (ведический символ семи космических принципов и их активности).

Апекшика Мукти — стремящийся к состоянию освобождения.

Араньяка — собрание религиозных и философских трудов, тесно связанных с *Брахманами*.

Арий — букв. «благородный»; в Ведах означает воина, верного Истине.

Арьяварта — страна *ариев*, центр индийской цивилизации.

Асамбхути — Не-Рождение, не-Становление.

Асана — [в Хатха-йоге]: фиксированное положение, неподвижная поза тела; место (где пребывали *риши*, пока не достигали состояния *самадхи*).

Асат — Не-Бытие, Не-Существование, Ничто.

Асу — быстрый.

Асуралока — мир асуров; мир без солнца, без света.

Асуры — «титаны» древнеиндийской мифологии, противники богов, враждебные существа ментализированного витального плана (плана витального разума).

Атмаван — достигший обладания высшим «Я».

Атман — высшее «Я», истинная сущность человека, индивидуальный дух, тождественный универсальному Духу (*Брахману*).

Аханкара — чувство эго; разделяющий принцип эго-формации; ощущение собственного «я», заставляющее каждого человека воспринимать себя отдельной личностью.

Ачалах — неподвижный.

Б

Баддха джива — душа, связанная узами этого мира.

Брахма — бог-творец и отец других богов; один из трех верховных богов индуизма; также рассматривается как персонификация *Брахмана*, Абсолютного Начала, Мировой Души.

Брахмалока — мир Брахмана; высшее состояние чистого существования, сознания и блаженства, испытываемое душой без полного растворения в Невыразимом.

Брахман — 1) в *Упанишадах* — безличная абсолютная Реальность, первопричина всего сущего, неопределимая и неопишуемая, постижение которой возможно лишь через непосредственный духовный опыт, ведущий человека к освобождению; 2) представитель высшего сословия (*варны*) древнеиндийского общества, в обязанности которого входило: обучение, совершение жертвоприношений, раздача и получение даров.

Брахманы — см. *Шрути*

Брахматеджас (Брахматедж) — сила и слава Брахмана; могущество света, исполненного духовной силы, озарения и чистоты в действии.

Буддхи — интеллект, разум; мыслящий разум; различающий принцип ума и воли одновременно.

Бхагавадгита или *Гита* — букв. «Песнь Господа», включается в шестую книгу священной древнеиндийской эпической поэмы — Махабхарата. Она звучит перед самым началом великой битвы на Курукшетре из уст Кришны и адресована Арджуне, одному из братьев Пандавов, которые ведут борьбу с двоюродными братьями Кауравами, хитростью отнявшими у них царство. Кришна в Махабхарате — это герой-воин, родственник Пандавов, колесничий и советник Арджуны. Лишь в Бхагавадгите он открывает себя как Божество, земное воплощение высшего Бога — Вишну.

Бхагаван — Бог; Владыка Любви и Блаженства.

Бхакти — любовь к Божественному, преданность, служение Божественному.

Бхакти марга — путь Бхакти.

Бхарта — последователь, сторонник; муж.

Бхашья — комментарий.

Бхога — радость, наслаждение, обладание.

Бхокта — испытывающий радость, блаженство.

Бхувар — одно из трех священных возгласений *Упанишад* (наряду с *бхур*, *свар*), обозначающее воздушное пространство, или второй мир, отождествляемое с разными понятиями. Согласно Шри Ауробиндо — план истинного витала.

Бхур — материальный мир.

Бхута — 1) становление, существование; 2) природная сила или дух; 3) стихия; пять первоначал материи: *акаша*, *ваю*, *агни* (*теджас*), *апас* (*джала*), *притхиви*.

В

Вайрагья — отвращение к миру; полное отсутствие желаний и привязанностей или же путь отречения от всего мирского.

Вайшванара — «Я», стоящее за бодрствующим состоянием сознания; внешнее сознание, функционирующее во время бодрствования.

Варабхайя — свобода от страха как высшее достижение, знак благословения и дар божества.

Варуна — один из самых древних богов ведического пантеона. Его функция — хранить космический закон; подчеркивается его связь с первозданными космическими водами и ночной тьмой. Согласно Шри Ауробиндо, он — Владыка необъятной Широты, который представляет чистоту и широту беспредельной Истины.

Васьям — быть облаченным в одеяние; быть жилищем для обитателя.

Ваю — ветер, дыхание; ведическое божество ветра, выполняющее живительную и разрушительную функции. Согласно Шри Ауробиндо — Владыка Жизни или динамической энергии, *праны*.

Веда — «священное знание»; одна из четырех вед — древнейших книг индуизма.

Веданта — букв. «завершение *Вед*»; учение, изложенное в заключительной части *Вед* — *Упанишадах*, а также одна из шести религиозно-философских школ (*даршан*), комментирующая и систематизирующая учение *Вед*, *Упанишад*, *Брахма-сутры*, *Бхагавадгиты* и *Бхагавата-пураны*.

Веды — название канонического свода древнейших священных текстов индуизма, в центре которого четыре книги: *Ригведа* «веда гимнов», *Яджурведа* «веда жертвенных формул», *Самаведа* «веда напевов», *Атхарваведа* «веда атхарванов» (Атхарван — имя мифического жреца огня, от которого происходит род жрецов атхарванов).

Виджняна — Сознание-Истина; высшее Знание, супраментальный Гнозис.

Видья — Знание; Знание в высшем духовном смысле; Знание Единого.

Винаша — Растворение.

Вират — универсальная Душа; «Я», которое становится всеми формами проявленного мира; Дух внешней вселенной; провидец и творец грубо-материальных форм.

Вират Пуруша — космический Дух; Владыка, который управляет и поддерживает видимое творение, проявленную жизнь.

Вишвадэв — букв. «все боги» — божественные силы в коллективном проявлении; группа богов пантеона *Ригведы*, включающая девять второстепенных божеств. Позже их число увеличилось до десяти (или тринадцати): Васу, Сатья, Крату, Дакша, Кала, Кама, Дхрити, Куру, Пуруравас и Мадравас. Особо почитаются при жертвоприношении душам усопших предков.

Вишну — солнечное божество в *Ригведе*. Главное его деяние — «три шага», которыми он охватил три сферы мироздания: землю, небо и промежуточное пространство. Позже почитается одним из трех верховных богов индуизма как хранитель мироздания, спаситель людей во время бедствий. С мифологией Вишну тесно связана концепция *аватаров* — нисхождений божества на землю. Так, наиболее популярными из его антропоморфных воплощений являются Кришна и Рама.

Вьома — небо.

Вьявахара — практическая связь; эмпирическая истина вещей, практическая жизнь.

Вьякта — проявленное.

Г

Голока — мир Любви, красоты и Ананды.

Гуны — три основных качества *Пракрити* (Природы), определяющие свойства человеческого характера: *саттва* — ясность, гармония, уравновешенность, сознательность, *раджас* — энергия, движение, *тамас* — тьма, инертность, бессознательность.

Гуру — духовный наставник и учитель.

Д

Даршаны — шесть ортодоксальных философских школ Древней Индии: Ньяя, Вайшемика, Миманса, Веданта, Санкхья, Йога.

Двандва — пара (противоположностей).

Дехатма-буддхи — состояние сознания, в котором тело отождествляется с «Я».

Джагат — мир, вселенная; вечное движение.

Джагати — движение; вселенная; универсальное движение.

Джада — инертный, механический, несознательный.

Джала — вода [как одна из стихий, *бхут*].

Джана — человек; рождение и радость бытия, наслаждение, являющееся источником жизни и мира.

Джива (Дживатман) — центральное существо; дух или вечное «Я» живого существа, поддерживающее его в процессе эволюции и переходящее от рождения к рождению; в европейской традиции именуется монадой.

Дживанмукта — человек, достигший духовного освобождения при жизни.

Джняна (джнянам) — знание, мудрость; высшее самопознание; сущностный аспект истинного единого знания; непосредственное духовное осознание высшего Бытия.

Дришта — увиденное.

Дришти — знание, полученное благодаря внутреннему видению, откровению, озарению; непосредственное видение Истины.

Дхарма — универсальный закон мироздания и принцип следования этому закону как основная человеческая добродетель.

Дхира — непоколебимый, стойкий; сильная и мудрая душа.

Дэвы — класс благих небожителей, богов; миф об изначальной борьбе *дэвов* с *асурами* лежит в основе индуистской мифологии.

И

Индра — божество ведического пантеона, почитавшееся царем богов, богом-воителем. Согласно Шри Ауробиндо — сила божественного Разума или просветленной ментальной природы.

Индрии — чувственные способности; силы чувств; органы чувств.

Ихайва — здесь (в жизни, на земле, в теле).

Ихалока — здешний мир.

Ичча — желание.

Иш, Иша — Господь, Всевышний; владыка, властелин.

Ишвара — имя Бога, Творца и Владыки вселенной.

Ишта-Девата — божество, избранное для поклонения.

Й

Йога — единение, союз; единение души с Божественным; практика, ведущая к познанию Истины и духовному освобождению.

К

Кави — поэт-провидец.

Кала — Время (в его сущности); Дух Времени.

Кали — [устрашающая форма Божественной Матери]; мать всего сущего и разрушительница всего сущего.

Карма — букв. «действие», работа, деятельность; в древнеиндийском учении — закон причинно-следственной связи; сила, являющаяся результатом поступков, совершенных человеком в прошлых жизнях, и определяющая его судьбу в настоящей жизни.

Карма-йога — путь деяний, ведущий к освобождению души. Выполнение работы как служение Божественному, без привязанности к результатам своих трудов.

Кармаканда — букв. «Книга или Раздел Трудов», так называлась часть *Веды*, представленная гимнами, в противопоставлении «Разделу Знания», представленному текстами *Упанишад*.

Кармамарга — «путь деяний»; в индийской традиции — один из видов духовного пути; первоначально понимался как должное следование *дхарме*, исполнение предписанных ритуалов, соблюдение норм общества, что ведет к благополучию в этом и последующем существовании, в отличие от *джнянамарги*, которая ведет через должное познание к освобождению. Позже, начиная с *Бхагавадгиты*, *кармамарга* осмысливается как исполнение деяний без привязанности к результатам, что, как считается, также ведет к освобождению.

Картавья карма — дело, которое должно быть сделано; работа, которую нам предназначено выполнить.

Киталока — человеческий мир.

Крату — действие, работа, жертвоприношение; действенная сила, представленная в ментальном сознании как воля.

Кшара — подвижный, изменчивый, непостоянный.

Кшара Пуруша — душа в Природе; дух, пребывающий среди переходящих феноменов космического существования.

Кшатрий — представитель второй, после *брахманской*, высшей касты в древнеиндийском обществе; кшатрии, в основном, были правителями и воинами, главной их обязанностью считалась защита подданных.

Л

Лайя — букв. растворение, уничтожение; исчезновение границ индивидуального сознания в Бесконечном.

Лила — космическая игра; проявленный мир как игра Божественного.

Лока — см. *Амушин лока*, *Асуралока*, *Брахмалока*, *Голока*, *Ихалока*, *Киталока*, *Мартьялока*, *Махарлока*, *Паралока*, *Пашулока*, *Сатьялока*, *Сваргалока*, *Таполока*.

М

Майи саньясья (кармани) — препоручив (все действия) Мне.

Майя — первоначально (в *Ведах*) рассматривалась как творящая Сила и Мудрость; в индийской мифологии это способность богов, демонов, духов изменять свой облик (колдовские чары, наваждение); в *Адвайта-веданте* — сила иллюзии, благодаря которой мы воспринимаем материальный мир как абсолютную реальность и не способны увидеть за видимым многообразием вещей и явлений подлинную Реальность (единого, неизменного и вечного Брахмана).

Майявада — учение, согласно которому мир есть Майя, то есть иллюзия, от которой необходимо избавиться, чтобы перейти в единую трансцендентную Реальность.

Манас — чувственный ум, преобразующий данные органов чувств в ментальные понятия; отличается от *буддхи*, мыслящего разума.

Маниши — мыслитель.

Маномайя Пуруша — ментальная Личность, истинное ментальное существо.

Ману — сын Солнца, первый царь, родоначальник Солнечной и Лунной династий; предстает общим предком людей, как единственный человек, спасенный богом *Вишну* от потопа.

Мартьялока — мир смертных.

Матарिशван — универсальная Сила Жизни, эпитет *Ваю*.

Махадева — «верховный бог», имя *Рудры* или *Шивы*.

Махарлока — мир беспредельного сознания; мир сверхсознательной Истины сущего.

Махас — «великий, обширный»; примыкающее четвертое ритуальное воззвание (наряду с *бхур*, *бхувар*, *свар*), обозначающее четвертый мир, источник всех остальных. Согласно Шри Ауробиндо — великий мир; мир Истины; супраментальный план.

Махат — [в философии *Санкхьи*]: бесконечный космический принцип Силы; идея-бытие Духа; изначальная и сущностная первооснова сознания (заложенная изначально, а не развившаяся в процессе эволюции) в Пракрити, из которой развиваются формы и индивидуальные существа.

Махат Атман — великое «Я», великий Дух.

Махешвара — Великий Владыка; см. *Ишвара*.

Млечча — представитель варварских племен, не-арий.

Мокша — духовное освобождение; выход из круговорота рождений и смертей (*сансары*).

Монизм — см. *Адвайта*.

Моха — заблуждение, самообман.

Мукта-джива — душа, достигшая освобождения от иллюзий и ограничений.

Муктатма — освобожденная душа, *атман*.

Мукти — то же, что *мокша*.

Мумукушу — человек, стремящийся к освобождению.

Мумукушу-джива — душа, прилагающая усилия к освобождению.

Муни — мудрец.

Н

Нарака — [ад], состояние страдания, переживаемое в тонком теле.

Нети, нети — «не то, не то» — отрицательный способ описания высшей реальности *Брахмана*.

Нивритти — движение назад и вовнутрь; воздержание от действия; возвращение души в состояние пассивности.

Нирвана — букв. «угасание»; состояние невыразимого покоя и полной отрешенности от внешнего мира; состояние блаженства, в котором исчезает представление о собственном «я»; единство с *Брахманом* как *Сат-Чит-Анандой*.

Нитья-карма — регулярное исполнение жертвоприношений, обрядов и соблюдение правил повседневной ведической жизни.

Нишкама карма — бескорыстная деятельность; действия, свободные от желаний.

П

Пада — четверть *шлоки*.

Пара — высший.

Пара Видья — высшее знание; знание *Брахмана* в Своей сути.

Пара Пракрити — высшая Природа.

Парабрахман — «высочайший *Брахман*»; высочайшая, непостижимая божественная Реальность.

Паралока — высший мир.

Парамартха — высочайшая духовная истина; реальное явление, событие.

Параматман — высшее «Я» или Дух, Абсолют.

Парардха — высшая полусфера [мирового существования].

Паратман — см. *Параматман*.

Парибху — Единый, который становится всем; Бог как проявленное в форме становление.

Патала — миры заблуждения (иллюзии) и мрака; подсознательный план, соотносимый с подземными мирами.

Пашулока — животный мир.

Правритти — движение, направленное вовне и вперед; побуждение к действию и деятельности; эволюция души через осуществление деятельности.

Праджанати — «Владыка творений»; прародитель и хранитель существ; в *Ведах* отождествляется с *Индрой* и другими богами, а позже с Брахмой. Иногда называются имена десяти *Праджанати* — сыновей *Брахмы*.

Праджня — Господь и Творец всего сущего; Владыка Мудрости и Знания.

Прадхана — в философии *Санкхьи*: основа, первичная субстанция, первоначальное состояние материи и ее основополагающий принцип.

Пракрити — Природа; движущая Сила эволюции или вечное начало, разворачивающееся в ходе эволюции в мир форм.

Прана — «дыхание», «жизнь»; тонкая энергия в теле, тесно связанная с дыханием; проводник универсальной жизненной силы, который привносит и распределяет ее в физической системе. Существует пять видов *праны*: Прана, Апана, Вьяна, Самана, Удана.

Пранамайя Пуруша — истинное витальное существо.

Прарабдха (Карма) — механическая активность инструментов *Пракрити*, продолжающаяся в результате действия прежних импульсов, в силу привычки или из-за постоянного подпитывания энергии, приведенной в действие в прошлом.

Притхви, притхиви — Земля; Принцип Земли; [как одно из первоначал]: стабилизирующий принцип ступенчатости, воспринимаемый нами в материи как земля, основа всех твердых объектов.

Пуруша — Душа, Дух; истинное Существо, Свидетель, присутствующий за всеми движениями Природы и санкционирующий их.

Пушан — букв. «питающий», «увеличивающий»; ведическое божество, отождествляемое с солнцем, иногда с *Сомой*. Почитался как защитник стад, посылающий богатство и процветание.

Р

Раджас — одна из трех *гун* — динамическое свойство природы; гуна активного действия, качество усилия, борьбы, страстного желания.

Райи — движение, материя; богатство, процветание.

Риши — «провидец»; святые мудрецы, жрецы, поэты, создатели священных текстов *Вед*, полученных ими через откровение.

Рудра — ведическое божество грозы; Бог неистовый и яростный, своей силой движущий все творение к высшей цели. Позднее отождествляется с *Шивой*.

С

Сах — он.

Садхана — духовная практика.

Садхармья — достижение единства с Божественным в полном соответствии с Его законом бытия и деятельности.

Сакши — свидетель.

Салокья — единство с Божественным по своей природе и состоянию бытия; пребывание души в Божественном.

Сама — равный; равномерно распространенный.

Самадхи — йогический транс.

Самбхава — рождение.

Самбхути — становление, Рождение.

Самрат — император; тот, кто обладает властью над тем, что его окружает, и умеет управлять им.

Санатана (санатанах) — вечность; без начала и конца.

Санатана Дхарма — вечная религия; индийские религии и духовная традиция.

Сандхи — соединение, связка; [в санскритской грамматике]: правила сочетания звуков в соответствии с принципом благозвучия.

Санкхья — одна из шести известных философских систем Индии, включающая описание 25 составляющих, принципов или истин нашего мировосприятия, истинным знанием которых человек может достичь освобождения.

Сансара — циклическое движение; мир; состояние мирской активности или мирское существование; обычная жизнь в Неведении.

Санскара — устоявшееся представление, впечатление, склонность, привычная реакция, сформированная в прошлой жизни.

Саньяса — аскетизм, отречение от мира, совершаемое с целью освобождения (*мокши*) и выхода из круговорота рождений и смертей.

Сарасвати — «та, что повелевает течением, движением потока»; [*Веды*]: поток вдохновения, несущий слово Истины; богиня Слова; [*Лураны*]: Муза и богиня мудрости, образования, искусств и ремесел.

Сарвабхутани — все живые существа.

Сарвам (*сарва*) — все; Все.

Сарвам Брахма — Брахман (То) есть Все.

Сат — бытие, истинно-сущее; Чистое Бытие; один из трех аспектов (наряду с *Анандой* и *Чит*), определяющих природу абсолютного Духа.

Сат Пуруша — истинное божественное «Я»; Бог.

Сати — добродетельная женщина; хорошая и верная жена; вдова, сжигающая себя на погребальном костре мужа.

Саттва — одна из трех *гун*, свойств природы, проявляющаяся как ясность сознания, уравновешенность, покой.

Сатья — истина; истина существования.

Сатьялока — мир высшей Истины бытия.

Свабхава — «собственное существо», «собственное становление»; принцип собственного становления; истинная природа; сущностная природа и внутренний принцип существования каждого существа; чистое качество духа в присущей ему силе сознательной воли и характерной силе действия; духовный темперамент, врожденная природа, сущностный характер.

Свадхарма — собственный закон действий; истинный закон и способ бытия; истина собственного внутреннего существа.

Свар — букв. «солнце», «лучезарный»; в *Ведах* обозначает один из трех миров, соответствующий принципу чистого и незамутненного разума; мир Солнца и Истины, лучезарный мир Божественного Разума.

Сварат — тот, кто в совершенстве способен управлять собой.

Сварга — Рай; мир *Брахмана*.

Сваргалока — небесный мир; состояние блаженства в тонком теле.

Сваямбхава — самосущее бытие.

Сваямбху — Само-сущий, Само-становление.

Свеччхадхина — букв. «добровольный, по собственной воле»; добровольное растворение индивидуального сознания в состоянии блаженства.

Смрити — память; способность, благодаря которой истинное знание, скрыто присутствующее в человеке, открывается само собой разуму и он сразу признает его истинность.

Сохам — я есть Он.

Сришти — проекция, выделение (части из целого); творение, высвобождение или проявление того, что заложено внутри.

Стхану — неподвижный.

Сукритам — хорошо построенный.

Сукишма шарира — тонкое тело.

Сунья Брахман — [Брахман как Пустота]; Высшее Ничто.

Сурья — Солнце; Бог Солнца, Владыка Истины и Света, податель лучей знания, озаряющего разум; душа, энергия и тело духовного озарения.

Сутра — разновидность литературных произведений, состоящих из кратких афористических изречений.

Сушунта Пуруша — Пуруша в состоянии сна.

Т

Тайджаса — «Сияющий»; сновидящее «Я»; высшее «Я», поддерживающее Состояние Сна или тонкое сознание.

Тамас — одна из трех *гун* — свойство инертности, темноты и бессознательности природы.

Танматра — пять тонких свойств Энергии или Материи; пять тонких энергий, действие которых обеспечивает чувственное восприятие форм грубой материи — с помощью органов слуха, зрения, вкуса, осязания, обоняния.

Танас — букв. «пыл», «жар», сила; духовная энергия, накапливаемая в результате аскетической практики и позволяющая оказывать магическое воздействие на окружающий мир и обстоятельства.

Танасья — аскетическая сила, усилие; концентрация воли и энергии для управления умом, витальным и физическим телом и для их изменения, или для привнесения высшего сознания в низшие части существа, или для других йогических целей.

Таполака — мир Тапаса; мир бесконечной Воли или сознательной силы.

Тат — То (Абсолют).

Тат твам ази — «ты есть То».

Теджас (теджах) — свет энергии; могущество, сила; энергия и сила души.

Турия Атман — дух в своем четвертом или трансцендентном состоянии.

Тьяга — отказ, внутреннее отречение.

У

Удасина — пребывающий выше [обычного сознания], спокойный и бесстрастный.

Упадхи — форма, тело.

Упалабдха — то, что получено, приобретено через чувственный опыт.

Упанишада — тайное учение или духовное знание, передаваемое учителем ученику; произведения, завершающие цикл канонического свода *Вед*. Число главных, наиболее авторитетных *Упанишад*, сложившихся в основ-

ном в VII—VI вв. до н.э., варьируется от десяти до четырнадцати, часть из которых стихотворные, а часть прозаические.

Урдхвагати — восхождение (к Богу или Духу).

Х

Хираньягарбха — Золотой Зародыш; Дух в Состоянии Сна.

Ч

Чайтанья Пуруша — сознательное существо; Все-осознающая Душа.

Чхандас — ритм; стихотворный размер, часто используемый в Ведах.

Чит — сознание; свободное и всепорождающее самоосознание Абсолюта; один из трех аспектов (наряду с *Анандой* и *Сат*), определяющих природу абсолютного Духа.

Ш

Шакти — сознательная Энергия, Сила Божественного, с помощью которой Оно выражает себя в действиях Природы; Божественная Мать.

Шама — божественное состояние мира, покоя, безмятежности.

Шанти — мир, покой; духовный покой.

Шастры — древнеиндийские сочинения по различным отраслям знания; они регулировали все стороны жизни человека и пользовались непререкаемым авторитетом.

Шива — один из трех верховных богов индуизма, исполнитель разрушительной функции.

Шлока — наиболее распространенный стихотворный размер индийской литературы; стихотворная строка, состоящая из четырех частей или *пад*, каждая из которой содержит восемь слогов.

Шрута — услышанное внутренним слухом; Слово.

Шрути — общее название текстов ведической традиции, полученных через «слышание» или божественное откровение. К текстам *Шрути* относятся

Самхиты, Брахманы, Араньяки, Упанишады. Традиционно противоплагаются *Смрити* — текстам священного предания.

Шуддха — чистый.

Шунья — пустота; Ничто, которое есть Все.

Шуньявада — доктрина, согласно которой высшей Реальностью является Пустота.

Э

Эка (экам, эках) — один, единый.

Я

Яджнартхам — букв. «ради жертвоприношения».

Яма — Повелитель, Распорядитель, Владыка Закона; в *Ригведе* сначала предстает как олицетворение Солнца, затем как один из двух детей светозарного Владыки Истины; он хранитель *дхармы*, закона Истины, соблюдение которого является условием достижения бессмертия, поэтому он является стражем бессмертия; в более поздние (послеведические) времена он становится Владыкой Смерти.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА

В настоящем томе представлены материалы многолетней работы Шри Ауробиндо по изучению и исследованию Иша Упанишады: переводы, заметки, комментарии.

Впервые Шри Ауробиндо познакомился с Упанишадами (в переводе на английский) в 1892 г. в Лондоне, где он получал классическое европейское образование. Как он позже писал, то были первые индийские писания, с которыми он соприкоснулся и которые глубоко увлекли его и пробудили в нем горячий интерес. По возвращении в Индию, в Бароде Шри Ауробиндо овладел санскритом и начал читать Упанишады в подлиннике. На рубеже веков он приступил к переводу некоторых из них на английский язык, снабжая свой перевод комментариями. Примерно в 1906 г. был закончен «вольный ритмизованный перевод» шести Упанишад: Иши, Кены, Катхи, Мундаки, Прашны и Мандукьи. Приблизительно в это же время Шри Ауробиндо перевел также Тайттирия, Айтарея и Шветашватара Упанишады, а также фрагменты из других Упанишад и ранних ведантистских текстов; кроме того, он подготовил пространственный комментарий к Иша Упанишаде, озаглавленный «Кармайогин», и написал несколько глав обширной пояснительной работы, известной как «Философия Упанишад». Четыре Упанишады в его переводе: Иша, Кена, Катха и Мундака — были впервые опубликованы в еженедельнике «Кармайогин», издававшемся им в 1909—1910 гг.

В течение первых четырех лет пребывания в Пондичери (1910—1914) Шри Ауробиндо уделял значительное время работе над Упанишадами. В частности, он написал объемные комментарии к Ише. Начиная с 1914 г. он публиковал новые переводы Иши, Кены и Мундаки, первые две — с новыми комментариями, в издававшемся им ежемесячном обзоре «Арья». Вскоре после того как в 1921 г. издание «Арьи» было прекращено, эти новые работы вышли в свет в виде книг.

Впоследствии Шри Ауробиндо отредактировал часть из своих переводов и комментариев, однако многие из них остались незавершенными. Эти работы неоднократно издавались и переиздавались как при жизни автора, так и после его ухода. Интерес к ним продолжает расти и по сей день не только в Индии, где его трактовка Упанишад получила широкое признание, но и за ее пределами.

Ниже приводятся сведения о времени создания и основных публикациях вошедших в настоящий том переводов и комментариев.

ФИЛОСОФИЯ УПАНИШАД. Серия из шести статей, входящих в главу «Философия Упанишад», относится к раннему периоду творчества Шри Ауробиндо. Написана в Бароде. Впервые опубликована в журнале «Адвент» в 1953 г.

О ПЕРЕВОДЕ УПАНИШАД. Написана в Бароде. Впервые опубликована в сборнике «Восемь Упанишад» в 1953 г.

ИША УПАНИШАДА. Опубликована в первом выпуске журнала «Карма-йогин» в 1909 г. Ее исправленная версия с комментариями была опубликована в журнале «Арья» в 1914—1915 гг., а в 1921 г. с небольшими исправлениями издана в виде книги. С тех пор несколько раз переиздавалась.

ИШАВАСЬОПАНИШАДА. Ок. 1905 г. Текст комментария обрывается в конце последней страницы тетради. Возможно, он был продолжен в другой тетради, впоследствии утерянной.

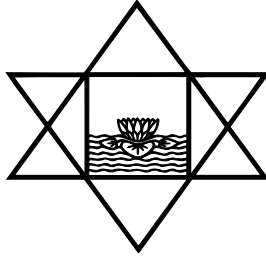
УПАНИШАДА В АФОРИЗМАХ. Ок. 1913—1914 гг. Первый абзац этого комментария содержит первый стих Иша Упанишады. Остальная часть является исследованием связанных с ним идей, изложенных в форме афоризмов.

ТАЙНА ИША УПАНИШАДЫ. Ок. 1912 г. Был написан только фрагмент первой главы.

ИША УПАНИШАДА. ВСЕ, ЧТО ЕСТЬ МИР ВО ВСЕЛЕННОЙ. Ок. 1902 г. Написаны только первые несколько страниц, последнее предложение также осталось не закончено.

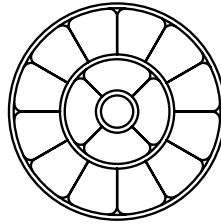
КАРМА-ЙОГА: ИДЕАЛ. Ок. 1905—1906 гг. Этот значительный по объему, но все же не заверченный комментарий, был написан вскоре после того, как Шри Ауробиндо начал практиковать йогу в 1905 г. Он начал его, подобно Ишавасьопанишаде, в форме диалога гуру и ученика, но после первой страницы отказался от этой формы изложения.

ЖИЗНЬ БОЖЕСТВЕННАЯ. КОММЕНТАРИЙ К ИША УПАНИШАДЕ. Ок. 1912 г. Черновой вариант этого комментария был написан карандашом на незаполненных страницах двух тетрадей, которые ранее Шри Ауробиндо использовал для чистовых копий своих литературных работ. Первоначально комментарий получил название «Иша Упанишад». Позднее Шри Ауробиндо изменил заголовков на «Тайна Жизни Божественной. Комментарий к Ише Упанишаде» и лишь впоследствии на «Жизнь Божественная. Комментарий к Ише Упанишаде». Судя по некоторым данным, он начал работу над этим комментарием 18 июля 1912 г.



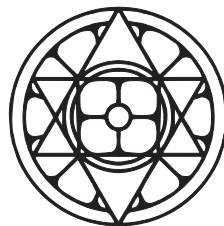
Символ Шри Ауробиндо

Треугольник, обращенный вершиной вниз, символизирует Сат-Чит-Ананду, обращенный вершиной вверх — отклик Матери в формах жизни, света и любви. Квадрат в центре на пересечении треугольников — символ совершенного Проявления. Цветок лотоса, расположенный в нем, — олицетворение Аватара Божественного; вода символизирует многообразие творения.



Символ Матери

Окружность в центре — Божественное Сознание. Четыре лепестка — четыре главные ипостаси Матери. Двенадцать лепестков представляют собой двенадцать ипостасей Матери, проявляющих себя в Ее работе.



Объединенный символ

Шри Ауробиндо

Собрание сочинений. Т. 4. ИША УПАНИШАДА.

Пер. с англ. — СПб: Издательство «Адити», 2004. — 416 с.

В наше время, когда, кажется, уже нет духовных течений былой мощи и размаха, нет провидцев с непосредственным восприятием извечно истинного, нет философских школ, способных найти средства для выражения вечной мудрости, ярко выделяется личность Шри Ауробиндо, великого реформатора современной индийской мысли, поэта, провидца, йога. Его переводы и интерпретация древних писаний основаны не на отвлеченных рассуждениях, но представляют собой плоды глубокого знания, полученного от непосредственного контакта с истиной. Его работа «Иша Упанишада», таким образом, становится для нас тем путем, что ведет к обретению вечной мудрости.

Шри Ауробиндо. Собрание сочинений, т. 4.

ИША УПАНИШАДА

Sri Aurobindo. The Collected Works. V. 4.
Isha Upanishad.

Перевод с англ.: *А. Ткачева*

Редактор: *В. Зорина*

Корректор: *Л. Попова*

Компьютерное макетирование: *А. Клементьев*

Издательство «АДИТИ»
196247, Санкт-Петербург, а/я 48
тел. (812) 974-88-97, e-mail: *agni@aditi.spb.ru*
web: *www.aditi.ru*

Подписано в печать 17.11.2004.
Формат 70x100/16. Печать офсетная. Бумага офсетная.
Печ. л. 26. Тираж 1500 экз. Заказ №

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ГУП «Типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12