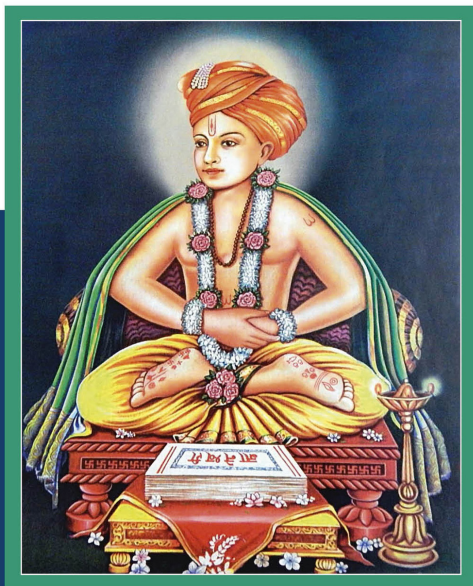


# ПЕРЕЖИВАНИЕ БЕССМЕРТИЯ



## «АМРИТАНУБХАВА» Джнянешвара

с комментарием Рамеша Балсекара  
в свете учения Шри Нисаргадатты Махараджа

**Рамеш Садашива Балсекар**  
**Переживание бессмертия.**  
**«Амританубхава»**  
**Джнянешвара с**  
**комментарием Р. Балсекара**  
**Серия «Серия недвойственности»**

*Текст предоставлен правообладателем*  
*[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=51673999](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=51673999)*  
*Переживание Бессмертия / Рамеш С. Балсекар; [пер. с англ.: А.*  
*Киселев].: Ганга; Москва; 2019*  
*ISBN 978-5-907059-67-2*

### **Аннотация**

Книга представляет собой перевод Рамеша Балсекара классического трактата XIII в. «Амританубхава» Джнянешвара с комментарием в свете учения Нисаргадатты Махараджа, Учителя Балсекара. Таким образом, книга объединяет в себе духовный опыт нескольких прославленных духовных учителей Индии.

Трактат написан в духе недвойственности (адвайты). Джнянешвар придавал огромное значение этому труду и утверждал, что его нашли бы в равной степени полезным духовные искатели всех уровней.

# Содержание

Предисловие	6
Введение	10
Примечание редактора	28
Примечание для читателей третьего издания	35
Переживание бессмертия	38
Пять вводных стихов	39
Присутствующее – это кажимость в Сознании	39
Отождествление с тотальностью случается, когда сущность-деятель исчезает	41
Единственность может быть проявленной только в двойственности	42
Глава 1	45
Двойственность существует в Единственности	45
Феномены неотделимы от ноумена	48
Ноумен – и трансцендентен, и имманентен	52
Двойственность – это только воображаемое	54
Сознание творит и познает Вселенную	55
Конец ознакомительного фрагмента.	56

**Рамеш Садашива Балсекар**  
**Переживание Бессмертия.**  
**Английское переложение**  
**«Амританубхавы»**  
**Джнянешвара с**  
**комментарием в**  
**свете учения Шри**  
**Нисаргадатты Махараджа**

*Шри Нисаргадатте Махараджу,  
чья милость давала мне проницательность,  
необходимую для понимания и интерпретации  
«Амританубхавы» святого Джнянешвара.*

*Посвящается моему Учителю*



Experience of Immortality

English rendering of Jnaneshwar's Amritanubhava with a commentary in the light of the teaching of Sri Nisargadatta Maharaj

Chetana. India 2005

Перевод с английского: А. Киселев

Редактор первого английского издания

Судхакар С. Дикшит

Повторная редакция: Ян Хейли

Английское переложение «Амританубхавы» Джнянешвара с комментарием в свете учения Шри Нисаргадатты Махараджа

© Stanislav Grof, 2006

© ООО ИД «Ганга», 2015

# Предисловие

У меня нет ни склонностей к писательству, ни соответствующей подготовки. При публикации книги «Указатели от Нисаргадатты Махараджа» я ясно указал в предисловии, что «У меня не было намерения писать книгу об учении Шри Нисаргадатты Махараджа». Я добавил, что содержащийся в ней материал «возник спонтанно, будучи продиктован... непреодолимой силой, которой было невозможно противиться». Поэтому я не намеревался писать еще одну книгу после «Указателей».

Однако случилось так, что вскоре после выхода «Указателей» определенные события убедительно напомнили мне, что Нисаргадатта Махарадж когда-то советовал мне заняться подробным изучением классического трактата Джнянешвара «Анубхавамрита» (более известного как «Амританубхава»). Я приобрел четыре из имевшихся книг, в которых содержался оригинальный текст на маратхи, сопровождавшийся переводом на современный вариант маратхи, а также своего рода комментарием. К своему разочарованию, я обнаружил, что комментарии, следовавшие за буквальным переводом стихов, были пропитаны очень «традиционным» – я даже мог бы сказать обусловленным – духом и по этой причине не казались мне достигающими первоначального и более глубокого понимания философии адвайты, которое излагал

Джнянешвар и которое в столь характерной для него разъясняющей манере интерпретировал Нисаргадатта Махарадж. Читая эти четыре книги, я пребывал в нерешительности и потому позволил себе временно отложить этот вопрос, предпочтя подождать и посмотреть, что произойдет.

Спустя несколько дней, я почувствовал побуждение прочитать оригинальный текст «Амританумбхавы» на старом маратхи с непредвзятым умом и полностью игнорируя комментарии. Приступив к чтению, я начал чувствовать, что не только ясно понимаю явное значение слов, но, что еще важнее, могу постигать более глубокий смысл, который, как я был уверен, намеревался передать мудрец. У меня также появилось прежнее побуждение начать писать. Начавшись, эта работа, казалось, протекала с той же легкостью и спонтанностью, как и в случае «Указателей». Вскоре вся рукопись была готова. Ранее, в ходе одной из наших бесед, г-н Судх-акар Дикшит из издательства «Четана» говорил мне, что индийская философская классика не пользуется большим спросом; в любом случае я не делал эту работу специально для публикации. Поэтому я явно не ожидал, что г-н Дикшит примет ее для публикации, однако дал ему почитать рукописный вариант, поскольку знал о его глубоком интересе к философии адвайты.

Г-н Дикшит прочитал часть рукописи, и она ему, судя по всему, понравилась. Затем он получил печатный вариант рукописи и прочитал его полностью. Она его весьма заинтере-

совала и он предложил ее опубликовать.

Такова предыстория «Переживания бессмертия».

Заглавие книги, как сам Джнянешвар указывает в тексте, – «Анумбхава-амрита», но на каком-то этапе оно превратилось в «Амританубхаву» (его смысл в обоих случаях оставался одним и тем же – «Переживание Бессмертия»), возможно потому, что так его было немного легче произносить.

Я искренне надеюсь, что читатель по достоинству оценит эту книгу и узнает из нее столько же, сколько узнал я при ее написании. И потом, конечно, есть обещание Джнянешвара, что те, кто полностью постигнет откровение «Анубхавамриты», «сами» будут поглощены этим переживанием (бессмертия). В общем и целом, если бы я хоть немного помог читателю в постижении этого откровения, то оплатил бы свой долг и мудрецу Джнянешвару, и моему Сатгуру Нисаргадате Махараджу. Разумеется, в конечном счете, остается фактом, что есть только книги, а не «авторы», только написанное – не «пишущие».

Наконец, я должен со всей определенностью признать, что если в книге есть какие-то ошибки, которых я не заметил, несмотря на многократное и тщательное чтение рукописи, то ответственность за них должна лежать именно на мне, а не на г-не Дикшите, который с замечательным умением редактировал рукопись и высказывал много ценных предложений, хотя, конечно, они не относились к тому, что я мог бы на-

звать «смысловой наполненностью» книги, ответственность за которую, опять же, лежит на мне.

*Рамеш С. Балсекар*  
*Бомбей, июнь 1984 г.*

# Введение

Рассказывают – возможно, недостоверно – что когда Джнянешвар показал законченную рукопись «Джнянешвари» (комментарий Джнянешвара на маратхи к «Бхагавад-гите», считающийся лучшим из когда-либо написанных комментариев к этому классическому тексту) своему брату – и своему Учителю (Гуру) – Нивриттинатху, тот похвалил его за очень хорошую работу, но многозначительно добавил, что эта работа – по существу, комментарий к тому, что сказал кто-то другой, даже хотя этот кто-то был сам Господь Кришна. Затем он сказал, что Джнянешвару следует написать независимый трактат, основываясь на своем собственном опыте, и счастливым результатом этого стала «Амританубхава» – случайный дар человечеству.

Книга начинается с пяти вводных стихов, выражающих восхваления того Абсолюта, который в своей относительной двойственности принимает роли создателя, поддерживающего и затем уничтожающего эту проявленную вселенную; одновременно они представляют тему книги: двойственность между непроявленным Абсолютом и проявленной вселенной иллюзорна и в реальности не существует.

В первой главе (64 стиха) Джнянешвар сразу переходит к сути вопроса, говоря, что то-что-мы-есть – это субъективный ноумен, по существу бесформенный Абсолют, который

объективировал *в себе* проявленную вселенную и бесконечное число вечно меняющихся феноменов в ней. Он посвящает основную часть этой главы установлению тождества ноумена и феномена, определяя проявление как объективацию высшей субъективности. Затем, в конце главы, он вводит принцип, согласно которому он сам, как чувствующее существо, очевидно не может оставаться отдельным от этой основной тождественности и таким образом «отказывается» от своего индивидуального эго (или отождествления с отдельной сущностью). Он заявляет, что для него единственный способ засвидетельствовать свое почтение концептуальной первоначальной паре Шива-Шакти (мужскому-женскому аспекту сотворения) состоит в осознании сущностной тождественности *всех* взаимозависимых противоположностей, создающих кажущуюся дуальность, без которых – в качестве субъекта/объекта, наблюдателя/наблюдаемого – не было бы возможно никакое проявление.

В главу 2, озаглавленную «Почитание Учителя», входит 80 стихов, в которых поэтическое выражение Джнянешвара переполняет его глубокая любовь к своему Учителю, и все же он признается, что не способен адекватно описать подлинное величие своего Учителя, Нивриттинатха! Он говорит, что имя его Учителя – Нивритти – не подразумевает противоположность Правритти, но величие имени в том, что оно представляет не действие (правритти) и не отсутствие действия (нивритти), а абсолютное недеяние без малейшего

оттенка присутствия или отсутствия действия. Джнянешвар утверждает, что ни умозаключения, ни критерии какой бы то ни было природы неприменимы к Учителю, который на самом деле представляет собой объективное выражение Абсолюта. Он говорит нам, что Учитель, живущий за пределами всякого чувства двойственности, не может становиться объектом поклонения, и что когда он пытался поклоняться своему Учителю, то обнаруживал, что он сам исчезал как отдельная сущность наряду с Учителем, подобно тому, как и камфара, и пламя исчезают, когда их соединяют. На самом деле, говорит он, Учитель – это великая тайна, поскольку он находится за пределами ограничений триады поклоняющегося, объекта поклонения и действия поклонения, – и заключает, что Учитель дает и как Учитель, и как ученик.

Глава 3, озаглавленная «Долг четырех формам Речи», содержит 33 стиха, и развиваемая в них тема посвящена тому, что знание, определяемое как взаимосвязанная противоположность неведения, не есть истинное знание. Индивид (*джива*), который прочно отождествлен с телом, находится в полном неведении относительно своей истинной природы. Согласно традиционным индуистским учениям, состояние бодрствования отождествляется с произнесенным словом (*вайкхари*), состояние сновидения – со стадией мысли до ее озвучивания в речи (*мадхьяма*), а состояние глубокого сна – с мыслью на ее подсознательной стадии (*пашьянти*), тогда как четвертое состояние – основная мысль **я есть** – ассо-

цируется с безличным сознанием. На первых трех стадиях, включая состояние глубокого сна, есть определенное отождествление, поскольку даже в глубоком сне человек просыпается, когда его громко зовут по имени. По словам Джнянешвара, считается, что посредством изучения *махавакий* (То Есть Ты и т. д.) и различных дисциплинарных практик это отождествление можно изменить и после этого *джива* становится бы единым с Шивой. Однако, утверждает Джнянешвар, это единение дживы и Шивы не есть наша истинная природа, поскольку то-что-мы-есть никогда не разделялось на *дживу* и Шиву. Все, чего могли достичь дисциплинарные практики, – это то, что человек, вместо того, чтобы считать себя телом, теперь думает «Я – Брахман». Под обоими этими идентификациями скрывается настоящий виновный – отдельная сущность, основу которой составляет концептуальное мышление, представленное четырьмя видами речи. Иными словами, отдельная сущность продолжает существовать, независимо от того, считает ли она себя пребывающей в неведении или просветленной. Поэтому Джнянешвар утверждает, что лишь когда отождествление с отдельной сущностью *полностью* прекращается, остается то-что-мы-есть в полном отсутствии всякого неведения и всякого знания, то есть в полном отсутствии и положительного, и отрицательного существования в качестве отдельного феномена в двойственности. В конце Джнянешвар заключает, что в его собственном случае это высшее состояние, запредельное

как неведению, так и знанию, было достигнуто только когда произошла «его» сдача – оставление отдельного «я» у стоп Гуру.

В главе 4 под названием «Ничто и Полнота», содержащей 43 стиха, Джнянешвар подходит к сути вопроса. Он говорит о пробуждении сознания – я есть – в изначальном состоянии полноты, или чистой потенциальности, когда осознание не осознавало само себя. Только когда в изначальном состоянии единственности возникает чувство присутствия – я есть, – одновременно приходит в движение сознание и становится причиной всей тотальности проявления. Движение сознания также одновременно порождает идеи знания (я есть – чувство *безличного* присутствия) и неведения (когда безличное сознание, или присутствие, отождествляется с каждым чувствующим существом как отдельной сущностью). В процессе проявления единственность потенциальной полноты – Я-субъекта – дихотомизируется на субъект и объект, причем каждый объект считает себя псевдо-субъектом-наблюдателем по отношению ко всем другим наблюдаемым объектам. Само это и есть концептуальная «связанность» индивида; и освобождение состоит в постижении того, что наша подлинная природа – это безличное сознание, а не психосоматический аппарат, с которым отождествилось сознание. Когда происходит такое постижение – метаноэзис или *пара-вритти*, – псевдосубъект перестает быть объектом и становится пустотой в результате взаимного наложения про-

тивоположностей (субъект/объект) и через эту пустоту, или ничто, возвращается к изначальному Я-субъекту, представляющему собой потенциальную полноту. Джнянешвар объясняет, что Абсолют-ноумен-полнота не может быть объектом для самого себя или кого угодно другого, и в этом состоит сама причина его бытийности. Именно субстрат – вечный Я-субъект – объективно проявляет себя, распространяясь в концептуальном пространстве-времени, так что он может становиться воспринимаемым в качестве феноменальных объектов. Эта абсолютная потенциальность – Я-субъект – не может быть постижимым, поскольку тогда он был бы объектом! Глаз может видеть все остальное, но не может видеть сам себя!

Глава 5, озаглавленная «Сат-Чит-Ананда», состоит из 68 стихов. Здесь Джнянешвар объясняет подлинное значение этих трех часто повторяемых атрибутов Абсолюта в философии индуизма. Он говорит, что Сат (бытие), Чит (сознание) и Ананда (блаженство) – это три атрибута Брахмана, согласно Ведам, но их нельзя рассматривать по отдельности, поскольку даже вместе взятые они не воздействуют на Брахман, точно так же, как ядовитая природа яда не воздействует на сам яд. «Бытийность» и «сознание» завершаются в абсолютном блаженстве, и они не существуют независимо друг от друга; на самом деле, поскольку нет «кого-то», чтобы переживать абсолютное «блаженство», бытийность и сознание не могут независимо существовать в абсолютном состоянии,

где не может быть никаких обстоятельств, которые могли бы восприниматься чувствами. Джнянешвар далее объясняет, что «блаженство» в этом абсолютном состоянии – превосходящее переживающего, переживаемое и переживание – аннулирует два других аспекта и таким образом делает сами слова Сат и Чит бесполезными. По-видимому, Джнянешвар подразумевает, что выражение «Сат-Чит-Ананда», относительно говоря, можно было осмыслять как то, что в «Сат», покоящемся Сознании, спонтанно возникает «Чит» – движение (я есть) вместе с проявленной вселенной – и постижение фундаментальной тождественности между ними двумя (непроявленным и проявленной вселенной) приводит к блаженству. Постигание того, что феноменальность (явленность) – это всего лишь объективация ноуменальности, а не что-то отдельное, уничтожает разделение, или двойственность, между «мной» и «другим», и это приводит к «Блаженству». Затем Джнянешвар спрашивает: «Что остается, когда прекращается всякая концептуализация?» Казалось бы, «ничего», так как это – феноменальное отсутствие, но ноуменально ничто очень даже присутствует как абсолютное присутствие, потенциальная полнота, неопишное блаженство.

Глава 6 называется «Упразднение слова (*шабда*)» и содержит 103 стиха. Здесь Джнянешвар обсуждает, насколько полезно слово в раскрытии природы Брахмана и уничтожении неведения. Он начинает с восхваления слова за то, что оно придает простому звуку достоинство значения, а также слу-

жит зеркалом для непроявленного и таким образом показывает природу того, что недоступно чувственному восприятию; более того, слово – это своего рода зеркало, которое дает возможность даже слепому человеку видеть его истинную природу. В проявленном мире оно говорит нам, что следует и что не следует делать применительно к нашей повседневной жизни. Действенность слова ясно видна в случае проявленной вселенной, которую оно заставляет выглядеть реальной, хотя на самом деле она – результат неведения. Затем, опять же, с одной стороны, оно заставляет Шиву принимать себя за воплощенную сущность, в то время как с другой, именно посредством слова индивидуальное чувствующее существо приходит к осознанию своей подлинной природы. Наконец, говорит Джнянешвар, величие слова проявляется в том, что оно, в конечном счете, жертвует собой, указывая на подлинное знание Абсолюта (прекращение всякой концептуализации). Однако ограничения слова ясно видны, когда оно пытается напоминать Абсолюту о его истинной природе. Оно не способно ни разоблачать неведение, которое не существует, ни раскрывать Абсолют, которому оно обязано своим собственным существованием. По словам Джнянешвара, слово так же бесполезно для этой цели, как лампа, зажженная в полдень – она не может уничтожать темноту, которая днем не существует, и в ней нет необходимости для того, чтобы видеть солнце. Вкратце, как говорит Джнянешвар, слово актуально и полезно только в качестве напо-

минания в относительности, но оно вообще не существует в неконцептуальности. Атман, абсолютный субъект, не достижим посредством слова или любого другого объекта.

Суть этой интересной главы заключается в том, что слово – это, по своей основе, «выраженная мысль» и потому есть не что иное, как концептуализация в двойственности субъект-объектного отношения посредством относительности взаимозависимых противоположностей. Относительная мысль, которая находит свое выражение в слове, создала фиктивного постигающего в форме псевдосубъекта в противоположность постигаемому объекту, хотя оба они – феноменальные объекты в сознании. Создав таким образом это фиктивное «эго» (псевдо-субъект), мысль затем держит эго в плену идеи личной вины и связанности и, наконец, берет на себя благородную роль обеспечения эго средствами достижения освобождения из этой связанности! Поэтому Джнянешвар напоминает нам: все, что способны говорить относительная мысль или слово о неведении и знании или связанности и освобождении (которые существуют лишь как концепции), может быть только полной бессмыслицей. Восприятие Истины, в котором нет «воспринимающего», – нашей подлинной природы – не может быть ни концептуализировано, ни выражено в качестве высказанной мысли, поскольку она может быть только продуктом разделенного ума в двойственности. Пробуждение может лишь *случиться* спонтанно, когда концептуальный индивид полностью отсутствует, в

своего рода целостном видении «изнутри», лишенном всякой двойственности и временности. Оно может случиться лишь в глубочайшей бездне отрицания, в полном абсолютном отсутствии как положительного, так и отрицательного волеизъявления. Очевидно, что оно не может случиться со «мной» или «вами», отождествленными с отдельной индивидуальной сущностью с воображаемой автономией.

Глава 7, озаглавленная «Признание несостоятельности неведения», – самая длинная глава в книге, состоящая из 295 стихов. Джнянешвар начинает опустошительную и в то же время тонкую атаку на тех, кто верит в действительное и независимое существование неведения. В самом первом стихе главы он утверждает, что само слово «неведение» (или незнание) никогда бы не употреблялось кроме как по отношению к знанию, и далее, что неведение полностью иллюзорно; коней, нарисованных на картине, невозможно использовать в битве; искать неведение в знании – все равно, что ожидать волн миража в лунном свете. Суть этого довода в том, что если неведение действительно существует, оно должно по самой своей природе скрывать все, с чем соприкасается, и если бы оно таким образом сделало несведущим само абсолютное знание, то существовало бы только неведение. Кто же тогда, спрашивает Джнянешвар, может знать, что неведение существует? Несомненно, что будучи незнанием, неведение не может знать само себя, подобно тому, как доказательство не может доказывать себя. С другой стороны,

если неведение не может делать абсолютное знание незнающим, то неведение, безусловно, не существует – катаракту, которая не нарушает зрение, едва ли можно назвать катарактой. Опять же, как можно ожидать, что неведение, которое противоположно знанию, существует вместе со знанием? Сон и бодрствование, забывание и запоминание, холод и жар, ночь и день и т. д. – могут ли они существовать вместе в одно и то же время? Приведя ряд чрезвычайно уместных примеров, Джнянешвар заключает, что неведение просто не существует ни вместе со знанием, ни независимо от знания, подобно тому, как рыба, сделанная из соли (и наделенная жизнью), не может существовать ни в воде, ни вне воды!

Затем Джнянешвар продолжает дальнейшее обсуждение природы неведения, утверждая, что неведение не может быть ни непосредственно «схвачено», ни логически выведено. Если допустить, что неведение существует, тогда его следствия и результаты также были бы неведением; неведение и его следствие, подобно сну и его свидетелю, имели бы одну и ту же природу; чувства, будучи следствиями неведения, также были бы неспособны его воспринимать, точно так же как сахар не может чувствовать собственный вкус. Приведя несколько примеров, Джнянешвар заключает, что неведение не может быть непосредственно «схвачено» (в непосредственном переживании), потому что не является ни причиной, ни следствием чего бы то ни было, что только и можно было бы непосредственно воспринимать. Затем, существует

точка зрения, что существующий огромный мир сам по себе служит доказательством существования неведения как своей причины, подобно тому, как само существование здоровых деревьев доказывает, что их корни действительно как-то получают воду, хотя почва вокруг может быть явно сухой. Джнянешвар сам затрагивает эту точку зрения и сразу ее опровергает, заявляя, что она так же абсурдна, как утверждение, что солнце – это тьма. С точки зрения ноумена вообще нет никакой феноменальности. Наконец, он наносит завершающий удар: само слово «неведение» и утверждение «неведение существует» нуждаются в знании, чтобы быть вразумительными!

Джнянешвар завершает эту длинную и важную главу с виду простым высказыванием: «Солнце, разумеется, не находит тьму в течение дня, но даже если бы оно нанесло визит ночи, оно все равно не было бы способно найти тьму; если человек ждет наступления сна, стремясь узнать, что же это такое, то все, что из этого может выйти – он будет терять и свой сон, и свое время бодрствования». Посредством этого простого, самоочевидного утверждения он показывает очень важный факт: подобно тому как свет не может находить тьму, то, что действительно обнаруживается, – это *собственное отсутствие*, отсутствие «того», что искало, а не обнаружение чего-то по своей основе отличного от него Самого. Духовный искатель – это свет, ищущий тьму «я» в своем поиске своей подлинной природы и обнаруживаю-

ций, что нет никакого «кто» или любого другого объекта, а есть только отсутствие присутствия того, что он искал. *Самоне-обнаружение и есть обнаружение*. Обнаружение того, что все объекты – включая эго, которое совершало поиск – лишь феноменальные кажимости в сознании, а имманентен только ноуменальный субъект. Обнаруживается феноменальное отсутствие того, что ищется – абсолютное отсутствие всякой концептуальности, которое представляет блаженство абсолютного присутствия.

Глава 8 под названием «Аннулирование знания» состоит всего из 19 стихов и фактически представляет собой продолжение предыдущей длинной главы. Джнянешвар начинает эту главу словами: «Таким образом, никогда не существовало такой вещи, как неведение, и по милости моего Учителя я узнал, что моя подлинная природа – это ни знание, ни неведение (взаимосвязанные концепции), а то чистое знание, на которое указывает мое имя». Затем в следующем стихе он добавляет, что любая попытка увидеть свою истинную природу должна терпеть крах и заставлять стыдиться того, что она вообще предпринята. Это так потому, что сама идея такой попытки основана на представлении о познающем, познающем подлинную природу познающего, и Джнянешвар знает, что все это – просто концепции. Идея искателя основывается на представлении обо «мне» – думающем, действующем, поклоняющемся, медитирующем и т. д., в то время как спонтанно случающийся метаноэзис, или *па-*

*ра-вритти*, предполагает полное отсутствие отдельной сущности с предполагаемой автономией существования. Джнянешвара заставляет стыдиться сама идея о не более чем феноменальной кажимости – чем на самом деле и является «человеческое существо», – которая пытается усовершенствовать себя своими собственными усилиями. После этого он торжественно заявляет: «То состояние, в которое ввел меня мой Учитель, не может быть «ухвачено» ни мыслью, ни словами», и «это состояние невозможно сделать объектом», поскольку оно представляет собой чистую субъективность. Он завершает главу словами: «Поскольку знание и неведение концептуальны, тот, кто знает, может думать, что он не знает, а тот кто думает, что он знает, может не знать, и таким образом торжествует сознание, чувство я есть, которое поглотило оба понятия неведения и знания».

Глава 9, озаглавленная «Само-реализованное состояние», содержит 69 стихов. В этой главе Джнянешвар описывает переживание единственности в Само-реализованном состоянии, говоря в начале, что наслаждающийся и объект наслаждения, видящий и видимое слились в мистической реализации единственности, как если бы аромат стал носом, чтобы обонять себя, звук стал ухом, чтобы слышать себя. Все восприятие остается чистым отражением без всякой ответной интерпретации; есть только видение, слышание, ощущение вкуса и т. д. без объективного вмешательства видящего, слышащего, вкушающего и т. д. По словам Джнянешвара,

в Само-реализованном состоянии чувства могут, в соответствии со своей природой, быть направлены на объекты, которые их вознаграждают, но при этом нет никакого переживающего, отдельного от переживания, подобно тому, как при взгляде в зеркало имеется осознание того, что отражение в зеркале не отличается от лица. Тем самым Джнянешвар указывает на то, что обычный человек отождествляется с объектом, испытывающим переживание (будь оно приятным или болезненным), но Само-реализованный становится переживанием. Далее Джнянешвар утверждает, что в Само-реализованном состоянии джняни нет места восьмеричной йоге, и она выглядит такой же тусклой, как луна днем. Поведение реализованного джняни выглядит обыкновенным, но это обманчивое впечатление, поскольку (в его случае) осознается, что все действия происходят спонтанно, и при с виду нормальной работе чувств субъект-объектное отношение не существует. Поэтому, провозглашает Джнянешвар, какое бы действие ни происходило – это его «практика» и его неограниченный, свободный образ жизни – его Самадхи; поклоняющийся и Бог становятся одним, путь становится назначением, и вся вселенная становится тихим и уединенным местом. Переполняемый поэтическим выражением, Джнянешвар говорит, что даже в этом Само-реализованном состоянии единственности, если должно возникать желание в проявлении двойственности наслаждаться отношением учителя и ученика или господина и слуги, то именно сознание

(Бог) устанавливает такое отношение между двумя соответствующими чувствующими существами и создает и использует различные действенные проявления в форме любви и экстаза, в которых нет ничего иного, кроме Сознания. Подобные феноменальные проявления, утверждает он, должны считаться фундаментально ноуменальными по своей природе, подобно тому как из одной большой массы камня высекается храм, изображение Бога и изображения поклоняющихся. В конце концов Джнянешвар заключает эту главу спонтанным восклицанием: «О, Господин мой, Учитель, в какое состояние ты меня привел, в котором я – и дающий, и принимающий, и даяние, и принятие»; а также «воистину, мой возлюбленный Учитель, только тот наиболее дорог тебе, кто отказавшись от всякого различия между „собой“ и „другим“, становится единым с тобой».

Глава 10 – состоящая из 31 стиха – заключительная, она служит смиренным посвящением книги Учителю Джнянешвара – Нивриттинатху. В то же самое время она представляет очень красивое и очень краткое резюме книги. Джнянешвар начинает со слов о том, что он предпочел бы наслаждаться блаженством Само-реализации в тишине и покое, но, судя по всему, его Учитель хотел бы, чтобы он поделил эту радость с остальным миром. Он признает, что книга – это символ безграничной силы его Учителя и что, как индивид, он не обладал полномочиями или способностями, чтобы писать подобную книгу. В любом случае, говорит он, бы-

ло бы глупо отказываться от великого дара Само-реализации, данного ему Учителем, и снова оказываться в связанности двойственности, приписывая «себе» заслугу написания книги. Затем он добавляет: «Если бы я хранил молчание и ничего не говорил об этом, разве феноменальное проявление не имело бы места, или бы это как-то повлияло на окончательную истину – окончательную истину тождественности ноумена и феноменов, воспринимающего и воспринимаемого, которая не нуждалась ни в каком рассказе о ней?»

В ответ на возникающий логичный вопрос – зачем же тогда было вообще писать эту книгу? – Джнянешвар объясняет, что излюбленная тема может быть одной и той же, но при каждом новом обсуждении становятся доступными новый вкус и свежее удовольствие. Высказавшись таким образом об авторе, пишущем книгу, он сразу же помещает обсуждаемый предмет в более широкую перспективу, утверждая: «Поскольку я – осознание не осознающее осознания, то для чьей пользы мне следует говорить? И если я не говорю, будет ли это осознание утеряно? Поэтому, даже если мои губы сказали, что учение – это, в действительности, безмолвие безмолвия, поскольку *на самом деле не было ни какого-либо говорения, ни отсутствия говорения*, – это все равно, что рисовать фигуру рыбы на поверхности воды». В конце Джнянешвар ясно определяет авторитет, важность и воздействие книги; это кажется отсутствием скромности, но в действительности представляет собой подлинную скром-

ность в разотождествлении с концепцией «я». Он говорит: «Джнянадева торжественно заявляет: понимание сути этой «Анумбхавамриты» приведет к становлению дживанмуктой джняни, самой Анумбхавамритой». Затем опять: «Постигшие полное значение слов (в «Анумбхавамрите») будут «сами» поглощаться этим переживанием бессмертия, подобно воде, втекающей в океан и становящейся самим океаном». «Поэтому – говорит Джнянешвар – эта «Анумбхаврита» – средство, с помощью которого счастье может вкушать счастье»

*Рамеш С. Балсекар*  
*Бомбей, июнь 1984 г.*

# Примечание редактора

Мы не знаем, кто переживает бессмертие. Мы даже не знаем, кто или что мы есть, и не знаем, что мы – *не то*, чем себя считаем. Мы видим и чувствуем не то, что *есть*, а то, что *кажется существующим*. Это не загадки, а истины, хотя и выходящие за пределы обычного понимания. Мы живем в выдуманном мире кажимостей и двойственности; поэтому мы не способны постичь истину, или реальность, которая представляет собой абсолютную недвойственность, единственность и чистую субъективность.

Дуализм порождает «я» и «не-я», «меня» и «другого», за чем следует бесконечный цикл пар противоположностей – искатель и искомое, видящий и видимое, переживающий и переживаемое и т. д. – и этот бесконечный цикл продолжается пока продолжается иллюзия двойственности.

Понятие «меня», будучи по своей сути двойственным, порождает бесчисленные ошибочные отождествления; самое катастрофическое из них – это наше отождествление с нашей сущностью «тело-ум». На самом деле любое отождествление, любой определенный вывод, любое убеждение или догма – это препятствие для непрерывного течения вечной жизни, которую представляет собой бессмертие или реальность. Отождествление – это само-изобретенная ловушка, в которую безвозвратно попадается отождествляющийся, сам

верующий, без возможности избавления, пока продолжается дуализм процесса мышления.

Проблема состоит в том, как освободиться из этой ловушки, этой связанности. Общеизвестно, что каждая проблема содержит в себе свое собственное решение. Проблема связанности создается замкнутой на «я» природой нашего дуалистического мышления. Следовательно, ее решением должен быть не-дуализм, отрицательный подход. Если мы отказываемся от «меня», то «другой» перестает существовать. Если уничтожается отождествление с сущностью ум-тело, если отбрасывается все приобретенное знание, весь так называемый «опыт» – религиозный, мистический, психический, – который создает наше эго («меня»), то дихотомия будет автоматически разрушаться и будет господствовать недействительное состояние. Именно в этом состоянии происходит истинное пробуждение, слияние искателя и искомого. Именно это состояние и есть освобождение, *дживанмукти*, вечное сейчас без всякого прошлого или будущего. Это состояние полноты, единства и единственности Универсального Бытия, состояние, выходящее за пределы всех отождествленностей, но представляющее собой Я всех существ, вечный ноумен, в котором возникают все феномены (включая нас) и в котором они в конечном счете уничтожаются.

Это, на мой взгляд, главное положение философии Джнянешвара, которая, в действительности, представляет собой адвайта-веданту в ее чистейшей форме. Его «Амрита-

нумбхава», пожалуй, самая яркая драгоценность классики адвайты, которую здесь блестяще разъясняет Балсекар в своем комментарии, написанном в свете учения его Учителя, Шри Нисаргадатты Махараджа.

Когда я получил рукопись комментария Балсекара к «Амританубхаве», озаглавленного «Переживание Бессмертия», то сперва быстро просматривал ее, чтобы составить представление о ее содержании. Но при этом я все же задерживался на многих местах, чтобы размышлять над определенными глубокими мыслями, которые непреодолимо удерживали мое внимание. Работа в целом мне понравилась и я занялся ее повторным чтением, делая из него скрупулезную работу – читая абзац за абзацем, строку за строкой, слово за словом. Редактор во мне заставлял меня изменять различные слова и фразы и заменять их теми, которые я считал более подходящими. Я также позволял себе удалять кое-какие повторы и перегруппировывать некоторые предложения и абзацы, но я старался не допускать никаких значимых изменений или удалений в том, что Балсекар называет «сущностной» частью книги, под чем он подразумевает свое изложение центральной темы. На самом деле мы договаривались о том, что он будет иметь полную свободу говорить все, что хочет, и в той манере, которая ему больше подходит. Я соблюдал этот договор. И прежде, чем книга пошла в печать, полностью отредактированный экземпляр был послан ему для окончательного прочтения.

После редактирования рукописи я отложил ручку и прочитал ее еще раз, на этот раз как изучающий философию веданты. Однако при этом чтении я по большей части оставлял без внимания английский перевод стихов Джнянешвара. Я находил их весьма архаичными. В основном афористичные, эти стихи служат своего рода коллажем из различных фраз – поэтических, метафорических, мистических, метафизических и загадочных, – которые не так легко усвоить или понять. С другой стороны, я находил комментарий Балсекара живым и энергичным, а его логику безупречной – хотя порой меня сбивали с толку его многоречивые фразы с многочисленными отступлениями от основной темы, и мне приходилось перечитывать их снова, чтобы быть способным ухватить суть его утверждений.

Я должен упомянуть, что мое окончательное чтение книги оказало на меня глубокое воздействие. Оно как бы преобразовывало меня изнутри. За прожитые мной почти три четверти века я увлекался различными философскими дисциплинами и изучал писания разных религий. В свои более молодые годы я пережил фазу непреодолимого очарования эзотерикой – астрологией, проблемой жизни после смерти, астральной проекцией, пробуждением Кундалини и тому подобным. Теперь все эти прошлые увлечения выглядели всего лишь призрачными мечтами, нереальными фантазиями, вроде воспоминаний сновидения. Я чувствовал, что знания, старательно приобретаемые мной из разнообразных ис-

точников, были обрывочными, хаотичными и иллюзорными. Они обуславливали мой ум и ослепляли мой рассудок. Эрудиция, за которую меня уважали многие люди, только раздувала мое эго и даже вызывала во мне лицемерие. Теперь я убежден, что подлинная мудрость не происходит от приобретенных философских знаний. На самом деле, ей нельзя научиться от других. Это процесс само-открытия и полная противоположность всех ценностей, создаваемых умом. Теперь я осознаю, что не существует ничего такого, как духовная эволюция посредством дисциплинарных практик; что не существует метода медитации, который бы мог останавливать процесс мышления без сохранения «я» медитирующего. Я осознаю, что человек никогда не сможет обрести вне-временное недвойственное состояние с помощью дуалистического ума. И что моя необоснованная вера в то, что на каком-то этапе моей жизни меня, в конце концов, неким таинственным образом освободит какая-то высшая сила, была всего лишь домыслом ума, мифом, бесконечным обманом. Мы можем видеть сознание, которым мы являемся, только «изнутри». Кроме понимания этого ничего не нужно: все остальное подобно погоне за миражом.

Я не знаю, будет ли постоянным это мое новое осознание, или же я снова сползу к своим прежним убеждениям. Но я все же надеюсь, что некоторые из читателей этой книги, более восприимчивые и проницательные, чем я, будут способны получить от нее более постоянную пользу. Я советую

им сосредоточиваться, главным образом, на изучении комментария Балсекара, а не стихов Джнянешвара. Комментарий замечателен тем, что в нем оба мудреца – Джнянешвар и Нисаргадатта Махарадж – говорят через Балсекара и проходят через всю книгу на его ногах, ибо он несет их обоих на своих плечах. Возможно, из-за этого святого бремени стиль письма Балсекара порой становится немного тяжело-ватым, и ему приходится искать поддержки во вводных предложениях, которые на время отвлекают внимание читателя от главной темы. Однако в таких случаях повторное чтение с серьезным и глубоким сосредоточением позволит читателю ясно увидеть объективность и убедительную логику Балсекара.

Говорят, каков стиль, таков и человек. В случае Балсекара, это в высшей степени так. Я говорю это потому, что знаю его и как человека. Временами приветливый и сияющий обезоруживающей улыбкой, в других случаях он бывает несговорчивым, упрямым и отстраненным – далеким, как звезда на расстоянии тысяч световых лет! С Балсекаром так же нелегко иметь дело, как и со стилем его письма; между нами существуют странные отношения, в которых наше взаимное расстояние меняется в зависимости от того, решает ли он занимать в общении со мной позицию перигея или апогея. Но он таков, каков есть, и я искренне восхищаюсь тем, какой он, ибо он никогда не притворяется кем-то другим. Всегда уверенный в себе, он редко старается быть друже-

любным или даже сговорчивым, когда подвергаются сомнению любые из его суждений. Но с какой непреклонной логикой он может доказывать и доказывает обоснованность своих утверждения и претензий! Он настоящий глубокий мыслитель и яркий писатель. Я уверен, что в будущем его, как автора, ждет еще больший успех. Это безошибочно предсказывает данная книга.

*Судхакар С. Дикишит, редактор.*

*Бомбей, июль 1984 г.*

# Примечание для читателей третьего издания

Слова – особый дар Рамеша Балсекара. Хотя Рамеш порой называет себя «обыкновенным джняни», подразумевая тем самым, что у него нет никаких особых способностей, слова, описывающие Вечную Философию Адвайты, исходят от этого человека с несравненной ясностью. Поразительный интеллект и безупречная логика, в сочетании с совершенным владением английским языком и глубоким сочувствием к искателям, сделали Рамеша уникальным источником этой древней индийской философии для жителей Запада. Слова беспрепятственно текут через Рамеша; как он любит говорить, случается говорение и слушание. Если после *сатсанга* кто-либо говорит Рамешу, как приятно было его слушать в этот день, он быстро отвечает: «Да? Что такого я говорил?». Глядя в эти бесконечно глубокие и ясные глаза, становится очевидно, что говорение исходит от иного источника, нежели тщедушный организм Рамеша.

И все же, у слов есть свои пределы – они могут только указывать на Истину, но никогда не говорить, что такое Истина. Слова и освобождают, и связывают, и открывают двери, и ведут к путанице. Меня глубоко поражали идеи, которые излагал Рамеш, и мой опыт жизни почти сразу наполнялся

радостью и приятием, которых прежде недоставало. Я был в процессе чтения всех его книг с желанием глубже погрузиться в Учение, когда приступил к «Переживанию Бессмертия». Эта книга поразила меня как самое глубокое из прочитанных мной произведений Рамеша, а ее темой было то, обсуждению чего Рамеш сегодня редко уделяет много времени: природа сознания (как бы это ни называть – Богом, Источником, ноуменом, естественным порядком...) и ее отношение к нам и проявлению, в котором мы обитаем. Пробиваясь через сжатый язык и глубокие понятия книги, я буквально испытывал боль от того, что идеи были облачены в покров грамматических ошибок, обрывочного текста и сложной структуры. Поощряемый близким другом, слышавшим мои стоны, я отправился к Рамешу с вопросом, который он рекомендует, когда человек расстроен имеющимся положением дел: «Есть ли что-то, что я могу сделать?» К счастью, ответом было громкое «Да» – я получил разрешение заново отредактировать второе издание этой книги.

Чтобы сделать книгу более читаемой, требовалось несколько уровней изменений. Во-первых, было необходимо исправить грамматические ошибки и неоконченные фразы, появившиеся при подготовке второго издания. Во-вторых, надо было распутать множество сложных предложений, чтобы их смысл стал более явным. Третьей составляющей было изменение пунктуации формулировок, чтобы текст мог течь более свободно. Проведя много часов, слушая Рамеша

в маленькой комнате в его доме в Мумбае, где проводится *сатсанг*, а также на видео и аудиозаписях, я считал необходимым, чтобы в книге сохранялись «звучание» голоса Рамеша и его манера выражения. И наконец, хотя Учение оставалось тем же самым в течение многих лет со времени написания этой книги, некоторые изменения произошли в ответ на недопонимание искателей. В частности, понятие эго было теоретически разделено на два аспекта: отождествление с именем/формой и чувство свободной воли, волеизъявления, или делания: чувство, что мои действия исходят от «меня». Первый аспект, отождествление с именем и формой, сохраняется у мудреца даже после пробуждения; второй, чувство делателя, у мудреца полностью уничтожен. В этом третьем издании сделаны добавления к тексту для разъяснения того, о каком аспекте эго идет речь. Все добавления и изменения были просмотрены Рамешем и получили его одобрение.

Я надеюсь, что публикация третьего издания будет давать большему числу читателей восхитительный опыт глубокого усвоения этой книги.

*Ян Хейли*

*Санта Круз, Калифорния, 2004*

# **Переживание бессмертия**

Рамеш С. Балсекар

# **Пять вводных стихов**

## **Присутствующее – это кажимость в Сознании**

**1. Я предаю себя той неразрушимой, неописуемой сущности блаженства, которая суть единственность, но которая проявила себя как (мой Учитель) Нивритинатх.**

В этом вводном стихе Джнянешвар представляет центральную тему «Амританубхавы» – единство непроявленно-го Абсолюта и проявленной вселенной. В то же самое время он проливает свет на традиционное отношение между Учителем и учеником, которое уникально для Индии.

**2. Я выражаю признательность тому знанию, которое известно как самое высшее знание, как знание шанкари или знание адвайты: оно – поистине Учитель, спасающий мир от неведения.**

**3. В этой фантазмагории проявленной вселенной в двойственности сознания невозможно различить отношение между Абсолютом и проявленной вселенной,**

## Шивой и Шакти.

Вопрос, возникающий на этой ранней стадии, таков: если основная предпосылка адвайта-веданты в том, что ничего не произошло и что Абсолют – это чистое осознание, не осознающее своего существования, тогда как объяснить эту проявленную вселенную, которая совершенно очевидна для всех?

Ответ заключается в том, что проявленное – это просто кажимость в сознании, которая переживается посредством майи. *Майя* – это понятие, которое вводится только для того, чтобы доказать главную предпосылку единственности Абсолюта, который представляет собой чистую субъективность без малейшего оттенка объектности или двойственности. Понятие Майи подобно понятию «х» в алгебре, которое вводится только для достижения ответа и отвергается как несущественное, как только ответ получен. Если человек в любое время игнорирует тот факт, что Майя – это всего лишь понятие, предполагаемое количество «х», то попадает во всевозможные воображаемые затруднения, которых можно избежать.

Шива и Шакти – Пуруша и Пракрити – это имена, дающиеся двойственности, в которой предстает проявленная вселенная. Именно эта тайна отношения между Шивой и Шакти составляет проблему; а понятие Майи вводится для того, чтобы по крайней мере интеллектуально разгадать эту тайну

и прийти к ответу. Но коль скоро по милости Учителя имеется восприятие истины без «воспринимающего», понятие Майи автоматически исчезает и возникает осознание того, что не существует ничего, кроме единственности Абсолюта. Однако до этого «х» двойственности Майю приходится принимать.

Например, человек и его энергия – это не две отдельные «вещи», однако он говорит о своей силе или о слабости во время болезни.

## **Отождествление с тотальностью случается, когда сущность-деятель исчезает**

**4. Я склоняюсь перед двойственностью, которая есть Шива-Шакти (Пуруша-Пракрити), чтобы познать свою неотъемлемую единственность.**

Субстанция и ее природа могут казаться двумя отдельными вещами, но на самом деле они неразделимы. Проявление вселенной происходит только когда сознание не отдельно; поэтому проявление тоже не может быть отдельной вещью. Отдельность – только кажущаяся, а не реальная. Ибо проявление – это только кажимость, а не реальность. Проявление – лишь кажимость в сознании. Та единственность, которая предшествовала возникновению сознания, продол-

жается как таковая, не утрачивая своей единственности – само возникновение сознания представляет собой основополагающее понятие. Проявление происходит одновременно с возникновением сознания, и когда сознание исчезает, проявленный мир тоже исчезает.

Джнянешвар склоняется перед Шивой-Шакти как родителями проявленной вселенной, чтобы они соизволили раскрыть тайну своего единства в двойственности. Значение этого предложения в том, что мудрец приносит им в жертву собственную отделенность, свое отождествление с отдельной сущностью, и тем самым ясно показывает, что постижение и переживание абсолютной единственности может случаться только при полном уничтожении отдельного «я». И это уничтожение отдельного «я» равносильно слиянию с целым в полной любви: когда отдельное «я» в качестве индивида утрачивается, может оставаться только тождественность с целым, и это и есть единственность, цельность, святость. Эта любовь, это единство с Абсолютом, находит свое выражение в проявленной двойственности как любовь к Учителю, который представляет собой воплощение Абсолюта.

## **Единственность может быть проявленной только в двойственности**

**5. Я приветствую тот Абсолют, который в своей проявленной двойственности принимает роли создающе-**

**го, поддерживающего и, наконец, уничтожающего эту вселенную.**

В этом стихе снова говорится о единстве проявленного и непроявленного и, кстати, стих также ясно показывает тему данной работы.

Истина раскрывается, когда вещь видится и познается в ее подлинной природе, но когда та же самая вещь видится как что-то другое, то это – неведение, иллюзия, ложное представление, Майя. Эта иллюзия, или ложное представление, может быть двух видов: в случае общеизвестного примера веревки и змеи, для устранения заблуждения достаточно простого знания действительного положения; но в другом случае, например, кристалла на поверхности окрашенного объекта, будет казаться, будто он сам окрашен, и это будет продолжаться до тех пор, пока не будет удален находящийся под ним окрашенный объект.

Сходным образом, из-за Майи или неведения мир выглядит реальным, но когда по милости Учителя имеет место осознание истинного положения, происходит и осознание того, что проявленный мир – это лишь кажимость в сознании, и будет сохраняться лишь до тех пор, пока сохраняется сознание. Коль скоро сознательно воспринимается эта Истина, даже хотя мир будет продолжать выглядеть реальным пока продолжают жизнь и сознание, больше не будет никакого заблуждения, ибо окрашивание Майи устранено.

С точки зрения солнца, никакого миража нет; олень видит его и в заблуждении бежит к нему; однако человек знает, что это иллюзия. С точки зрения Абсолюта, нет никакого проявления; несведущий человек обманывается, думая, что проявленный мир реален. Реализовавшийся знает, что все проявленные феномены – это только иллюзия, кажимость в сознании, что непроявленное имманентно проявлению.

# Глава 1

## Тожественность Шивы-Шакти

### Двойственность существует в Единственности

**1. Таким образом я вначале выразил мое почтение первоначальным родителям проявленной вселенной, которые сами не имеют никакой внешней причины.**

Этот первый стих составляет суть первой главы.

С точки зрения джняни, нет вообще никакой иллюзии проявленной вселенной и потому нет никакого вопроса двойственности отношения мужчина/женщина. Джняни осознает: то, что несведущему кажется тремя отдельными вещами – индивидом мужчиной/женщиной, миром и создателем, – на самом деле просто проявления, переживания в сознании, единственности, которая есть Абсолют.

Несведущий человек смотрит на мир – и на себя – с расщепленным умом, разделенным в двойственности субъекта-объекта. Но ум джняни – это цельный ум, целостное видение, но пока это не происходит по милости Учителя, любое общение между джняни и несведущим с необходимо-

стью должно быть на основе двойственности – а иначе не может быть никакого общения, на самом деле не будет никакой потребности в нем! Однако Учитель никогда не утрачивает свое целостное видение, когда говорит с учеником. Именно с этой точки зрения Джнянешвар использовал слова «таким образом», чтобы показать, что хотя у читателя все еще может быть разделенный ум (в последнем стихе последней главы он благословляет искреннего читателя как достойного испытать наслаждение цельного ума), книга писалась без забвения той единственности, которую представляет Абсолют. Сходным образом, джняни идет по жизни так, «как будто» она реальна – как будто «х» это действительное число, – но никогда не вовлекается в нее, поскольку никогда не утрачивает свой цельный ум. Джнянешвар описывает родителей вселенной разными именами: Шива-Шакти, Пуруша-Пракрити, Дева-Девы и т. д. Эти термины несут один и тот же сущностный смысл. Именно энергия, движение порождает проявление. Абсолют в своем изначальном осознании не осознает своего существования. Именно когда возникает сознание – без какой-либо видимой причины за исключением того, что такова его природа, – в двойственности одновременно происходит проявление. Непроявленное – это сознание в покое – Шива, Пуруша, Дева, – которое принимает на себя мужскую роль в двойственности, создаваемой сознанием, когда оно находится в движении как женская энергия – Шакти, Пракрити, Деви.

На этой стадии требуется объяснение того, что подразумевается под терминами «почтение» и «предание себя», которые используются здесь вместо термина маратхи вандана, используемого Джнянешваром. «Вандана» означает «преклонение-подчинение» и полную любовь. Пока восприятие (в котором нет «воспринимающего») истины не произошло, должно господствовать чувство двойственности, препятствующее подлинной любви. Но коль скоро имеет место восприятие без «воспринимающего», происходит отказ от отдельности – отождествления с сущностью – и господствует лишь полная любовь. Джнянешвар никогда не позволяет читателю даже на мгновение забывать фундаментальное единство, господствующее в проявленном и непроявленном, – единство между взаимосвязанными противоположностями, на котором основывается кажущаяся двойственность проявленной вселенной и, на самом деле, без которого не было бы возможно какое бы то ни было постижение вечной истины.

**2. Из любви, сам муж стал женой. С подъёмом сознательной энергии в сознании происходит проявление, и проистекающая от этого двойственность просто появляется на сущностной фундаментальной единственности.**

Идею, передаваемую этим стихом, символизирует индуистский символ, именуемый «Ардха-Нари-Натешвара»,

который изображает двойственность полу-мужчины, полу-женщины, появляющуюся на фоне фундаментального единства, – двойственность, которая проявляется, не оказывая влияния на основополагающую единственность. Иными словами, когда в сознании спонтанно возникает энергия любви, непроявленный Абсолют появляется как проявленная вселенная. Это что-то вроде непроявленной сладости проявляющей себя в качестве сахара; сладость – это сама природа сахара, а не что-то отдельное; когда куском металла ударяют по твердой поверхности, непроявленный звук становится проявленным; в обоих этих случаях можно заметить конкретную причину *в двойственности*, но сама двойственность – это спонтанное беспричинное проявление непроявленного Абсолюта.

## **Феномены неотделимы от ноумена**

**3. Шива и Шакти так тесно объединены, что все время поглощают друг друга, чтобы предотвратить любую брешь в своем единстве; они разделяются только для того, чтобы наслаждаться друг другом в своей взаимной любви.**

В этом образе поэт-философ уникальным образом показывает самое близкое возможное взаимоотношение между единственностью непроявленного Абсолюта и кажущейся

двойственностью проявленной вселенной.

Чувствующее человеческое существо представляет собой лишь бесконечно малую часть во всем процессе отражения ноумена в феноменальную вселенную. Поэтому мы (как человеческие существа) не можем обладать никакой возможной собственной природой, отличной от этой тотальной объективации как таковой. В то же время феномены – это не что-то отдельно создаваемое или даже независимо проецируемое, а сам концептуализируемый или объективируемый ноумен. Иными словами, различие между ними носит чисто умозрительный характер – и именно эту идею передает данный стих.

Эта тождественность, или неразделимость, ноумена и феноменов – ключ к тайне нашей истинной природы, и очевидно, что именно поэтому Джнянешвар посвятил самую первую главу своей работы этому основному аспекту нашего существования. Если забывать об этом основополагающем единстве – и так действительно бывает во многих бесплодных дискуссиях, – то мы никогда не выберемся из топкой полосы концептуализаций и гипотез. Только на основе идеи этого основополагающего единства возможно восприятие (в котором нет «воспринимающего») того, что ноумен – это *все, что мы есть*, а феномены – это то, чем мы кажемся как отдельные объекты. Тогда будет ясно понято, что в таком восприятии (в котором нет «воспринимающего») нашей истинной природы не может быть места для какой бы то ни бы-

ло отдельной сущности, что идея сущности, нуждающейся в «освобождении» – это бесполезная чепуха, что освобождение – это на самом деле освобождение от самой идеи связанности и освобождения и, наконец, что поэтому мы и есть само это восприятие без «воспринимающего», которое существует прежде знания (которое представляет собой взаимосвязанную противоположность незнания). Это то, что разъясняется в последующих главах, но все остальное изложение может быть понято только на основе сущностного единства между Шивой и Шакти – ноуменом и феноменами.

Иными словами, основа этого единства заключается в том, что существует одно и то же сознание – одно в покое как абсолютный ноумен, и другое в движении в двойственности как феномены. Когда сознание, которое в покое безлично, проявляется путем объективации себя в качестве феноменов, оно отождествляется с каждым чувствующим существом, и таким образом возникает понятие отдельного личного «меня», которое, считая себя субъектом, относится ко всем остальным феноменам как к объектам, и точно так же каждое чувствующее существо становится субъектом по отношению к другим объектам, хотя на самом деле все они – объекты, появляющиеся в сознании.

Хотя и временно, это чувство двойственности исчезает в физическом или психическом экстазе, когда полностью исчезает чувство «меня» и «другого»; это также происходит в глубоком сне, пока снова не возникает сознание, которое

приостановилось в глубоком сне. Именно это имеет в виду Джнянешвар, говоря, что Шива и Шакти – единственность и двойственность – «поглощают друг друга», движимые неотъемлемым чувством взаимной любви и близости. Нисаргадатта Махарадж говорил, что эта смена чувства двойственности бывает даже когда мы время от времени ненадолго закрываем глаза, но мы не осознаем его значимости из-за своей глубокой привязанности к чувственным объектам мира. Эта привязанность к материальным объектам мира ослабевает только когда имеет место ясное восприятие (в котором нет «воспринимающего») нашей истинной природы.

Есть еще один аспект Шивы и Шакти, поглощающих друг друга. Нисаргадатта Махарадж объяснял, почему сознание вообще возникает в том состоянии единственности, когда осознание не осознает себя – почему сознание приходит в состояние движения из своего положения покоя, – он говорил, что сознание пробивается в существование потому, что это свойственно его природе. Эта «природа» – любовь, а любое выражение любви нуждается в двойственности. Океан создает из себя облака, а потом снова принимает их в себя в виде дождей – и это непрерывное явление. Это то, что происходит, когда сознание выливается в движение и снова сливается с осознанием, которое представляет собой сознание в покое. И снова необходимо заявить, что оба они по своей сущности не отделены, точно так же, как не отделены по сущности океан и облака. Это чувство любви – сущность

сознания – превращается в любовь к материальным объектам мира, когда сознание отождествляется с объектами, через посредство которых оно проявляется. Это и есть Майя.

Наша подлинная природа – чистая любовь, которая должна возвращаться к своему источнику – чистому осознанию. Под действием Майи мы забыли эту чистую любовь, нашу подлинную природу, и заменили ее любовью к материальным объектам – любовью к одним объектам и ненавистью к другим; при этом те и другие – это взаимосвязанные противоположности в двойственности. По милости Учителя она естественно превращается в чистую любовь. Таким образом, любовь и любовь – Шива и Шакти – превращаются друг в друга сперва посредством Майи и затем обратно посредством Само-реализации: они поглощают друг друга и никогда не позволяют ничему вмешиваться в их фундаментальное единство.

## **Ноумен – и трансцендентен, и имманентен**

**4. Тайна единственности, которой является Абсолют, и феноменов, которые возникают в двойственности, не может быть понята интеллектуально посредством разделенного ума.**

Тайна, очевидно, в том, что Шиву-Шакти нельзя назвать

одним, поскольку проявление может иметь место только в двойственности; с другой стороны, их нельзя назвать двумя отдельными сущностями, поскольку они не обладают отдельным независимым существованием.

Необходимо всегда помнить о совершенной тождественности того, что мы есть, и того, чем мы кажемся, чтобы мы могли рассматривать вопрос с цельным умом. Мы никогда не должны ни на мгновение забывать о том, что непроявленное и проявленное, ноумен и феномены, Абсолютное и относительное не отличаются друг от друга: проявление – это не «творение» непроявленного, а просто его зеркальное отражение или выражение. Между субъектом и объектом не может быть никакой неотъемлемой двойственности. Неразделимость ноумена и феноменов заключается в том факте, что «то, чем мы кажемся» (феноменальность) также с необходимостью предполагает имманентность. Это не может быть иначе потому, что Абсолют – это все, что есть! Иными словами, Абсолют должен с необходимостью превосходить относительное, поскольку относительное – это только его отражение, и также должен быть имманентным относительному, поскольку относительное не имеет независимого существования, кроме как в качестве отражения Абсолюта. Субстанция должна с необходимостью и превосходить тень, и быть имманентной ей. Нисаргадатта Махарадж неоднократно подчеркивал этот момент своим слушателям из-за его крайней важности.

## **Двойственность – это только воображаемое**

**5. Поразительный аспект этого единства проявленного и непроявленного состоит в том, что хотя они кажутся отдельными и разными, их любовь друг к другу так глубока, что они даже непреднамеренно не отказываются от своей неотъемлемой тождественности, наслаждаясь своей взаимной близостью.**

В этом стихе Джнянешвар утверждает, что проявление возникает в сознании и познается сознанием только в сознании. Поэтому двойственность носит чисто умозрительный, полностью концептуальный характер. Сознание действует через индивидуальный механизм ума-тела; поэтому нет никакого познающего, как самостоятельного независимого существа, отдельно от того, что познается. Познающий и познаваемое – не две разные вещи, они не отделены друг от друга. Познающий и познаваемое вместе составляют факт познания, функциональный аспект ноумена как чистой потенциальности. Ноумен как таковой (как чистая потенциальность, как чистая субъективность) не обладает объективным существованием, иным, нежели его проявление. Кажимость – это *воспринимаемый* аспект, а интерпретация воспринимаемого аспекта сознанием – это *воспринимающий* аспект со-

знания в движении.

В этом стихе мудрец также, видимо, полагает, что все познаваемое составляет часть фантазии, которой является жизнь, миром сновидения, включающим в себя всех чувствующих существ, через посредство которых осуществляется функция познания.

## **Сознание творит и познает Вселенную**

**6–7. Эти двое (Шива и Шакти) произвели дитя, большое как эта вселенная, но они всегда бдительно следят, чтобы их любовь друг к другу не окрашивало никакое чувство двойственности. Они обеспечивают, чтобы возникновение вселенной не имело места как третья сущность, отдельная от них самих, и чтобы изначальное единство продолжало оставаться вечно.**

# Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.