

# ШРИ АУРОБИНДО



ИША УПАНИШАДА

**Шри Ауробиндо**  
**Шри Аурбиндо.**  
**Иша Упанишада**  
Серия «Шри Ауробиндо.  
Собрание сочинений», книга 4

*Текст предоставлен издательством «Адити»*  
*[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=8954498](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=8954498)*  
*Шри Ауробиндо. Иша Упанишада: Адити; Санкт-Петербург; 2004*  
*ISBN 5-7938-0035-2*

### **Аннотация**

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.

# Содержание

Предисловие	4
Биографическая справка	9
Философия Упанишад	13
I. Открытие Абсолюта-Брахмана	13
II. Природа Абсолюта-Брахмана	26
III. Парабрахман	40
IV. Майя: принцип феноменального Существования	52
Конец ознакомительного фрагмента.	68

# Шри Ауробиндо Иша Упанишада

## 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 приблизиться, оставалось лишь одно – руководствоваться древни-

ми 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 действенного 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 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 Упанишады<sup>1</sup>. 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.

---

<sup>1</sup> 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 на-

следея 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 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 воплоще-

ние 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 ис-

тину, 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.

# Философия Упанишад

## I. Открытие Абсолюта-Брахмана

Идея трансцендентного Единства, Тождества 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 переходяще 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 нахо-

дят 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 Ведантой, правда, на ином уровне.

Вот он, великий основополагающий факт, который требует от философии своего адекватного объяснения: всякое многообразие сводится к единству; в постоянной изменчи-

вности 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 некой 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 пре-

ходящие 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 ед-

ва 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 ве-

щей 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, называющимся «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 мира<sup>2</sup>. 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 разрушаются 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

---

<sup>2</sup> 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.

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 убрали 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 древ-

них индийских нигилистов, разум которых совершил своего рода самоубийство, погрузившись 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 смерти<sup>3</sup>,

---

<sup>3</sup> То, что человеческая личность сохраняется после смерти, всегда считалось

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 совершенствовались открытием, 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

---

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.

его одеяния и уборы. Они обнаружили, что То абсолютно и трансцендентно, а будучи абсолютным 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 удиви-

тельную: 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 колоссаль-

ной 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.

## II. Природа Абсолюта-Брахмана

В свете 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 разнородных 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 пред-

ставиться 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 согласован-

ности 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, неопишуем, 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 несовершенством 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 по-

знание 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

состоянии, 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 озарению, открывающему возможность некоего тождества. Основопологающим 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 большим, 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 действу-

ющих 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. Основопологающим 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 лишённое соотнесенностей; 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, естествен-

но, 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, разви-

тием до уровня Бытия, наслаждающегося собственной беспредельностью. Исчезновение наших исковерканных и проходящих эмоций в Его полноте должно привести нас не к холодной пустоте, а, скорее, к безграничному блаженству. Высшее знание, достигаемое *вытеснением* нашего лишенного 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, сле-

дует 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 челове-

скому 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 Чи-

стое 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 «Универсаль-

ный 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 Времени 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 именуется 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, вдадимся 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*. Ра-

зумеется, 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*<sup>4</sup> всего мышления и разума, метафизическое хакакири, 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*) представляет собой, для начала, куда более потрясающий парадокс, чем монистический парадокс о Майе, и приводит нас к совершенно немыслимому заключению. Нельзя

---

<sup>4</sup> Сведение к абсурду (*лат.*).

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 еди-

но 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 проявления, 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.

ми и не нуждается в поддержке со стороны преходящих 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 областью 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, самосущее 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 *самджняна (saṁjñāna)*, 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.

## **IV. 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 благостная 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 отвлечение 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 частности 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 бы-

ло, 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 Величественного 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 атри-

бутами, есть, по вашим словам, Его Майя. Но какова природа этого процесса – интеллектуальная или волевая и каким образом интеллектуальный 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 единственно 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 пред-

ставить 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 Суще-

вание, 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 Пракрити – 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 прибегнем 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 текущих 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, – утверждается 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 продол-

жит свой путь и поведает 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 дойти 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) призыва-

ет 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 целелеполагающая 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.

# 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.