RENÉ GUÉNON

L'HOMME
ET SON
DEVENIR
SELON LE
VÊDÂNTA

DENOËL ET STEELE

Рене Генон

Человек и его осуществление согласно Веданте

Перевод с французского

Минский корпус Рене Генона
guenon.ru
2026

Оригинал: René Guénon. L'Homme et son devenir selon le Vêdânta (год издания: 1925).

На обложке — первое издание оригинала.

Редакция перевода от 01.10.2026.

Текст на сайте с параллельным французским оригиналом:
https://guenon.ru/1925_HSDSV.html

Электронное издание. Минский корпус Рене Генона
Файл сформирован 13.10.2026.

Содержание

Предисловие 7
Глава I. Общие сведения о Веданте 13
Глава II. Фундаментальное различие между «высшим я» и «я» 29
Глава III. Жизненный центр человеческого существа; местопребывание Брахмана 41
Глава IV. Пуруша и пракрити 51
Глава V. Пуруша, не подверженный индивидуальным модификациям 59
Глава VI. Степени индивидуального проявления 65
Глава VII. Буддхи, или верховный интеллект 73
Глава VIII. Манас, или внутренний разум; десять внешних способностей восприятия и действия 79
Глава IX. Оболочки «высшего я»; пять vāyu, или жизненных функций 87
Глава X. Сущностное единство и тождество «высшего я» во всех состояниях существа 93
Глава XI. Состав человеческого существа согласно буддизму 101
Глава XII. Различные состояния Атмана в человеческом существе 115
Глава XIII. Состояние бодрствования, или Vaiśvānara . . 119
Глава XIV. Состояние тонкого сна, или Taijasa 125
Глава XV. Состояние глубокого сна, или уровень Prājña 133
Глава XVI. Безусловное состояния Атмана 143
Глава XVII. Символическое олицетворение Атмана и его состояний священным слогом Oṃ 151
Глава XVIII. Посмертная эволюция человеческого существа 157
Глава XIX. Растворение индивидуальных способностей 167

Глава XX. Различие посмертных состояний в зависимости от степеней познания 173
Глава XXI. Венечная артерия и «солнечный луч» 181
Глава XXII. Божественное странствие существа на пути освобождения 189
Глава XXIII. Конечное освобождение 205
Глава XXIV. Videha-mukti и jīvan-mukti 215
Глава XXV. Освобождение согласно учению джайнов. . . 225
Глава XXVI. Духовное состояние йога: «высшее тождество» 231

Предисловие

В наших предшествующих работах мы уже не раз говорили о своем намерении представить серию исследований, в которых мы могли бы, в зависимости от конкретного случая, либо прямо изложить некоторые аспекты метафизических доктрин Востока, либо адаптировать эти же самые доктрины тем способом, который нам покажется наиболее внятным и эффективным, но всегда сохраняя строгую верность их духу. Данная работа является первым из этих исследований: здесь за исходную и основную точку зрения мы принимаем точку зрения индусских доктрин (по причинам, на которые нам уже случалось указать); в особенности же — точку зрения Веданты, которая является самой чистой метафизической ветвью этих доктрин. Но следует ясно понимать, что это нам вовсе не помешает осуществлять (всякий раз, когда это будет необходимо) сближения и сравнения с другими теориями, каково бы ни было их происхождение. И что, конкретнее, мы будем также обращаться к учениям других ортодоксальных ветвей индусской доктрины — в той мере, в какой они могут, по некоторым пунктам, уточнить или дополнить положения Веданты. И укорять нас таким способом действия можно тем менее, что наши намерения вовсе не тождественны намерениям историка: мы ещё раз в этой связи подчёркиваем, что хотим осуществить работу понимания, а не эрудиции и что нас интересует исключительно истинность идей. Следовательно, если мы сочли уместным здесь давать точные ссылки, то это по соображениям, которые отнюдь не имеют ничего общего со специфическими заботами ориенталистов: тем самым мы лишь хотели показать, что мы ничего не выдумываем, что излагаемые нами идеи действительно имеют традиционное происхождение,

и в то же время дать тем, кто способен им воспользоваться, метод ориентации в текстах, в которых они могли бы найти дополнительные указания. Ибо само собой разумеется, что мы не претендуем на абсолютно полное изложение Веданты — хотя бы даже одного конкретного положения доктрины.

Что же до того, чтобы представить изложение совокупного целого, то это вещь и вовсе невозможная: это был бы либо нескончаемый труд, либо следовало бы осуществить синтез столь плотный, что он стал бы абсолютно непонятен для людей западного умственного склада. Кроме того, в работе такого рода было бы очень трудно избежать хотя бы внешней систематизации, что несовместимо с самыми существенными чертами метафизических доктрин; несомненно, это была бы лишь видимость, но, тем не менее, они неизбежно оказались бы причиной чрезвычайно серьёзных ошибок, тем более что люди Запада, в силу своих умственных привычек, слишком склонны видеть «системы» даже там, где их вовсе не может быть. Очень важно не давать ни малейшего повода к этим неоправданным уподоблениям, к которым так склонны ориенталисты; и лучше бы воздержаться от изложения доктрины, нежели способствовать её искажению — хотя бы даже просто по оплошности. Но, к счастью, существует способ избежать того недоразумения, которое мы только что обозначили: это не касаться, в одном и том же изложении, более одного положения или одного более или менее определённого аспекта доктрины — с тем, чтобы затем приняться за другие положения, которые должны стать предметом других исследований. Впрочем, эти исследования не рискуют когда-либо стать тем, что эрудиты и «специалисты» именуют «монографиями», потому что фундаментальные принципы в них никогда не будут утеряны из виду, и даже второстепенные моменты в них должны выглядеть всего лишь непосредственными или опосредованными проявлениями этих принципов, от которых производно все остальное. В общем метафизическом порядке, который соот-

носится с областью универсального, не может оставаться никакого места для «специализации».

Теперь должно быть понятно, почему в качестве конкретного объекта данного исследования мы берём только то, что касается природы и строения человеческого существа. Чтобы сделать понятнее то, что мы имеем о них сказать, мы должны будем неизбежно затронуть и другие пункты, которые, на первый взгляд, кажутся не имеющими отношения к данному вопросу; но мы постоянно будем рассматривать их в связи с последним. Принципы заключают в себе значение, которое бесконечно превосходит всякое их конкретное претворение в жизнь; и, тем не менее, вполне закономерно излагать их в той мере, в какой это возможно в связи с тем или иным их конкретным претворением, и такая процедура даже обладает многочисленными преимуществами. С другой стороны, только будучи соотнесен с принципами, любой вопрос — каков бы он ни был — получает метафизическое истолкование; и этого никогда не следует забывать, если мы хотим заниматься истинной метафизикой, а не «псевдометафизикой», наподобие современных философов.

Если мы задались целью прежде всего рассмотреть вопросы, связанные с человеческим существом, то это не потому, чтобы они имели исключительное значение с точки зрения чисто метафизической, ибо, поскольку эта точка зрения по сути своей свободна от всяких привходящих обусловленностей, случай человека никогда не представляется с неё как особенный и привилегированный. Но мы начинаем с них потому, что эти вопросы уже ставились в ходе наших предыдущих исследований, которые в этой связи нуждались в дополнении, каковое и будет сделано в данной работе. Порядок, в котором мы будем представлять последующие работы, будет равным образом зависеть от обстоятельств и будет, в огромной мере, определяться соображениями уместности; мы считаем уместным сказать это теперь же, дабы ни у кого не явилось искушения усмотреть здесь некую разновидность иерархического порядка — будь то значимость во-

просов или их взаимозависимость. Это значило бы приписать нам намерения, которых у нас вовсе нет, но мы слишком хорошо знаем, как легко совершаются такие ошибки; вот почему мы стремимся их предупредить всякий раз, как это оказывается в нашей власти.

Существует ещё один пункт, слишком важный для того, чтобы мы обошли его молчанием в этих предварительных заметках, пункт, по которому, казалось нам, мы достаточно объяснились ранее; но мы заметили, что не все поняли его, и, стало быть, к нему нужно обратиться вновь. Этот пункт таков: подлинное знание, о котором одном мы и говорим, имеет очень мало связи, если вообще имеет её, с «профаническим» знанием. Обучение, дающее это последнее, ни в малейшей мере и ни малейшим образом не может служить подготовкой, даже приблизительной, к восприятию «священной науки»; а иногда оно даже, напротив, оказывается препятствием, в силу зачастую неисцелимой умственной деформации, которая является самым обычным следствием определённого типа образования. Для доктрин такого рода, как излагаемые нами, изучение, осуществляемое «извне», совершенно бесполезно; речь идёт не об истории, как мы уже сказали, и речь не идёт тем более о филологии или литературе. Добавим ещё — рискуя повториться, с точки зрения иных быть может назойливо, что речь не идёт о философии. В действительности все эти дисциплины равным образом являются частями того знания, которое мы определили как «профаническое», или «внешнее» — отнюдь не из пренебрежения, но потому что оно в действительности является лишь таковым. Для нас важна не забота о том, чтобы понравиться кому-либо, мы считаем важным говорить то, что есть, и каждому явлению просто давать то имя и ставить его на то место, которые ему подобают. И это не значит, что если «священная наука» на современном Западе была отвратительно окарикатурена более или менее сознательными самозванцами, то нам следует воздерживаться говорить о ней и делать вид, будто мы её если не отрицаем, то игно-

рируем. Напротив, мы громко заявляем, что она не только существует, но что мы только ею и намерены заниматься. Те, кто захочет обратиться к сказанному нами в других местах об экстравагантностях оккультистов и теософов, тотчас же поймут, что это нечто иное и что эти люди и сами в наших глазах могут быть только «профанами», и даже «профанами», которые усугубляют свой случай, пытаясь выдать себя за тех, кем они вовсе не являются; и это одна из главных причин, по которым мы считаем необходимым показать бессодержательность их так называемых доктрин всякий раз, как нам предоставляется случай к этому.

Из того, что мы сказали выше, должно быть ясно, что доктрины, о которых мы намереваемся говорить, по самой своей природе противятся всякой попытке «вульгаризации»; было бы смешно стремиться «сделать достоянием всех», как часто говорят в наше время, концепции, которые могут быть предназначены лишь для элиты. Пытаться сделать это — самый верный способ деформировать их. Мы уже объясняли в других местах, что мы подразумеваем под интеллектуальной элитой, какова будет её роль, если однажды она конституируется на Западе, и необходимо подлинное и глубокое изучение восточных доктрин, чтобы обеспечить её формирование. Именно в перспективе этой работы, результаты которой, несомненно, скажутся лишь через большой промежуток времени, мы считаем своим долгом изложить некоторые идеи для тех, кто способен усвоить их, изложить, никогда не подвергая их тем модификациям и тем упрощениям, которые позволяют себе «вульгаризаторы» и которые прямо противоречили бы той цели, что мы перед собой ставим. В самом деле, это не доктрине следует принижаться и заужаться по мерке понимания профана. Это те, кто на такое способен, должны восходить до понимания доктрины в её целостной чистоте, и только таким образом может формироваться подлинная интеллектуальная элита. Среди тех, кто получает одно и то же образование, каждый воспринимает и усваивает его более или менее полно, более или менее глу-

боко, в зависимости от своих собственных интеллектуальных возможностей. И таким образом совершенно естественно осуществляется селекция, без которой не могло бы быть подлинной иерархии. Мы уже говорили об этих вещах, но необходимо было напомнить о них прежде, чем переходить к собственно изложению доктрины. И настойчиво повторять их тем менее бесполезно, чем более они чужды современной западной ментальности.

Глава I. Общие сведения о Веданте

В противоположность представлениям, особенно распространённым среди ориенталистов, Веданта не является ни философией, ни религией, ни чем-либо ещё, что в той или иной мере соотносилось бы с ними. Одной из самых серьёзных ошибок является стремление рассматривать эту доктрину под подобным углом зрения, ибо это значит заранее приговорить себя к тому, чтобы ничего в ней не понять. В действительности это значит выказать свою полную чуждость подлинной природе восточной мысли, модусы которой совсем иные, нежели таковые западной мысли, и не позволяют замкнуть себя в те же рамки. Мы уже объясняли в предыдущей работе, что религия — если за этим словом хотят сохранить его собственный смысл — есть явление исключительно западное; невозможно прилагать это же понятие к восточным доктринам, не расширив, его значение до такой степени, что становится невозможно дать его более или менее точное определение. Что же до философии, она также есть исключительно западный способ видения и гораздо более внешний, нежели религия, а следовательно, ещё более далекий от того, о чём в данный момент идёт речь. Это, как мы уже сказали выше, исключительно «профаническая»[1] разновидность знания, даже тогда, когда оно не является чисто иллюзорным; и — особенно когда мы видим, чем является философия в наше время — мы не можем удержаться от мысли, что её отсутствие в какой-либо цивилизации вовсе не повод для сожаления. В одной недавно вышед-

[1] Исключение может быть сделано лишь для одного очень специфического направления — «герметической философии»; само собой разумеется, что не это направление, впрочем, почти полностью игнорируемое современными людьми, имеется здесь в виду.

шей книге некий ориенталист утверждал, что «философия повсюду есть философия», а это отворяет двери самым разнообразным уподоблениям и приравниваниям, включая даже те, против которых он и сам вполне справедливо протестовал в других работах. Мы же оспариваем именно тот тезис, будто повсюду есть философия; и мы отказываемся принимать за «универсальную мысль», по выражению того же автора, то, что в действительности является лишь одной модальностью крайне специфической мысли. Другой историк восточных доктрин, вполне признавая в принципе недостаточность и неточность западных этикеток, которые стремятся наклеивать на последние, заявлял, что, тем не менее, он не видит никакой возможности обойтись без них, и так же широко пользовался ими, как и любой из его предшественников. Это показалось нам тем более удивительным, что — в той мере, в какой это касается нас — мы никогда не испытывали никакой нужды в обращении к этой философской терминологии, которая — даже если бы она не применялась так некстати, как это обычно имеет место — все равно оставалось бы непригодной, будучи достаточно отталкивающей и бесполезно усложнённой. Но мы не хотим здесь вдаваться в дискуссии, к которым всё это могло бы привести; на этих примерах мы лишь стремились показать, сколь трудно иным выйти из «классических» рамок, в которые изначально замкнуло их мысль западное воспитание.

Возвращаясь к Веданте, повторим, что в действительности в ней нужно видеть чисто метафизическую доктрину, открытую к поистине безграничным возможностям познания; и как таковая, она никоим образом не могла бы вместиться в более или менее узкие рамки какой-либо системы. Следовательно, в этом отношении — даже не вдаваясь слишком далеко — мы можем видеть глубокое и непреодолимое различие, принципиальное отличие от всего того, что европейцы обозначают именем «философия». В самом деле, откровенная амбициозность всех философских концепций, особенно у современных философов, которые доводят до край-

ности индивидуалистическую тенденцию, и поиск оригинальности любой ценой, являющийся её следствием, приводят именно к конституированию определённых, законченных систем, т. е. систем, по сути своей относительных и ограниченных со всех сторон. В сущности, система есть не что иное, как замкнутая концепция, границы которой — более или менее узкие — естественно, определяются «умственным горизонтом» её автора. Однако любая систематизация абсолютно невозможна для чистой метафизики, по отношению к которой все индивидуальное попросту не существует и которая полностью свободна от всякой относительности, от всех приходящих обстоятельств — философских или иных; и это необходимо должно быть так, потому что метафизика по сути своей есть познание универсального, а такое познание не могло бы позволить замкнуть себя в какую угодно формулу, сколь бы удобопонятной она ни была.

Разнообразные метафизические и космологические концепции Индии не являются, строго говоря, различными доктринами, но представляют собою варианты развития, — сделанные с разных точек зрения и в разных направлениях, но отнюдь не несовместимые между собой, — одной единственной доктрины. Впрочем, санскритское слово даршана, которое обозначает каждую из этих концепций, значит именно «зрение» или «точка зрения»; ибо глагольный корень *dṛś* (*дрш*), от которого оно производно, своим основным значением имеет «видеть». Оно никак не может значить «система», и если ориенталисты придают ему такой оттенок, то это лишь вследствие тех западных привычек, которые ежеминутно влекут их к ложным уподоблениям; повсюду видя лишь философию, они, естественно, также повсюду видят и системы.

Единственная доктрина, о которой мы только что упомянули, это Веды, т. е. священная и традиционная наука в выс-

шем смысле, ибо именно таков смысл этого термина[2]: это принцип и общее основание всех более или менее вторичных и производных ветвей — каковыми являются эти различные концепции, в которых иные безосновательно усмотрели столько соперничающих и противоположных систем. В действительности эти концепции, коль скоро они находятся в согласии с их основополагающим принципом, очевидно, не могут противоречить друг другу, но, напротив, друг друга дополняют и взаимопоясняют; в этом утверждении не следует видеть выражение «синкретизма» — более или менее искусственного и запоздалого, ибо доктрина вся целиком должна рассматриваться как содержащаяся в синтезированном виде в Ведах, и это изначально так. Традиция в своей целостности образует в совершенстве слитную целокупность, — но «слитная» не означает «системная». И поскольку все заключённые в ней точки зрения могут рассматриваться и одновременно, и последовательно, не представляет подлинного интереса исследование исторического порядка, в котором они могли развиваться и формироваться — даже если предположить, что бытование устной передачи, которая могла происходить в течение периода неопределённой длительности, не делает абсолютно иллюзорным ответ, который мог бы быть получен на этот вопрос. Если изложение может, в зависимости от эпохи, до какой-то степени менять свою внешнюю форму, дабы примениться к обстоятельствам, тем не менее верно, что суть остаётся строго неизменной и что эти внешние модификации не касаются существа доктрины и никак не воздействуют на него.

Соответствие концепции любого порядка фундаментальному принципу традиции есть необходимое и достаточное

---

[2] Корень *vid*, от которого производны Веда и *vidyā*, означает одновременно «видеть» (по латыни — *videre*) и «знать» (как в греческом языке οιδα); зрение принимается за символ познания, основным инструментом которого оно является на уровне чувственного бытия; и этот символизм переносится на уровень чисто интеллектуальный, где зрение сравнивается с «внутренним зрением»; как на это указывает, например, употребление такого слова, как «интуиция».

условие её ортодоксальности, которую ни в коем случае не следует понимать в смысле религиозном. На этом пункте следует настаивать особо, дабы избежать всяких ошибок интерпретации, потому что на Западе речь никогда не идёт об ортодоксии иначе, как с религиозной точки зрения. Что же касается метафизики и всего, что из неё более или менее непосредственно следует, гетеродоксия концепции есть, собственно, не что иное, как её ложность, результат её несоответствия сущностным принципам. Поскольку же последние заключены в Ведах, то отсюда следует, что критерием ортодоксии является соответствие Ведам. Стало быть, гетеродоксия начинается там, где возникает противоречие, сознательное или бессознательное от Вед; она есть отклонение, более или менее глубокое повреждение доктрины, отклонение, которое, впрочем, как правило возникает лишь в достаточно ограниченных школах и которое может касаться лишь частностей, иногда очень второстепенных, тем более что мощь, присущая традиции, ограничивает масштаб и вес индивидуальных ошибок, устраняет те, которые выходят за определённые границы и, во всяком случае, препятствует их распространению и приобретению ими подлинного авторитета. Там же, где частично гетеродоксальная школа в какой-то мере стала представительницей даршаны, как атомистическая школа для *вайшешики* (*Vaiśeṣika*), это никоим образом не посягает на законность этой даршаны самой по себе, и достаточно свести её к тому, что является действительно существенным, чтобы остаться в ортодоксии. В этом отношении лучше всего процитировать, в качестве всеобще-значимого указания, этот вот отрывок из Санкхья-правачана-бхашьи автора Виджняны-Бхикшу:

> В учении автора Канады [*вайшешике*] и в *санкхье* автора Капилы часть, которая противоречит Ведам, должна быть отброшена теми, которые строго примыкают к ортодоксальной традиции; в доктринах [двух миманс] Джаймини и Вьясы нет ничего, что не согласуется с Ведами, [основой этой традиции].

Наименование миманса, производное от глагольного корня *man*, «думать», в итеративной форме обозначает размышляющее изучение священной науки (*Brahma-vidyā*): это интеллектуальный плод медитации над Ведами. Первая миманса (*pūrva-mīmāṃsā*) приписывается Джаймини. Но мы должны напомнить в этой связи, что названия, которые даются формулировкам различных даршан (*darśana*), никоим образом не могут соотноситься с конкретными личностями: они применяются символически, для обозначения подлинных «интеллектуальных целостностей» (*agregats intellectuels*), в действительности образованных всеми теми, кто предавался одному и тому же изучению на протяжении периода, продолжительность которого не менее неопределённа, чем его начало. Первая миманса именуется также *karma-mīmāṃsā*, или практическая миманса, т. е. касается действий и, конкретнее, выполнения ритуалов. В действительности слово карма имеет двойной смысл: в общем смысле это действие во всех его разновидностях; в смысле специфическом и прикладном это действие ритуальное, такое, каким оно предписано Ведами. Эта практическая миманса своей целью имеет, как говорит комментатор *Somanātha* (Соманатха) «точным и верным способом определить смысл Писаний», но в особенности в той мере, в какой последние содержат предписания, а не в смысле чистого познания, или *jñāna*, которое часто противопоставляется карме, что именно соответствует различию двух миманс.

Вторая миманса (*uttara-mīmāṃsā*) приписывается Вьясе, т. е. «коллективной целостности», которая упорядочила и окончательно зафиксировала традиционные тексты, составляющие сами Веды; такая атрибуция в высшей степени показательна, так как легко заметить, что речь идёт здесь не об историческом или легендарном персонаже, но именно о подлинной «интеллектуальной функции», которую можно было бы назвать функцией вечной (перманентной). Потому что Вьяса считается одним из семи *cirajīvī*, буквально — «наделенных долголетием», существование которых вовсе не

ограничивается одной определённой эпохой[3]. Чтобы охарактеризовать вторую мимансу по отношению к первой, можно рассматривать её как мимансу чисто интеллектуального и созерцательного порядка; мы не можем говорить о теоретической *мимансой*, симметрично мимансе практической, потому что такое обозначение повлекло бы за собой двусмысленности.

В самом деле, если слово «теория» этимологически и впрямь является синонимом созерцания, то не менее верно и то, что в обыденной речи оно получило значение гораздо более ограниченное. А в доктрине, которая является полной с метафизической точки зрения, теория, понимаемая в этом обычном значении, не довольствуется самой собой, но всегда сопровождается соответствующей «реализацией», для которой она, в конечном счёте, лишь является необходимым основанием и для которой она и создана, вся целиком как средство достижения цели.

Вторая миманса, именуемая также *брахма-миманса* (*brahma-mīmāṃsā*) — как относящаяся, по сути и непосредственно, к «Божественному Знанию» (*Brahma-vidyā*); именно и образует, собственно говоря, Веданту, т. е., в соответствии этимологическому значению этого понятия, «цель Вед», основываясь преимущественно, на учении, заключённом в упанишадах. Это выражение «цель Вед» должно быть понимаемо в двойном смысле окончания и цели; и в самом деле, упанишады, с одной стороны, являют собой последнюю часть ведических текстов, а с другой — то, чему они учат, является (по крайней мере, насколько это возможно) конечной и высшей целью всей совокупности традиционного знания, освобожденного от всякого более или менее конкретного, частного приложения, варианты которого возмож-

[3] Нечто подобное встречается в других традициях: так, в даосизме речь идёт о восьми «бессмертных»; впрочем, таков и Мельхиседек «без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала, ни конца жизни» (Евр. 7:3). И, несомненно, было бы легко найти другие аналогии этого рода.

ны на разных уровнях. Иными словами, это значит, что с Ведантой мы оказываемся в области чистой метафизики.

Упанишады, образующие интегральную часть Вед, являются даже одним из оснований ортодоксальной традиции, что не помешало некоторым ориенталистам — таким, как Макс Мюллер — заявлять, будто они обнаружили в ней «ростки буддизма», т. е. гетеродоксии, ибо о буддизме он не знал ничего, кроме абсолютно гетеродоксальных форм и интерпретаций. Такое утверждение противоречиво внутренне, и было бы мудрено продвинуться дальше в непонимании сути дела. Никогда не будет лишним повторить, что это именно упанишады представляют здесь примордиальную и фундаментальную традицию и что, следовательно, именно они образуют Веданту даже в самой её сути. Отсюда следует, что, в случае сомнения относительно интерпретации доктрины, всегда следует обращаться к авторитету упанишад как последней инстанции. Основные положения Веданты — такие, какими они явно и недвусмысленно следуют из упанишад, были сведены и обобщены в собрании изречений, именуемом Брахма-сутры (*brahma-sūtrāṇi*) и *шарирака-миманса* (*śārīraka-mīmāṃsā*)[4]; автор этих афоризмов, который именуется Бадараяна и Кришна-двайпаяна, отождествляется с Вьясой. Следует заметить, что Брахма-сутры принадлежат к разряду традиционных текстов, именуемых *Smṛti* (*смрти*), тогда как упанишады, равно как и все другие ведические тексты, образуют часть *Śruti* (шрути); стало быть, авторитет *Smṛti* производен от авторитета *Śruti*, на котором он основывается. Шрути это не «откровение» в религиозном и западном смысле этого слова, как того желало бы большинство ориенталистов, которые и здесь смешивают самые различные точки зрения; шрути — плод непосредственного вдохновенного восприятия, так что своим авторитетом они обладают сами по себе. Шанкарачарья говорит:

---

[4] Понятие *Śārīraka* истолковано Рамануджей в его комментарии (*Śrī-bhāṣya*), к Брахма-сутрам, 1.1.13, как соотносящееся с «высшим» (*Paramātmā*), которое некоторым образом «включено» (*śarīra*) во все вещи и явления.

> Шрути, — это средство непосредственного восприятия [на уровне трансцендентного знания], т. к. чтобы обладать авторитетом, нужно быть непременно независимым от всякого другого авторитета; а *Smṛti* играет аналогичную роль по индукции, потому что они также утверждают свой авторитет на авторитете чего-то другого, нежели они сами[5].

Но дабы не ошибиться относительно значения обозначенной аналогии между трансцендентным и чувственным знанием, необходимо добавить, что она должна, как и всякая подлинная аналогия, применяться в обратном смысле[6]: в то время как индукция поднимается над чувственной перцепцией и позволяет перейти на высшую ступень, так, напротив, прямое восприятие, или духовное зрение на уровне трансцендентного, одно лишь достигает самого высокого, из чего затем надо лишь извлечь различные выводы и варианты приложения. Можно сказать ещё, что различие между *Śruti* и *Smṛti*, по сути, равняется различию между непосредственной интеллектуальной интуицией и рассудочным знанием; если первая обозначается словом, первичное значение которого — «слышание», то это именно для того, чтобы отметить его интуитивный характер и потому, что звук имеет, согласно космологической индусской доктрине первостепенное значение среди чувственных воспринимаемых явлений.

Что же касается *Smṛti*, то первичное значение этого слова — «память»; в самом деле, память, будучи лишь отражением перцепции, может, в расширительном значении, обозначать всё, что обладает чертами рассудочного или дискурсивного, то есть опосредованного знания. И если зна-

---

[5] Восприятие (*pratyakṣa*) и индукция, или умозаключение (*anumāna*) являются, согласно индусской логике, двумя «способами доказательств» (*pramāṇa*), которые вполне законно могут применяться в области чувственного знания.

[6] В герметической традиции принцип аналогии выражен этот фразой из Изумрудной скрижали: «То, что внизу, подобно тому, что вверху, и что вверху, — то подобно тому, что внизу»; но чтобы лучше понять эту формулу и правильно применять её, нужно соотнести её с символом «Печати Соломона», образованной двумя противоположными друг другу треугольниками.

ние — как это чаще всего бывает — символизируется светом, то чистая интеллектуальность и память, либо, иначе, способность интуиции и способность дискурса, могут быть олицетворяемы, соответственно, Солнцем и Луной. Этот символизм, на котором мы не можем останавливаться здесь подробнее, получил многообразное воплощение[7].

Брахма-сутры, текст которых предельно лаконичен, послужили предметом многочисленных комментариев; из них наиболее значительные принадлежат Шанкарачарье и Раманудже. Оба они строго ортодоксальны, так что не надо преувеличивать роль внешних расхождений между ними, расхождений, которые, в сущности, являются скорее простыми различиями адаптации. Верно, что каждая школа естественно склоняется к тому, чтобы утверждать свою точку зрения, как самую достойную внимания, как такую, которая, не исключая других, должна преобладать над ними. Но для вполне беспристрастного решения данного вопроса достаточно исследовать эти точки зрения сами по себе и устанавливать, до какого предела простирается горизонт каждой из них; впрочем, само собой разумеется, что никакая школа не может претендовать на полное и исключительное представительство доктрины. Более чем очевидно, что точка зрения Шанкарачарьи глубже и охватывает более далекий горизонт, чем точка зрения Рамануджи; кстати сказать, это можно предвидеть и заранее, зная, что первый принадлежит шиваистскому направлению, тогда как второй — чистый вишнуист. Странная дискуссия была начата господином Тибо [*Thibaut*], который перевел на английский оба комментария: он утверждает, что комментарий Рамануджи более верен учению Брахма-сутр, но в то же время признает, что комментарий Шанкарачарьи больше соответствует духу

[7] Следы этого символизма прослеживаются даже в речи: не случайно, например, один и тот же корень *man* или *men* послужил в различных языках образованием многочисленных слов, обозначающих одновременно луну, память, «ментальность» или дискурсивное мышление, да и самого человека, как существа «специфически» рационального.

упанишад. Чтобы принять такое мнение, нужно, очевидно, допустить, что существуют доктринальные различия между упанишадами и Брахма-сутрами; но если бы это было так, то возобладать должен авторитет упанишад — как мы только что объяснили, и превосходство Шанкарачарьи, тем самым было бы утверждено — хотя это вовсе не входило в намерения господина Тибо, для которого вопрос внутренней истинности идей, похоже, вовсе не стоит. В действительности Брахма-сутры, прямо и исключительно основываясь на упанишадах, никоим образом не могут отклоняться от них; только их краткость, делающая их несколько размытыми, когда их оставляют без всяких комментариев, может извинить тех, кто полагает, будто нашёл здесь нечто иное, чем авторитетное и точное толкование традиционного учения. Таким образом, дискуссия реально беспредметна, и мы можем извлечь из неё лишь констатацию того, что Шанкарачарья более полно выявил и развил заключённое в упанишадах; его авторитет не может оспариваться теми, кто игнорирует подлинный дух индусской ортодоксальной традиции и чьё мнение, следовательно, не может иметь ни малейшей ценности в наших глазах. Стало быть, это его комментарию мы будем следовать, предпочитая его всякому другому.

Чтобы дополнить эти предварительные наблюдения, мы должны ещё заметить, хотя мы уже объясняли это в другом месте, — что неточно называть учение упанишад «эзотерическим брахманизмом». Неверность этого выражения проистекает особенно из того, что слово «эзотеризм» подразумевает сравнение и что его употребление неизбежно предполагает соответствующее существование «экзотеризма»; однако такое разделение неприменимо к случаю, о котором идёт речь. Экзотеризм и эзотеризм, рассматриваемые не как две различные и более или менее противоположные доктрины, что было бы совершенно ошибочным подходом, но как два облика одной и той же доктрины, существовали в некоторых школах греческой античности; они также достаточно отчётливо обнаруживаются в исламе; но ничего

подобного не существует в более восточных доктринах. Применительно к последним можно говорить лишь о некой разновидности «естественного эзотеризма», который неизбежно существует в каждой доктрине и, в особенности, на уровне метафизическом, где всегда важно сообщать о невыразимом, что является даже самым существенным; ибо слова и символы не имеют другого назначения, кроме как помочь его постижению, создавая «опоры» для работы, которая может быть лишь строго личной. С этой точки зрения различие экзотеризма и эзотеризма не может быть ничем иным, кроме как различием между «буквой» и «духом»; о нём можно говорить также применительно ко множественности более или менее глубоких смыслов, которые являют традиционные тексты, или, если угодно, Священные Писания всех народов. С другой стороны, само собой разумеется, что одно и то же доктринальное учение на разном уровне глубины понимается теми, кто его получает; среди последних, следовательно, есть те, кто, в некотором смысле, проникает в эзотеризм, тогда как другие придерживаются экзотеризма, потому что их умственный горизонт более ограничен. Но не в таком смысле понимают это различие те, кто говорит об «эзотерическом брахманизме». В действительности же в брахманизме учение, в его целостности, доступно всем тем, кто может считаться интеллектуально «квалифицированным» (*adhikārī*); то есть способным извлечь из него реальную пользу; и если существуют доктрины, предназначенные для элиты, то это потому, что иначе не могло бы и быть там, где учение распределяется по-разному и в зависимости от реальных способностей каждого. Если традиционное обучение вовсе не эзотерично, в собственном смысле этого слова, то оно подлинно «инициатично», и оно глубоко отлично по всем его модальностям от «профанического» образования, относительно ценности которого западные люди особенно обольщаются. Мы уже отмечали это, говоря о «священной науке» и невозможности её «вульгаризировать».

Отметив эту особенность, отметим и другую: на востоке традиционные доктрины всегда использовали устное обучение в качестве способа регулярной передачи, и это даже в тех случаях, когда они зафиксированы в письменных текстах. Причины к тому очень глубоки, ибо передаче подлежат не только слова — должно быть обеспечено эффективное участие в традиции. В этих условиях не имеют смысла заявления Макса Мюллера и других ориенталистов, что слово *Upaniṣad* обозначает знание, полученное «сидя у ног наставника»; это обозначение, если бы таков был его смысл, подходило бы без различия ко всем частям Вед; к тому же это толкование, которое никогда не предлагалось и не допускалось ни одним компетентным индуистом. В действительности, название *Upaniṣad* означает, что они предназначены разрушать невежество, давая средства приближения к высшему знанию. Если речь идёт лишь о приближении к нему, то это потому, что оно строго несообщаемо в самом существенном, так что никто не может достичь его иначе, как через самого себя.

Другое выражение, которое кажется нам ещё более неудачным, чем выражение «эзотерический брахманизм», это «брахманическая теософия» — оно было употреблено г-ном Ольтрамаром (*Oltramare*). Впрочем, последний и сам признается, что сформулировал его не без колебаний, потому что оно по видимости «узаконивает притязания западных теософов» выступать от имени Индии, притязания, которые он считает малообоснованными. Верно, что и в самом деле следует избегать всего, могущего повлечь за собой самые досадные смешения; однако существуют и другие более серьёзные и фундаментальные основания для того, чтобы не допустить предложенного определения. Если так называемые теософы, о которых говорит г-н Ольтрамар, невежественны почти во всех индусских доктринах и позаимствовали из них лишь слова, которые употребляют кстати и некстати, то не более того опираются они и на подлинную теософию, даже западную; и вот почему мы стремимся к тща-

тельному различению «теософии» и «теософствования». Но, оставив теософствование, мы скажем, что никакая индусская доктрина и, даже шире, никакая восточная доктрина не имеет с теософией столько общих пунктов, чтобы её можно было называть тем же именем; это прямо следует уже из того, что данное понятие обозначает исключительно концепции мистического, а, стало быть, религиозного и даже специфически христианского происхождения. Теософия есть явление собственно западное; зачем же стремиться приложить тот же самый термин к доктринам, отнюдь не для которых он создан и которым он подходит не больше, чем этикетки философских систем Запада? Ещё раз повторим: речь идёт здесь не о религии и, следовательно, вопрос о теософизме может стоять не больше, чем вопрос о теологии; впрочем, эти два понятия вначале были почти синонимами, хотя, по причинам чисто историческим, они приобрели весьма различные значения[8]. Нам возразят, что мы сами употребили выше выражение «Божественное Знание», которое, в конечном счёте, равносильно первичному значению слов «теософия» и «теология»; это верно, но мы не можем рассматривать эти последние лишь с учётом их этимологии, потому что они принадлежат к разряду тех, применительно к которым стало совершенно невозможным абстрагироваться от изменений смысла, ставших результатом их слишком долгого употребления. Кроме того, мы охотно признаём, что и само это выражение, «Божественное Знание», не вполне адекватно, но в нашем распоряжении нет лучшего для того, чтобы объяснить, о чём идёт речь, особенно если учесть непригодность европейских языков для выражения чисто метафизических идей. Впрочем, мы не думаем, будто существуют серьёзные препятствия к его употреблению, коль скоро мы предупредили, что ему не следует придавать религи-

[8] Подробное же примечание можно сделать относительно слов «астрология» и «астрономия», которые первоначально были синонимами, и каждое из которых у греков в совокупности обозначало то, что затем они стали выражать по отдельности.

озный оттенок, который оно почти неизбежно получило бы, будучи соотнесено с западными концепциями. Несмотря на это, ещё могла бы возникнуть двусмысленность, потому что санскритское понятие, которое с наименьшей неточностью можно было бы перевести словом «Бог», это не Брахман, но *Īśvara*; однако употребление прилагательных «божественный», даже в обиходной речи, менее строго, более размыто, быть может, и, таким образом, лучше, нежели существительное, от которого оно произведено, поддаётся осуществляемой нами здесь транспозиции. Но вот что следует усвоить, так это то, что такие понятия, как «теология» и «теософия», даже взятые чисто этимологически и без какого-либо смещения к религиозной точке зрения, могли бы быть переведены на санскрит только как *Ишвара-видья* (*Īśvara-vidyā*). Напротив, то, что мы приблизительно передаем как «Божественное Знание», когда речь идёт о Веданте, это *Brahma-vidyā* (*брахма-видья*), ибо точка зрения чистой метафизики по самой сути своей предписывает рассмотрение Брахмана, или высшего Принципа, *Ишвары*, или «Божественная Личность» которого есть всего лишь одно из его определений в качестве принципа универсального проявления (манифестации) и непременно соотносится с этой последней. Рассмотрение *Ишвары* уже осуществляется, стало быть, с относительной точки зрения: это самая высшая из относительностей, это первое из всех определений, но, тем не менее остаётся верным, что «оно обладает качеством» (*saguṇa*) и «осмысляется в различениях» (*saviśeṣa*), тогда как Брахман «пребывает вне качеств» (*nirguṇa*), «по ту сторону всякого различия» (*nirviśeṣa*), абсолютно безусловен, и что универсальное проявление есть попросту ничто по сравнению с его бесконечностью. Метафизически проявление не может рассматриваться иначе, как в зависимости от высшего Принципа, и лишь как простая «опора» для того, чтобы подняться до трансцендентного знания; или, иначе, если взглянуть на вещи в обратном направлении, как конкретное претворение принципиальной истины. В любом случае не следует видеть

в том, что соотносится с ней что-либо большее, нежели разновидность «иллюстрации», предназначенной облегчить понимание «непроявленного», которое и есть основной предмет метафизики, и, таким образом, позволить, как мы уже говорили, поясняя значение слова *Upaniṣad*, — приблизиться к Знанию в высшем смысле[9].

[9] Для более детального ознакомления с предметом наших предварительных замечаний, который мы были вынуждены очень сжато обозначить в этой главе, мы можем лишь отослать к нашей работе «Общее введение в изучение индусских учений», где мы исследовали именно эти вопросы более конкретно.

Глава II. Фундаментальное различие между «высшим я» и «я»

Чтобы хорошо понять доктрину Веданты в том, что касается человеческого существа, важно с самого начала определить так ясно, как это вообще возможно, фундаментальное различие между «высшим я»[А], которое есть самый принцип существа, и индивидуального «я»[Б]. Нет нужды подчеркнуто заявлять, что употребление понятия «высшее я» никоим образом не означает общей его интерпретации с некоторыми школами, которые могли употреблять это слово, но которые всегда предъявляли, под покровом чаще всего непонятой восточной терминологии, лишь чисто западные концепции, к тому же в высшей степени фантастичные. И здесь мы имеем в виду не только теософизм, но и иные псевдовосточные школы, которые полностью извратили Веданту под предлогом адаптации её к западной ментальности и относительно которых мы уже имели случай высказываться. Злоупотребление словом, по нашему мнению, — недостаточное основание для отказа от его употребления вообще, по крайней мере до тех пор пока не найдено другое, столь же пригодное для выражения того, что хотят выразить, а перед нами не тот случай. Впрочем, если демонстрировать чрезмерную строгость в этом отношении, то, несомненно, дело кончится тем, что в нашем распоряжении окажется слишком мало слов, ибо не существует таких, которые не были бы использованы более или менее превратным образом каким-либо философом. Единственные слова, которых мы намереваемся избегать, — это те, которые были специально созданы для

[А] Фр. *Soi.* — прим. ред.

[Б] Фр. *moi.* — прим. ред.

концепций, с которыми излагаемые нами не имеют ничего общего. Это, например, обозначения различных типов философских систем, а также термины, которые являются достоянием словаря оккультистов и других «неоспиритуалистов». Но что касается тех слов, которые этими последними только бесстыдно заимствуются у древних учений, ничего в них не понимая, мы можем без церемоний забрать эти слова, возвращая им нормально подобающее значение.

Вместо понятий «высшее я» и «я» можно употреблять также понятия «личность» и «индивидуальность», с той оговоркой, однако, что «высшее я», как мы поясним это дальше, может быть ещё чем-то большим, чем личность. Теософы, которые, кажется, находят удовольствие в запутывании терминологии, берут понятия «личность» и «индивидуальность» в смысле, прямо противоположном тому, который должен присутствовать при правильном их понимании. Именно первую они отождествляют с «я», а вторую со «высшим я». Напротив, до них (даже и на Западе) всякий раз, когда между этими терминами проводилось какое-нибудь различие, личность всегда рассматривалась как высшая по отношению к индивидуальности; вот почему мы говорим, что именно таково их нормальное соотношение, которое имеет все основания быть сохраненным. В частности, схоластическая философия не игнорировала этого различия, но не похоже, чтобы она вполне осознавала его метафизическое значение и делала отсюда глубокие выводы, подразумеваемые им; впрочем, это случается довольно часто, даже там, где являет самое разительное сходство с некоторыми частями восточных доктрин. В любом случае, личность, понимаемая метафизически, не имеет ничего общего с тем, что современные философы так часто называют «человеческой личностью», которая в действительности есть просто-напросто индивидуальность; впрочем, только она, а не личность, и может называться собственно человеческой. В общем и целом, люди Запада, даже желающие продвинуться в своих концепциях дальше, чем это делает большинство, ошибочно при-

нимают за личность то, что в действительности есть лишь высшая часть индивидуальности или простое её расширение[10]; в этом случае всё, что находиться на уровне чистой метафизики, неизбежно остаётся за пределами их понимания.

«Высшее я» есть трансцендентный и перманентный принцип проявленного существа, по отношению к которому, человеческое существо, является лишь преходящей и ограниченной модификацией, которая, впрочем, никак не может воздействовать на принцип, как мы подробнее объясним далее. «Высшее я» как таковое никогда не бывает и не может быть индивидуализировано, ибо должное всегда рассматриваться в аспекте вечности и неизменности, являющихся необходимыми атрибутами чистого Сущего[В], оно, очевидно, не поддаётся никакой партикуляризации, которая заставила бы его быть «иным, нежели оно само». Неизменное по своей природе, оно лишь разворачивает содержащиеся в себе безграничные возможности посредством относительного перехода от потенциальности к актуальности через бесконечное число степеней и без какого-либо воздействия на свою сущностную неизменность, т. к. это развитие наблюдается только при взгляде со стороны проявления, за пределами которого не может быть и речи о какой-либо последовательности — речь может быть только о совершенной единовременности; так что даже и являющееся виртуальным с определённой точки зрения, тем не менее, оказывается осуществленным в «вечном настоящем». В том, что каса-

---

[10] Г-н Леон Доде в некоторых своих работах (*L'Heredo* и *Le Monde des images*) различает в человеке то, что он называет «высшее я» и «я»; но, и первое и второе, такие какими он их понимает, для нас равным образом являются частью индивидуальности; и всё это находиться в ведении психологии, которая, напротив, никоим образом не может постигать личность. Тем не менее, сама попытка установить различие между этими понятиями указывает на некое предугадывание, достойное быть отмеченным у автора, вовсе не претендующего на метафизику.

[В] Здесь и повсюду «сущее» и «существо» — переводы одного и того же термина, для которого нет строгого аналога в русском языке. — прим. М. Маковчика.

ется проявления, можно сказать, что «высшее я» разворачивает свои возможности во всех модальностях реализации, взятых в их неограниченной множественности, модальностях, которые для интегрального существа являются таким же множеством различных состояний, лишь одно из которых, подчинённое очень специальным и определяющим его условиям бытия, составляет часть или, скорее, частное определение того существа, которое есть человеческая индивидуальность. Таким образом, «высшее я» это принцип, благодаря которому имеют бытие[г], каждое в своей собственной области, все состояния существа; и это справедливо не только для проявленных состояний (в т.ч. индивидуальных, как человеческое, о котором мы только что говорили, или сверхиндивидуальных), но также (хотя глагол «быть» здесь становится неуместным) и для непроявленных состояний, включающих все не поддающиеся никакому проявлению возможности, а также сами возможности проявления в их изначальной модальности. Но само «высшее я» не существует иначе, как в самом себе, поскольку не имеет и не может иметь, в целостном и неделимом единстве своей внутренней природы, никакого принципа, который был бы внешнем по отношению к нему[11].

«Высшее я», рассматриваемое по отношению к существу так, как мы только что это сделали, и есть собственно личность; правда, можно было ограничить употребление этого термина пониманием «высшее я» как принципа проявленных состояний — по аналогии с тем, как «божественна личность», *Ишвара* есть принцип универсального проявления. Но можно и расширить его по аналогии со «высшим я» как принципом всех состояний существа, проявленных и непро-

[г] Фр. *exister*, «быть», в отличие от *être*, «сущее», «существо», «существовать» — прим. М. Маковчика.

[11] В других исследованиях мы более полно изложили метафизическую теорию множественных состояний существа. Здесь мы коснулись в ней лишь того, что необходимо для понимания всего, относящегося к строению человеческого существа.

явленных. Эта личность есть непосредственная определённость принципа, (примордиальная и не раздробленная на частности), именуемого на санскрите *Атман* (*Ātmā*) или *Paramātmā* [это форма первого падежа, номинатива, чаще используются начальные формы: *ātman* и *paramātman* — прим. ред.] и который мы можем, за неимением лучшего термина, обозначить как «Универсальный Дух», но, разумеется, при условии, что мы не будем видеть в таком употреблении слова «дух» ничего, что могло бы напоминать западные философские концепции и, в частности, не будем соотносить его с материей, как это всегда присуще современным людям, которые в этом отношении подвержены, пусть даже бессознательно, влиянию картезианского дуализма[12]. Подлинная метафизика, повторим в этой связи ещё раз, пребывает далеко за пределами всех оппозиций, среди которых оппозицию «спиритуализма» и «материализма» можно считать наиболее типичной; она вовсе не должна заниматься более или менее специальными и зачастую совершенно искусственными вопросами, возникающими вследствие подобных противопоставлений. *Атман* проницает все явления, которые являются как бы его акцидентальными модификациями и которые, согласно выражению Рāмāнуджи, «в некотором роде образуют его тело» (эти слова следует понимать здесь лишь в смысле чистой аналогии), будь они сверхчувственной или чувственной природы, т. е., согласно западным концепциям, будь они «духовными» или «материальными», ибо это, выражая всего лишь многообразие условий проявления, не являет никакой разницы с точки зрения безусловного и непроявленного принципа. В дей-

[12] С теологической точки зрения, когда говорят: «Бог есть чистый дух», то разумно допустить, что это также не следует понимать в смысле противопоставления «духа» и «материи» и толкования одного через другое, потому что таким образом мы пришли бы к своеобразной «демиургической» концепции, более или менее близкой к той, которую приписывают манихейству. Тем не менее верно, что это выражение принадлежит к числу тех, которые легко могут породить ложные интерпретации, завершающиеся подменой чистого Сущего «отдельным существом».

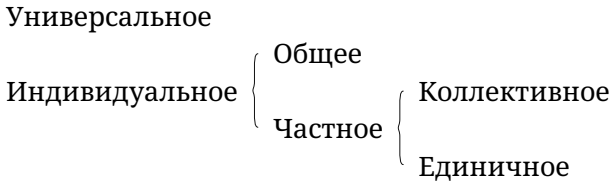
ствительности же последний — это «высшее я» (таков буквальный перевод слова *Paramātmā*) всего, что существует, в каком бы то ни было модусе, и он всегда остаётся «одним и тем же» на протяжении всей бесконечной множественности Бытия, понимаемого в универсальном смысле, равно как и за пределами Бытия, т. е. в принципиальной непроявленности.

«Высшее я», для любого существа, в действительности идентично *Атману*, поскольку он по самой своей сути находится за пределами разделений и ограничений; именно поэтому на санскрите само слово *ātman*, за исключением случаев именительного падежа, замещает возвратное местоимение «сам, себя, себе». «Высшее я», таким образом, не отличается от *Атмана*, если только его не рассматривают частным и «различительным» образом по отношению к определённому состоянию существа этого уровня, как, например, человеческое состояние, и лишь в той мере, в какой его рассматривают под этим специальным и ограниченным углом зрения. Впрочем, это не значит, что «высшее я» и в самом деле становится каким-либо образом отличным от *Атмана*, ибо оно, как мы уже говорили выше, не может быть «ничем иным, кроме себя», и, очевидно, на него не может воздействовать точка зрения, с которой его рассматривают, равно как и никакие другие обстоятельства. Но вот что следует сказать — так это то, что в той мере, в какой проводят это различие, в той же мере удаляются от прямого рассмотрения «высшего я» — по сути, для рассмотрения его отображения в человеческой индивидуальности или любом другом состоянии существа, ибо само собой разумеется, что по отношению к «высшему я» все состояния проявления строго равнозначны и могут рассматриваться сходным образом. Однако в настоящий момент нас конкретно занимает человеческая индивидуальность. Рассматриваемое отражение определяет то, что можно назвать центром этой индивидуальности; но если изолировать её от её принципа («высшего я»), остаётся одно лишь иллюзорное бытие, так как именно

от принципа оно получает всю свою реальность и эффективно обладать этой реальностью может лишь в той мере, в какой оно причастно природе «высшего я», т. е. в той мере, в какой она отождествляется с ним («высшим я») посредством универсализации.

Личность, подчеркнем ещё раз, по сути своей принадлежит к порядку принципов, в самом строгом смысле этого слова, т.е. к порядку универсальному; следовательно, она может рассматриваться лишь с точки зрения чистой метафизики, областью которой является именно универсальное. «Псевдо-метафизики» Запада имеют обыкновение смешивать с универсальным вещи, которые в действительности относятся к порядку индивидуального; или, скорее, поскольку они не имеют понимания универсального, то, к чему они неправомерно прилагают это имя, обычно является общим, которое есть всего лишь простое расширение индивидуального. Некоторые заходят в этом смешении ещё дальше: философы-«эмпирики», которым недоступно даже общее, отождествляют его с коллективным, которое на самом деле принадлежит к порядку частного. И по ступеням такой деградации все явления снижаются на уровень чувственного знания, которое многие и в самом деле рассматривают как единственно возможное, потому что их умственный горизонт не простирается за пределы этой области и они хотели бы навязать всем те ограничения, что являются результатом лишь их собственной неспособности — прирожденной или приобретенной вследствие специального образования.

Дабы предупредить любое недоразумение того типа, на который мы только что указали, мы дадим здесь, раз и навсегда, следующую таблицу, которая уточняет существенные различия в этом отношении и к которой мы будем отсылать нашего читателя каждый раз, когда это будет необходимо, — стремясь тем самым избежать повторений:



Следует добавить, что различие универсального и индивидуального вовсе не следует рассматривать как корреляцию, так как второй из этих терминов, полностью поглощаясь содержанием первого, никоим образом не мог бы быть ему противоположен. Так же обстоит дело и в отношении непроявленного и проявленного; впрочем, при первом приближении могло бы показаться, что универсальное и непроявленное должны совпадать, и, с определённой точки зрения, их отождествление и в самом деле было бы оправданным, потому что, с метафизической точки зрения, существенным является непроявленное. Однако следует учитывать некоторые состояния проявления, которые, будучи неоформленными, являются тем самым сверхиндивидуальными; следовательно, если мы проводим границу только между универсальным и индивидуальным, то мы будем вынуждены отнести эти состояния к области универсального, и лучше всего сделать именно так, поскольку область проявленных вещей не сводится только к сумме разного рода индивидуальных состояний; но исходя из этого, разумеется, не следует забывать, что всё проявленное — даже на своих высших степенях — по необходимости обусловлено, т. е. относительно. Если смотреть на явления таким образом, то универсальное будет не только непроявленным, но и неоформленным, включающим одновременно непроявленное и сверхиндивидуальные состояния проявления. Что до индивидуального, то оно заключает в себе все степени оформленного проявления, т. е. такие, где все состояния или все существа облеклись в формы, потому что то, что характеризует собственно индивидуальность и, по сути, образует её как таковую, и есть именно наличие формы в ряду ограничивающих

условий, которые обуславливают и определяют состояние бытия. Мы можем ещё раз резюмировать эти последние соображения в следующей таблице:

Универсальное... { Непроявленное / Неоформленное проявление

Индивидуальное... Оформленное проявление... { Тонкое состояние / Грубое состояние

Выражения «тонкое состояние» и «грубое состояние», которые соотносятся с различными степенями оформленного проявления, будут объяснены дальше; но уже теперь мы можем отметить, что это различие имеет значение в том случае, если за точку отсчёта принимается человеческая индивидуальность, или, точнее, телесный либо чувственно-осязаемый мир. В действительности «грубое состояние» есть не что иное, как само телесное бытие, к которому человеческая индивидуальность, как мы увидим, принадлежит лишь одной из своих модальностей, а не интегрально; что же до «тонкого состояния», то оно, с одной стороны, включает сверхтелесные модальности человеческого существа или всякого другого существа, находящегося в том же состоянии бытия, а также, с другой стороны, все другие индивидуальные состояния. Мы видим, что эти два понятия на самом деле не являются симметричными и даже не могут иметь общей меры, потому что первое из них представляет лишь часть одного из множеств подразумевающих форму состояний, слагающих оформленное проявление, тогда как другое

включает в себя всё остальное в этом проявлении[13]. Симметрия обнаруживается лишь до некоторой степени и лишь в том случае, если ограничивается одной только человеческой индивидуальностью; и, кстати сказать, именно с этой точки зрения различие, о котором идёт речь, и устанавливается в первую очередь индусской доктриной. Если эта точка зрения затем преодолевается и, если даже на ней и становились лишь для эффективного её преодоления, тем не менее, остаётся верным, что именно её нам нужно неизбежно брать за основу и меру сравнения, ибо это касается состояния, в котором мы в настоящее время находимся. Стало быть, скажем, что человеческое существо, рассматриваемое в своей целостности, заключает в себе некую совокупность возможностей, образующих его телесную, или грубую модальность, плюс множество других возможностей, которые, распространяясь в различных направлениях за пределы телесности, образуют его тонкие модальности. Но и будучи соединены, все эти возможности представляют, однако, лишь одну степень универсального Бытия. Отсюда следует, что человеческая индивидуальность одновременно и много больше, и много меньше, нежели обычно полагают люди Запада. Много больше, потому что они знают только телесную мо-

[13] Мы можем сделать более понятной эту асимметрию расхожим замечанием, относящимся просто-напросто к области обыденной логики: рассматривая какой-либо атрибут или какое-либо качество, тем самым разделяют все возможные явления на две группы, где с одной стороны оказываются все явления и вещи, обладающие этим качеством, а с другой — те, что им не обладают. Но тогда как первая группа оказывается таким образом положительно очерченной и определённой, вторая, характеризуемая лишь чисто отрицательным образом, никоим образом не ограничивается этим и является поистине неопределённой. Следовательно, нет ни симметрии, ни общей меры между этими двумя группами, которые реально не образуют бинарной оппозиции и различие которых, очевидно, имеет значение лишь со специальной точки зрения качества, взятого за точку отсчёта, поскольку вторая группа не обладает никакой однородностью и может включать в себя вещи и явления, не имеющие ничего общего между собой, что, однако, не мешает этому разделению быть действительно значимым в выбранном аспекте. Ведь именно таким образом мы различаем проявленное и непроявленное, затем в проявленном, оформленное и неоформленное и, наконец, в самом оформленном телесное и бестелесное.

дальность человека, которая есть лишь бесконечно малая часть его возможностей; но также и много меньше, потому что эта индивидуальность, в действительности далеко не будучи всей целокупностью человеческого существа, есть лишь одно из его состояний, среди бесконечного множества других, сама сумма которых всё же есть ничто по отношению к личности, каковая есть единственное подлинное существо, потому что она одна есть его постоянное и безусловное состояние, и лишь это может рассматриваться как абсолютно реальное. Все остальное несомненно, также реально, но лишь относительным образом, в силу его зависимости от изначального принципа: оно реально лишь в той мере, в какой отражает нечто от этого принципа — как образ, отражённый в зеркале, всю свою реальность получает от отражённого предмета, без которого он не имел бы никакого бытия. Но это самая малая реальность, которая так же иллюзорна по отношению к реальности высшей, как иллюзорен образ предмета по отношению к самому предмету. И если бы мы вздумали изолировать её от её первоначала, то иллюзорное стало бы просто ничем. Отсюда ясно, что существо, имеющее бытие, т. е. обусловленное и проявленное существо, может быть одновременно реальным в одном смысле и иллюзорным в другом; это одно из самых существенных положений, которое никогда не понималось до конца людьми Запада, до крайности деформировавшими Веданту своими ошибочными и полными предрассудков интерпретациями.

Мы должны ещё особо предупредить философов, что универсальное и индивидуальное для нас вовсе не являются тем, что они именуют «категориями»; и мы напоминаем им — ибо современные люди, похоже, во многом забыли это, — что «категории», в аристотелевском смысле данного слова, есть не что иное, как лишь самые общие из форм, так что они все ещё относятся к области индивидуального, пределы которого, однако, в некотором смысле обозначают. Было бы правильнее уподобить универсальному то, что схо-

ластики именуют «трансцендентальностями», которые именно превосходят все формы, включая и «категории», но если эти «трансцендентальности» действительно принадлежат к порядку универсального, то всё же было бы ошибкой полагать, что они образуют все универсальное или даже что их рассмотрение важнее всего для чистой метафизики. Они сопричастны всему Сущему на всей его протяженности, но вовсе не выходят за пределы Сущего, на котором, к слову сказать, останавливается и доктрина, рассматривающая их подобным образом. Однако если «онтология», или познание Сущего действительно относится к метафизике, то она всё-таки очень далека от того, чтобы быть полной и целостной метафизикой, потому что Сущее не является самим по себе непроявленным, но является принципом проявления. И, следовательно, находящееся за пределами Сущего метафизически ещё важнее, чем само Сущее. Иными словами, это Брахман, а не *Ишвара* должен быть признан высшим Принципом; именно это особо и прежде всего провозглашают Брахма-сутры, начинающиеся следующими словами: «Теперь начинается изучение Брахмана», к чему Шанкарачарья добавляет такой комментарий:

> Предписывая изучение Брахмана, эта первая сутра рекомендует углубленное изучение текстов упанишад, осуществляемое посредством диалектики, которая [принимая их за основу и за принцип] никогда не вступает в разногласие с ними и, которая, подобно последним [но лишь в качестве простого вспомогательного средства] имеют своей целью Освобождение.

Глава III. Жизненный центр человеческого существа; местопребывание Брахмана

«Высшее я», как мы видели в вышесказанном, не следует отличать от *Атмана*, а с другой стороны, *Атман* отождествляется с самим Брахманом: это то, что мы можем называть «Высшим Тождеством», пользуясь выражением, позаимствованным из исламского эзотеризма, доктрина которого в этом вопросе, как и во многих других, несмотря на большие различия по форме, по сути является той же самой, что и доктрина индусской традиции. Это тождество реализуется посредством йоги, т. е. сокровенного и сущностного соединения данного существа с божественным Принципом, или, если угодно, с универсальным. И в самом деле, в собственном смысле слово йога означает «союз» («соединение»), и более ничего[14], вопреки многочисленным интерпретациям — одна фантастичнее другой, — предлагаемым ориенталистами и теософами. Нужно заметить, что такая реализация не должна рассматриваться как «достижение», или «получение ранее не существовавшего результата», согласно выражению Шанкарачарьи, потому что соединение, о котором идёт речь, даже не реализованное актуально в том смысле, который мы подразумеваем здесь, тем не менее существует потенциально, или скорее виртуально. Для индивидуального существа (ибо только применительно к последнему можно говорить о «реализации») речь, стала быть, идёт лишь о том, чтобы действительно осознать то, что реально есть и пребывает в вечности.

Вот почему говорится, что это именно Брахман пребывает в жизненном центре человеческого существа, и это так

для каждого человеческого существа, каково бы оно ни было, а не только для того, кто актуально «соединен», или «освобожден»; подразумевается, что эти два слова, в конечном счёте суть одно и то же, рассматриваемое в двух различных аспектах: в первом случае — по отношению к Принципу, во втором — по отношению к проявлению, или обусловленному бытию. Этот жизненный центр рассматривается как аналогически соответствующий самому малому желудочку (*guhā*) сердца (*hṛdaya*), однако не должен смешиваться с сердцем в обычном смысле этого слова, т. е., хотим мы сказать, с физиологическим органом, носящим это имя, потому что в действительности он является центром не только телесной индивидуальности, но индивидуальности интегральной, которая способна к бесконечному расширению в своей области (последняя, однако, есть всего лишь одна ступень Бытия) и телесная модальность которой есть всего лишь часть, и притом, как мы уже говорили, часть очень ограниченная. Сердце рассматривается как центр жизни, и оно и в самом деле является таковым, с физиологической точки зрения и по отношению к циркуляции крови, с которой жизненность связана совершенно особым образом, как это согласно признают все традиции; но оно, кроме того, таковым же считается и на высшем уровне и, некоторым образом, символически — по отношению к универсальному интеллекту (в смысле арабского термина *al-ʿaql*), в его отношениях с индивидом. В этой связи следует заметить, что сами греки, в том числе и Аристотель, приписывали сердцу ту же роль, что они также считали его местопребыванием интеллекта, если можно так выразиться, а не чувства, как это обычно полагают современные люди. Мозг же в действительности есть лишь инструмент «ментальности», т. е. рассудочной и дискурсивной мысли; и, таким образом, согласно символизму, который мы уже описали ранее, сердце соответствует солнцу, а мозг — луне. Однако, когда сердце

[14] Корень этого слова обнаруживается, в слегка видоизмененном виде, в латинском *jungere* и его производных.

обозначают как центр интегральной индивидуальности, следует крайне остерегаться того, чтобы аналогию не стали рассматривать как уподобление; следует помнить, что здесь есть лишь соответствие, впрочем, вовсе не произвольное, но вполне обоснованное, хотя наши современники, в силу приобретенных ими привычек, несомненно, не смогут разглядеть глубоких причин этого.

> В этом местопребывании Брахмана [*Brahma-pura* — «город Брахмана»]; т. е. в жизненном центре, о котором мы только что говорили, «находится маленький лотос, жилище, в котором есть малая полость [*dahara*], занятая эфиром [*Ākāśa*]: нужно найти то, что пребывает в этом месте, и тогда познают его[15].

В действительности то, что пребывает в этом центре индивидуальности, это не только эфирный элемент, первоначало (принцип) остальных четырёх чувственно осязаемых элементов, как могли бы подумать те, кто останавливается на самом внешнем смысле, т. е. на том, что соотносится единственно с телесным миром, в котором этот элемент действительно играет роль принципа, но в значении очень относительном, поскольку сам этот мир в высшей степени относителен; и вот это именно значение теперь предстоит транспонировать по аналогии. И лишь в качестве «опоры» для такого транспонирования здесь обозначен эфир, а сам конец текста подчеркнуто указывает на это, ибо если бы на самом деле речь не шла о другом, то, очевидно, нечего было бы и отыскивать. Добавим ещё, что лотос и полость о которых идёт речь, должны также рассматриваться символически, потому что вовсе не буквально следует понимать такую «локализацию» — поскольку, как только мы покидаем точку зрения телесной индивидуальности, все остальные модальности перестают подчиняться условиям пространства.

На самом же деле то, о чём действительно идёт речь, это даже не только «живая душа» (*jīvātmā*), т. е. частное проявле-

[15] Чхандогья-упанишада, 8.1.1.

ние «высшего я» в жизни (*jīva*), а стало быть, в человеческом индивиде, рассматриваемое более конкретно в витальном аспекте, который выражает одно из условий бытия, определяющее само это состояние, и который, кстати сказать, приложим ко всей совокупности его модальностей. В самом деле, с метафизической точки зрения, это проявление не должно рассматриваться в отрыве от его принципа, каковым является «высшее я»; и если последнее проявляется как *джива* в области индивидуального бытия, т. е. в иллюзорной модальности, то в высшей реальности оно является *Атманом*.

> Этот *Атман* в моём сердце меньше, чем зернышко риса, чем зерно ячменя, чем горчичное семя, чем семя проса, чем ядро семени проса; этот *Атман* в моём сердце больше, чем земля [область грубого проявления], больше, чем воздушное пространство [область тонкого проявления], больше, чем небо [область неоформленного проявления], больше, чем все эти миры вместе [т. е. за пределами всякого проявления, будучи безусловным][16].

И потому, что аналогия в действительности должна быть обратной, точно так же, как изображение предмета в зеркале обратно самому предмету, первое или большее на уровне

---

[16] Чхандогья-упанишада, 3:14, 3. [Цит. по: Древнеиндийская философия. — М., 1971, стр. 90-91 — прим. пер.] Невозможно не вспомнить здесь вот эту евангельскую притчу: «Царство Небесное подобно зерну горчичному, которое человек взял и посеял на поле своем, которое, хотя меньше всех семян, но, когда вырастает, бывает больше всех злаков и становится деревом, так что прилетают птицы небесные и укрываются в ветвях его». Мф. 13:31; Мк. 4:30-32; Лк. 13:18-19. Хотя точка зрения определённо иная, легко понять, что концепция «Царства Небесного» может быть переложена метафизически: рост дерева есть развитие возможностей; и вплоть до «птиц небесных», олицетворяющих тогда высшие состояния существа, это напоминает нам сходный символизм из другого текста упанишад: «Две птицы, неразлучные навек, спустились на одно и то же дерево. Одна из них ест сладкие плоды, другая смотрит, ничего не вкушая» (Мундака-упанишада, 3.1.1; Шветашватара-упанишада, 4.6). Первая из этих птиц есть *jīvātmā*, которая вовлечена в область действий и его следствий; вторая — безусловный *jīvātmā*, который есть чистое Знание, и если они неразлучны, то это потому, что они отличны друг от друга лишь в иллюзорном мире.

первоначала оказывается — по крайней мере, видимым образом — последним или меньшим, на уровне проявления[17]. Если же, дабы сделать вопрос более понятным, провести сравнение на языке математики, то подобием будет точка, ничтожная количественно и не занимающая никакого пространства, хотя она является принципом, посредством которого создаётся пространство все целиком, каковое есть лишь развитие её собственных виртуальностей[18]; и точно так же арифметическая единица является самым малым из чисел, если рассматривать её в их множестве, но она самое большое число изначально, потому что она их все содержит виртуально и создаёт весь их ряд бесконечным повторением самой себя. «Высшее я» лишь потенциально находится в индивидуальности до тех пор, пока не осуществится «союз»[19], и вот почему оно сравнимо с зерном или семенем; но индивидуальность и проявление, всё целиком, существуют лишь через него и не обретают реальности иначе, как соучаствуя в его сущности, и оно бесконечно превосходит всякое бытие, будучи единственным первоначалом всех вещей.

Если мы говорим, что «высшее я» потенциально находится в индивидууме и что «союз», до его реализации, существует только виртуально, то, совершенно очевидно, так пони-

---

[17] Здесь мы также обнаруживаем, что то же самое отчётливо выражено в Евангелии: «Так будут последние первыми и первые последними…» (Мф. 20:16) («Тако будут последнии перви, и первии последни: много ибо суть звани, мало же избранных».)

[18] Даже с самой внешней точки зрения, с точки зрения самой обыкновенной и элементарной геометрии, можно заметить следующее: путём непрерывного перемещения, точка порождает плоскость, плоскость порождает объем; но, в обратном направлении, плоскость есть пересечение двух объемов, линия есть пересечение двух плоскостей, точка есть пересечение двух линий.

[19] Впрочем, в действительности это индивидуальность заключена в «высшем я», и человек подлинно осознает это, когда «союз» осуществлен; но такое осознание подразумевает освобождение от ограничений, образующих индивидуальность как таковую и которые, более общим образом, обуславливают всякое проявление. Когда мы говорим о «высшее я» как о некоторым образом пребывающем в индивиде, то мы становимся на точку зрения проявления, и это ещё одно приложение обратимости.

мать это следует лишь с точки зрения самого индивидуума. В самом деле, на «высшее я» не воздействуют никакие условия, поскольку оно по сути своей безусловно; оно недвижно в своей «перманентной актуальности» и, таким образом, не могло бы иметь в себе ничего потенциального. Следует также тщательно различать «потенциальность» и «возможность»; первое из двух слов предполагает предрасположенность к некоторому развитию, оно предполагает возможную «актуализацию», и, стало быть, может применяться лишь по отношению к «осуществлению» или проявлению; напротив, возможности, рассматриваемые в состоянии изначального и непроявленного, которое исключает всякое «становление», никоим образом не могли бы считаться потенциальными. Однако для индивида все превосходящие его возможности представляются потенциальными, потому что в той мере, в какой он рассматривает себя в модусе «раздельности», как если бы он сам через себя обладал своим собственным существом, все, до чего он может дотянуться таким образом, есть по сути лишь их отражение (*ābhāsa*), но не сами эти возможности. И хотя это всего лишь иллюзия, последние по-прежнему остаются потенциальными для индивида, потому что он не может осуществить их в качестве индивида, а как только они оказываются реализованы, индивидуальности, по сути дела, больше нет — как мы более полно объясним это, когда будем говорить об «Освобождении». Но здесь мы должны выйти за пределы индивидуальной точки зрения, за которой мы, объявляя её иллюзорной, тем не менее признаём реальность, соответствующую её порядку; даже и тогда, когда мы рассматриваем индивида, само такое рассмотрение возможно лишь постольку, поскольку он сущностно зависим от первоначала (Принципа), единственного основания этой реальности и поскольку он виртуально или реально, интегрируется в целостное существо. Метафизически все, в конечном счёте, должно соотноситься с принципом, т. е. с «высшим я».

Таким образом, то, что пребывает в жизненном центре, с физической точки зрения есть эфир; с точки зрения психической — это «живая душа», и здесь мы ещё не выходим за пределы области индивидуальных возможностей; но с точки зрения метафизической, это также (и прежде всего) «высшее я», изначальное и необусловленное. Это, стало быть, и в самом деле «Универсальный Дух» (*Атман*), который, в действительности, есть сам Брахман, «Высший Распорядитель»; и, таким образом, оказывается полностью обоснованным обозначение этого центра как *Brahmapura*. Итак, Брахман, подобным образом рассматриваемый в человеке (и его сходным образом можно было бы рассматривать по отношению ко всякому состоянию существа), именуется пуруша (*Puruṣa)*, потому что он пребывает или обитает в индивидуальности (речь идёт, повторим ещё раз, о целостной индивидуальности, ограниченной своей телесной модальностью) как в городе *puri-śaya* (*пури-шайа*), потому что пура, в собственном и буквальном смысле, означает «город»[20].

В жизненном центре, местопребывании пуруши,

> «не светит ни солнце, ни луна, ни звезды, не светят эти молнии, ещё менее — этот огонь (чувственно осязаемый элемент, или *Tejas* (*теджас*), отличительным свойством которого является его зримость). Вслед за ним сияющим, поистине сияет все (интегральная индивидуальность, рассматриваемая как «микрокосм»)[21].

---

[20] Это объяснение слова пуруша, несомненно, не следует рассматривать как этимологически производное; оно основывается на нирукте, т. е. традиции толкования, изначально основанного на символическом значении составляющих слова частей, и этот способ объяснения, в общем, недоступный ориенталистам, вполне сравним с тем, который встречается в еврейской Каббале. Его нельзя также считать и совсем неизвестным грекам, и примеры этому можно найти в «Кратиле» Платона. — Относительно же значения слова пуруша, можно было бы заметить также, что *puru* выражает идею «полноты».

[21] Катха-упанишада, 2.5.15; Мундака-упанишада, 2.2.10; Шветашватара-упанишада, 6.14.

И то же самое мы читаем в Бхагавадгите[22]:

> Нужно искать место [как символ состояния], откуда больше нет возврата [к проявлению], и укрыться в примордиальном пуруше, от которого изошел первый импульс [универсального проявления]… В этом месте не светят ни солнце, ни луна, ни огонь: это — моя высшая обитель[23].

Пуруша представлен как свет (*jyotis*), потому что свет символизирует знание; и он является источником всякого другого света, который, в конечном счёте, есть лишь его отражение, поскольку относительное знание может существовать лишь через причастность, пусть даже самую отдалённую и опосредованную, к сущности высшего знания. В свете этого знания все вещи и явления абсолютно единовременны, ибо на уровне первоначала не может быть ничего, кроме «вечного настоящего» и незыблемость исключает всякую последовательность. И лишь на уровне проявленного переводятся в последовательные (не обязательно временных) соотношения возможностей, которые, в самих себе, вечно содержатся в первоначале.

> Этот Пуруша, величиною с перст [*aṅguṣṭha-mātra*, — выражение, которое следует понимать не буквально, как обо-

[22] Известно, что Бхагавадгита является эпизодом Махабхараты, и мы напомним в этой связи, что *itihāsa* (*итихасы*), т. е. Рамаяна и Махабхарата, являясь частью *Smṛti*, есть нечто совсем иное, нежели «эпические поэмы» в том «профаническом» смысле, в каком понимают это люди Запада.

значающее пространственный размер, но в соотнесении все с той же идеей уподобления зерну[24]] сияет чистым светом, как огонь без дыма [без всякой примеси темноты или невежества]; он хозяин прошлого и будущего [поскольку вечен он, стало быть, вездесущ, так что актуально заключает в себе все, предстающее как прошлое и как будущее по отношению к любому моменту проявления; впрочем, это можно перенести и за пределы области той специфической последовательности, каковой является время]; он есть сегодня [в актуальном состоянии, образующем человеческую индивидуальность] и он будет завтра [и во всех циклах или состояниях] таким, каков он есть [в самом себе, изначально, предвечно]»[25].

---

[23] Бхагавадгита, XV.4-6. — В этих текстах есть заслуживающее быть отмеченным сходство с таким вот описанием «Небесного Иерусалима» в Апокалипсисе, 21:33: «И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего: ибо слава Божия осветила его, и светильник его — агнец». Отсюда видно, что «Небесный Иерусалим» не лишён связи с «городом *brahma*»; а для тех, кто знает о связи, соединяющей «Агнца» христианского символизма с ведическим *Agni*, сходство ещё более выразительно. Не имея возможности задерживаться на этом моменте, скажем, во избежание всякого ложного истолкования, что мы ни в коей мере не претендуем на установление этимологической связи между *Agnus* и *Ignis* (латинский эквивалент *Agni*); но фонетическое сходство, подобное тому, которое существует между этими двумя словами, зачастую играет важную роль в символизме. Впрочем, для нас в этом нет ничего случайного, поскольку все что есть, имеет основание быть, включая формы речи. Следует ещё отметить в этой связи, что *Agni* передвигается посредством Овна.

[24] В этой связи можно также провести сравнение с «эндогенией бессмертного», такой, какой она предстаёт в даосизме, так же, как и с лузом, или «ядром бессмертия» древнееврейской традиции.

[25] Катха-упанишада, 2.4.12 и 13. — В исламском эзотеризме та же идея, в терминах почти идентичных, выражена Мухйиддином ибн Араби в его Трактате о единстве (*Risālat al-Aḥadiyyah*): «Он (Аллах) теперь таков же, каким Он был (предвечно) во все дни в состоянии Высшего Творца». Единственная разница касается идеи «творения», которая появляется лишь в тех традиционных доктринах, которые хотя бы частично связаны с иудаизмом; впрочем, это, в конечном счёте, лишь особый способ выражения того, что касается универсальной проявленности и её связи с Первоначалом.

Глава IV. Пуруша и пракрити

Мы сейчас должны обратиться к пуруше, рассмотрев его не только в нём самом, но и по отношению к проявлению; и это позволит нам затем лучше понять, как он может быть представляем в различных аспектах, в действительности все время пребывая единым. Скажем, стало быть, что (чтобы проявление произошло) пуруша должен быть соотнесен с другим принципом, хотя такое соотношение является несуществующим применительно к его наиболее возвышенному аспекту (*uttama*), и что в действительности вовсе нет никакого другого принципа, (если только не понимать это слово в относительном смысле), кроме высшего Принципа. Но коль скоро речь идёт о проявлении, пусть даже самом начальном, мы уже находимся в области относительного. Коррелятом к пуруше является тогда пракрити, примордиальная недифференцированная субстанция; это пассивный принцип, который представляется женским, тогда как пуруша, именуемый также *пумас* (*Pumas*) [*puṃs* — прим. ред.], является принципом активным, представляемым как начало мужское. И, оставаясь сами по себе непроявленными, именно они являются двумя полюсами всякого проявления. Именно союз этих взаимодополняющих принципов даёт интегральное развитие индивидуального человеческого существа, и это так для каждого индивида; и это так же для всех проявленных состояний существа — иных, нежели человеческое состояние, ибо если мы и будем рассматривать преимущественно его, то никогда не следует забывать, что оно — всего лишь одно из состояний в ряду других и что не на границе одной лишь человеческой индивидуальности, но именно на границе всей совокупности проявленных состояний, в их бесконечной множественности, являются нам пу-

руша и пракрити как своего рода результирующая поляризации принципиального существа.

Если вместо того, чтобы рассматривать изолированно индивида, мы обратимся к рассмотрению всей совокупности области, образуемой определённой степенью Бытия, такой, как область индивидуального, где разворачивается человеческое состояние, или какая угодно другая область, аналогичная области проявленного бытия, сходным образом определяемой некоторой совокупностью специальных и ограничивающих условий, то пуруша для такой области (включающей все существа, которые в ней развивают, столь же успешно, сколь и одновременно, соответствующие им возможности проявления) уподобляется *Prajāpati*, «Владыке порождений», — определение самого Брахмана в той мере, в какой он рассматривается как божественная воля и верховный распорядитель[26], в каждом специальном цикле бытия эта воля более частным образом проявляет себя как Ману этого цикла, дающий ему его закон (*dharma*); в самом деле, *manu*, как мы уже объясняли в другом месте, никоим образом не должен рассматриваться ни как конкретное лицо, ни как «миф» (по крайней мере, в вульгарном смысле этого слова), но именно как принцип, который есть, собственно, космический разум, размышляющий аспект Брахмана (и в действительности единый с Ним), выражающий себя как примордиальный и универсальный Законодатель[27]. Точно так же как *manu* является прототипом человека (*mānava*), чета *пуруша-пракрити* по отношению к определённому состоянию существа может, в некотором роде,

[26] Праджапати это также Вишвакарман, «универсальный строительный принцип»; его имя и его функция, впрочем, могут применяться многообразно и достаточно специфично — в зависимости от того, соотносят их или нет с рассмотрением того или иного цикла либо определённого состояния.

[27] Интересно отметить, что в других традициях примордиальный Законодатель также обозначается именами, корень которых тот же, что и в имени индусского Ману. Таковы, в частности, *Menes* или *Mina* египтян, Минос греков и *Menw* кельтов, поэтому ошибочно считать эти имена обозначениями исторических личностей.

рассматриваться как эквивалент, в области бытия, соответствующей этому состоянию, того, что исламский эзотеризм именует «Универсальным Человеком» (*Al-Insān al-kāmil*)[28]. Т. е. обозначает понятием, которое затем может быть распространяемо на всю совокупность проявленных состояний и которое тогда образует конститутивную аналогию универсального проявления или его индивидуальной человеческой модальности[29] или, если воспользоваться языком некоторых западных школ, «макрокосма» и «микрокосма»[30].

Теперь необходимо отметить, что концепция четы *пуруша-пракрити* не имеет никакого отношения к какой-либо «дуалистической» концепции и что, в частности, она абсолютно отлична от дуализма «духа — материи» в современной западной философии, в действительности обязанной своим происхождением картезианству. Пуруша не может рассматриваться как аналог философского понятия «дух», так же, как и в уже отмеченном нами случае обозначение *Атмана* как «Универсального Духа», что приемлемо лишь в случае иного понимания последнего; и, вопреки утверждениям немалого числа ориенталистов, пракрити ещё менее того соответствует понятию «материя», которое, впрочем, столь абсолютно чуждо духу индуизма, что в санскрите вообще не существует никакого слова, которым оно могло бы быть передано, даже самым приблизительным образом, а это доказывает, что такое понятие не заключает в себе ничего действительно фундаментального. Кроме того, весьма

---

[28] Это Адам Кадмон еврейской Каббалы; это также «царь» (*Ван*) дальневосточной традиции (Дао дэ цзин, XXV).

[29] Напомним, что именно на аналогию, по сути, опирается институт каст. — О роли пуруши, рассматриваемом с предложенной нами здесь точки зрения, см. *Puruṣa-sūkta* в Ригведе, X.90 — *viśvakarman*, аспект или функция «Универсального Человека», соответствует «Великому Архитектору Вселенной» западных инициации.

[30] Эти понятия, собственно говоря, принадлежат герметизму, и они относятся к числу тех, применительно к которым мы не считаем себя обязанными заниматься их более или менее искажённым употреблением в современном псевдоэзотеризме.

вероятно, что сами греки не имели понятия материи в том виде, как понимают это современные люди — равно философы и физики; во всяком случае, слово υλη у Аристотеля по своему смыслу есть «субстанция» во всей её универсальности, а слово ειδος (довольно плохо передаваемое по-французски словом «форма» — в силу тех двусмысленностей, к которым последнее легко может привести) не менее точно соответствует «сущности» [*l'essence*], рассматриваемой как коррелят этой «субстанции». В самом деле, эти понятия, «сущность» и «субстанция», взятые в их самом широком общепринятом значении, быть может, являются (в западных языках) наиболее точно передающими идею концепции, о которой идёт речь, концепции гораздо более универсального порядка, нежели концепция «духа» и «материи»; такой концепции, относительно которой последняя предстаёт, самое большее всего лишь очень частным аспектом, конкретизацией по отношению к некоему определённому состоянию бытия, за пределами которого она полностью теряет всякую ценность — вместо того, чтобы быть приложимой к совокупности универсального проявления, как это имеет место в случае «эссенции» и «субстанции». Следует также добавить, что различение этих последних, сколь бы примордиальным оно ни было по отношению ко всякому другому, тем не менее относительно; это первая из всех дуальностей, та, от которой непосредственно или опосредованно производны все остальные, и здесь-то, собственно, и начинается множественность. Но не следует видеть в этой дуальности выражение абсолютной неприводимости, которая ни в коей мере не могла бы здесь обретаться. Это универсальное Сущее поляризуется (по отношению к проявлению, принципом которого оно является) на «эссенцию» и «субстанцию», впрочем, без какого-либо воздействия этого на его внутреннее единство. Мы напомним в данной связи, что Веданта, именно в силу её чистой метафизичности, по существу явля-

ется «учением недвойственности» (*advaita-vāda*)[31]; и если *санкхья* может показаться «дуалистичной» тем, кто её не понял, то это потому, что она останавливается на рассмотрении первичной дуальности, что, однако, вовсе не мешает ей признавать возможным все, выходящее за пределы такого рассмотрения, в противоположность тому, что имеет место для систематических концепций, которые являются достоянием философов.

Нам следует ещё уточнить, что это именно пракрити называется первой в ряду двадцати пяти принципов — *tattva*, перечисленных в *санкхье*; но мы должны были рассмотреть пурушу ранее пракрити, так как невозможно допустить, чтобы принцип пластичности, или субстанциальности (в строго этимологическом смысле этого последнего слова, означающего «универсальный субстрат», т.е. основу всякого проявления)[32] обладал даром «спонтанности», ибо он сугубо потенциален и пассивен, способен к любой определённости, актуально, однако, не обладая никакой. Стало быть, пракрити в действительности сама по себе не может быть причиной (мы намеренно говорим о «действенной каузальности»), за пределами действия или, скорее, влияния сущностного принципа, который есть пуруша и который является, можно было бы сказать, «определяющим» для проявления. Все про-

---

[31] Мы объяснили, в работе «Общее введение в изучение индусских учений», что этот «не-дуализм» не следует смешивать с «монизмом», который, какую бы форму он ни принял, принадлежит, как и «дуализм», к уровню просто философскому, а не метафизическому. Он равным образом не имеет ничего общего с «пантеизмом» и может быть уподоблен ему тем менее, что это последнее понятие, когда оно употребляется в разумном смысле, всегда подразумевает определённый «натурализм», который по сути своей антиметафизичен.

[32] Добавим, дабы избежать любых возможных ошибок интерпретации, что смысл, в котором мы понимаем слово «субстанция», ни в коем случае не тот, в котором употреблял это понятие Спиноза, потому что, вследствие «пантеистического» смешения, он пользуется им для обозначения самого универсального Сущего — по крайней мере, в той степени, в какой он способен представлять его себе. В действительности же универсальное Сущее находится по ту сторону различения пуруши и пракрити, которые соединяются в нём как в своем общем принципе.

явленное действительно произведено пракрити, которой все вещи и явления являются как бы модификациями или частными определениями, но, без присутствия пуруши, эти производные были бы лишены всякой реальности. Мнение, согласно которому пракрити в качестве принципа проявления будто бы самодостаточна, могло бы быть лишь следствием совершенно ошибочного понимания *санкхьи*, обусловленным просто-напросто тем, что в этой доктрине все, именуемое «произведением», всегда рассматривается исключительно с «субстанциальной» стороны, а может быть, также и того, что пуруша в порядке перечисления упоминается в ней только лишь как двадцать пятая *tattva*, однако, полностью независимая от других, которые включают пракрити и все её модификации. Впрочем, подобное мнение формально противоречило бы учению Вед.

Mūla-prakṛti есть «примордиальная природа» (по-арабски именуемая *al-Fiṭrah*), корень всех проявлений (ибо *mūla* означает «корень»); она именуется также *Pradhāna*, т. е. «то, что положено ранее всех вещей», как заключающая в себе в потенции все определённости. Согласно пуранам, она отождествляется с *māyā*, понимаемой как «мать всех форм». Она недифференцирована (*avyakta*) и «неразличима», вовсе не будучи ни слагаемой из частей, ни наделенной качествами, но могущей только быть индуцированной на основе их наблюдения, поскольку её невозможно воспринять саму по себе; она производит все, сама не будучи производной.

> «Корень, она не имеет корня, ибо она не была бы корнем, если бы сама имела корень»[33].

Пракрити, корень всего, не является производной. Семь принципов, великий [*Mahat*, который является принципом интеллекта, или *buddhi*] и остальные [*ahaṃkāra*, или индивидуальное сознание, которое порождает понятие «я», и пять *tanmātra*, или сущностных определений вещей], являются

[33] *Sāṃkhya-sūtra*, 1 adhyāya, sūtra 67.

в одно и то же время производными [от пракрити] и производящими [по отношению к следующим]. Шестнадцать [одиннадцать *indriya*, или способностей чувствования и действия, включая сюда *manas*, или «ментал» и пять *bhūta*, или субстанциальных и чувственно воспринимаемых элементов] являются лишь производными [не производящими]. Пуруша не является ни производным, ни производящим [в себе самом][34]. Хотя это его действие, или, лучше сказать, его «бездейственная» деятельность, по выражению, которое мы заимствуем из дальневосточной традиции, сущностно определяет всё, что является субстанциальным произведением пракрити[35].

В дополнение добавим, что пракрити, по необходимости будучи единой в своей неразличимости, в самой себе заключает тройственность, которая, актуализуясь под «упорядочивающим» влиянием пуруши, порождает её многочисленные определения. И действительно, она обладает тремя гунами, или конститутивными качествами, которые пребывают в со-

---

[34] *Sāṃkhya-kārikā*, śloka 3.

[35] Колбрук (*Essais sur la Philosophie des Hindous*, переведенные на французский язык г. Потье, эссе 1) обоснованно отметил примечательное согласие между последним процитированным отрывком и следующими, взятыми из трактата Скотта Эригены *De Divisione Naturae*. «Разделение природы, представляется мне, следует производить по четырем видам, из которых первым является то, что само творит, но не является сотворённым; второе — это сотворённое и одновременно само творящее; третье — это сотворённое, но не творящее; и, наконец, четвёртое — это то, что не сотворено и само не творит» (Книга I). «Но первая и четвёртая группы (соответственно, способные быть уподобленными пракрити и пруша), совпадают (смешиваются или, скорее, соединяются) в божественной природе, ибо последняя может быть названа творящей и несотворённой, каковой она является в самой себе; но равным образом ни творящей, ни сотворённой — потому что, будучи бесконечной, она не может производить ничего, что находилось бы вне её, и потому что, равным образом, нет никакой возможности, чтобы она не была в себе и посредством себя» (Книга III). Можно отметить, однако, замещение идеи «творения» идеей «порождения» [*production*]; с другой стороны, выражение «Божественная Природа» не вполне адекватно, так как то, что оно обозначает, есть именно универсальное Сущее. В действительности, примордиальной природой является пракрити, и пуруша, по самой сути своей недвижный и неизменный, находится вне природы [*nature*], само имя которой выражает идею «становления».

вершенном равновесии при её примордиальной недифференцированности; всякое проявление или модификация субстанции представляет собой нарушение этого равновесия, и все существа, в их различных состояниях проявления, сопричастны трем гунам в различной степени и, так сказать, в бесконечно разнообразных пропорциях. Эти гуны, стало быть, являются не состояниями, а обусловленностями универсального Бытия, которым подчинены все проявленные существа и которые нужно тщательно отличать от специфических условий, задающих и определяющих то или иное состояние или способ проявления. Эти три гуны суть: *саттва*, соответствие чистой эссенции Сущего (*sat*), которая отождествляется с умопостигаемым светом или со знанием, и представляется как восходящая тенденция; *раджас*, экспансивная импульсивность, согласно которой существо развивается в определённом состоянии и, так сказать, в некотором роде, на определённом уровне бытия; наконец, *тамас*, тьма, отождествляемая с невежеством и представляемая как нисходящая тенденция. Мы ограничимся здесь этими определениями, на которые мы уже указывали в другой связи; здесь не место ни для более подробного изложения этих соображений, которые несколько выходят за рамки нашей темы, ни для разговора о разнообразных приложениях, которые они могут получить, особенно в том, что касается космологической теории элементов. Более подробно лучше развернуть их в других исследованиях.

Глава V. Пуруша, не подверженный индивидуальным модификациям

Согласно Бхагавадгите,

> Есть два пуруши в мире — один разрушимый и другой неразрушимый. Первый рассеян во всех существах, второй недвижен и неизменен. Но есть ещё и другой пуруша, наивысший [*uttama*], которого именуют *Paramātmā* и который, неразрушимый Господь, проницает и держит три мира [землю, атмосферу и небо, олицетворяющие три основные ступени, между которыми распределяются все виды проявления]. Поскольку я превосхожу разрушимое и даже неразрушимое [будучи высшим Принципом и того, и другого], меня чествуют в мире и в Ведах под именем *Puruṣottama*[36].

Из первых двух «разрушимый» пуруша есть *jīvātma*, обособленное бытие которого на самом деле преходяще и обусловлено, как и бытие самой индивидуальности; а «неразрушимый» — это *Атман*, как личность, перманентный прин-

[36] Бхагавадгита, XV, 16-18. [Здесь мы не пользуемся переводом А. Каменской, т. к. он сильно отличается от текста, приводимого Геноном, и таким образом утрачивают связь с ним приводимые в скобках геноновские пояснения — прим. пер.]

цип существа, на всех ступенях его проявления[37]. Что до третьего, то он, как это особо подчёркивается текстом, есть *Paramātmā*, личность которого есть примордиальная определённость, как мы уже объясняли выше. Хотя реально личность находится за пределами множественности, тем не менее в некотором смысле можно говорить о личности для каждого существа (речь, естественно, идёт о целостном существе, а не о каком-либо изолировано рассматриваемом состоянии); вот почему *санкхья*, в чей кругозор не входит *Puruṣottama*, часто изображает пурушу как множественность. Но следует отметить, что даже и в этом случае его имя всегда употребляется в единственном числе, дабы ясно подчеркнуть его сущностное единство. Стало быть, *санкхья* не имеет ничего общего с «монадизмом» в духе Лейбница, в котором, впрочем, именно «индивидуальная субстанция» рассматривается как завершенное целое, образующее своего рода замкнутую систему. А эта концепция несовместима с любым понятием подлинно метафизического порядка.

Пуруша, рассматриваемый как идентичный личности,

[37] Это «две птицы, сидящие на одном и том же дереве», согласно тексту упанишад, который мы цитировали в предыдущем примечании; впрочем, речь о дереве идёт также в Катха-упанишада, 2.6.1, но значение этого символа в последнем случае является «макрокосмическим», а не «микрокосмическим»: «мир подобен вечному фиговому дереву (*āśvattha sanātana*), корни которого подняты в воздух, а ветви погружены в землю». И то же — в Бхагавадгита, XV, 1; «Существует неразрушимое фиговое дерево, с корнями вверх, с ветвями вниз, листья которого есть гимны Вед; тот, кто знает его, тот знает Веды». Корни обращены вверх, потому что они олицетворяют принцип, а ветви повернуты вниз, потому что они олицетворяют разворачивание проявленности. Если изображение дерева, таким образом, перевёрнуто, то это потому, что аналогия здесь, как, впрочем, и повсюду, должна пониматься и применяться в обратном смысле. В обоих случаях дерево обозначается как священная смоковница (*āśvattha* или *pippala*); символизм «Мирового Дерева» далеко не является особенностью одной только Индии: дуб у Кельтов, липа у германцев, ясень у скандинавов играют точно ту же роль.

> есть, так сказать[38], часть [*aṃśa*] верховного правителя [который, однако, реально не имеет частей, будучи абсолютно неделимым и «не имеющим двойственности»], как искра есть часть огня [природа которого, однако, абсолютно целостна в каждой искре][39].

Он не подчинён условиям, которые определяют индивидуальность и, даже в своих отношениях с последней, остаётся не подверженным воздействию индивидуальных модификаций (таковы, например, удовольствие и боль), которые являются сугубо случайными и акцидентальными, не значимыми для существа и которые все проистекают из принципа пластичности, пракрити или *Pradhāna*, как из их единственного корня. Именно из этой субстанции, в потенции заключающей в себе все возможности проявления, в нём и возникают все модификации, вследствие уже самого разворачивания этих возможностей, или, если воспользоваться аристотелевским языком, вследствие их перехода из потенциальности в актуальность «Всякая модификация (*pariṇāma*), — говорит *Vijñāna-bhikṣu*, — начиная от первичного создания мира (т. е. в каждом цикле бытия) до его конечного распада, происходит исключительно от пракрити и её производных», т. е. от двадцати четырёх *таттв* учения *санкхьи*.

Пуруша, однако, есть сущностный принцип всех вещей, поскольку именно он определяет развитие возможностей пракрити; однако сам он никогда не входит в проявление, так что все вещи, поскольку они рассматриваются в их раз-

---

[38] Слово *iva* указывает, что речь идёт о сравнении (*upamā*) или о способе выражения, которое имеет целью облегчить понимание, но которое не должно пониматься буквально. — Вот даосский текст, выражающий сходную идею: «Нормы всякого рода — как та, что связует многочисленные органы в единое целое существо, (или его с многообразными состояниями)… сопричастны универсальному правителю. Эта сопричастность не увеличивает и не умаляет Его, ибо они (нормы) сообщаются Им, но не отделяются от Него»; — (Чжуан-цзы, гл. 11; перевод о. Вигера, стр. 217).

[39] Брахма-сутры, 2 adhyāya, 3 pāda, sūtra 43. Напоминаем, что в нашей интерпретации мы в первую очередь следуем комментариям Шанкарачарьи.

личиях, отличны от него и ничто из касающегося их как таковых (т. е. слагающего то, что можно назвать «осуществлением») не могло бы повлиять на его неизменность.

> Так, солнечный или лунный свет [способный к многообразным модификациям] кажется тождественным с тем, что порождает его [т. е. с источником света, рассматриваемым как неизменный в самом себе], однако, же он отличен от этого источника [в своём внешнем проявлении, — и даже проявляемые качества как таковые отличны от их сущностного принципа, поскольку никак не могут воздействовать на него]. Как образ солнца, отражённый в воде, дрожит или зыблется, следуя колебаниям этой воды, не воздействуя, однако, на другие образы, отражённые в ней, ни, тем более, на сам солнечный шар, так и модификации индивида не воздействуют ни на другого индивида, ни, особенно, на самого верховного правителя[40],

который есть *Puruṣottama* и с которым личность действительно тождественна в своей сути, как всякая искра тождественна огню, рассматриваемому как неделимый в том, что касается его сокровенной природы.

Это именно «живая душа» (*jīvātma*) сравнивается здесь с отражением солнца в воде как отражение (*ābhāsa*), в области индивидуального и по отношению к каждому индивиду, изначально единого света, «Универсального Духа» (*Атмана*); и световой луч, который создаёт этот образ и соединяет его с его источником, есть, как мы это увидим далее, высший разум, *buddhi*, принадлежащий области неоформленного проявления[41]. Что касается вод, которые отражают солнечный свет, то они обычно являются символом принципа пластичности (пракрити), образом «универсальной пассивности»; и, кстати сказать, этот символ, с тем же

---

[40] Брахма-сутры, 2 adhyāya, 3 pāda, sūtra 46-53.

[41] Нужно отметить, что луч предполагает среду распространения (проявления без индивидуализации) и что отражение предполагает отражающую поверхность (т. е. возможность индивидуализации посредством условий некоего конкретного состояния бытия).

значением, является общим для всех традиционных доктрин[42]. Здесь, однако, нужно внести ограничение в общий смысл этого термина, т. к. буддхи, действительно будучи неоформленным и надиндивидуальным, является в то же время ещё и проявленным и, следовательно, соотносится с пракрити, которой он есть первое создание (производное). Стало быть, вода может олицетворять здесь лишь потенциальные оформленные возможности, т. е. область проявления в индивидуальном модусе. И, таким образом, она за своими пределами оставляет те неоформленные возможности, кото-

[42] Можно, в этой связи, сослаться, в частности, на начало книги Бытия (1:2): «… И Дух божий носился над водою». В этом отрывке содержится очень чёткое указание на два взаимодополняющих принципа, о которых мы говорили здесь, поскольку дух соответствует пуруша, а воды — пракрити. С иной, но по аналогии связанной с предыдущей точки зрения, *руах* элохим древнееврейского текста также может быть уподоблен *haṃsa*, символическому Лебедю колесницы Брахмы, который высиживает *Brahmāṇḍa*, «Мировое Яйцо», заключённое в примордиальных водах. И следует отметить, что *haṃsa* есть равным образом «дыхание» (*spiritus*), т. е. то, чем в самом первичном смысле является *Ruax* в древнееврейском языке. Наконец, если встать именно на точку зрения строения чувственно осязаемого мира, то *Ruax* окажется воздухом (*vāyu*), и не будь риска уйти в слишком долгие рассмотрения, мы могли бы показать полное соответствие между Библией и Ведами в том, что касается порядка разворачивания чувственно воспринимаемых элементов бытия. Во всяком случае, в только что сказанном нами можно обнаружить указание на три взаимоналоженных смысла, относящихся, соответственно, к трем степеням проявленности (бесформенной, тонкой и грубой); в индусской традиции они обозначаются как «три мира» (*Tribhuvana*). Эти три мира фигурируют также в еврейской Каббале под именами *Beriah*, *ietsirah*, *Asiah*. Над ними находится *atsituth*, который есть изначальное состояние непроявленности.

рые, по-прежнему соответствуя состояниям проявления, должны, однако, быть соотносимы с универсальным[43].

[43] Если сохранить за символом воды его общее значение, то совокупность оформленных возможностей обозначается как «Нижние Воды», а совокупность возможностей неоформленных — как «Верхние Воды». Разделение «Нижних» и «Верхних Вод», с точки зрения космогонической, также описано в Бытии (1, 6 и 7). И следует отметить, что слово *Maim*, которое обозначает воду на древнееврейском, имеет форму двойственного числа, что, наряду с другими значениями может быть соотнесено с «двойственным хаосом» оформленных и неоформленных возможностей в потенциальном состоянии. Примордиальные Воды перед разделением суть вся совокупность возможностей проявления, в той мере, в какой оно образует потенциальный аспект универсального Сущего, что, собственно, и есть пракрити. Есть ещё и другой, высший смысл того же самого символа, который получают, вынося его за пределы самого Сущего. Тогда Воды олицетворяют универсальную возможность, рассматриваемую абсолютно целостным образом, т. е. в той мере, в какой она, в своей бесконечности, охватывает разум, область проявленности и непроявленности. Этот последний смысл — самый высокий из всех, а на ближайшей нижней ступени, в примордиальной поляризации Сущего, мы имеем пракрити, с которой мы оказываемся ещё только в самом начале проявления. Затем, продолжая схождение, мы можем рассмотреть три ступени последней, как мы уже говорили ранее; тогда для двух первых мы имеем «двойственный хаос», о котором мы упоминали, и, наконец, для мира телесного — Воду как чувственно осязаемый элемент (*Ap*). Впрочем, эта последняя уже имплицитно заключена, как и всё, что принадлежит к грубой проявленности, в области «Нижних Вод», ибо тонкая проявленность играет роль принципа, непосредственно соотносящегося с этой грубой проявленностью. — Хотя все эти объяснения несколько длинноваты, мы полагаем, что они не бесполезны для понимания, на конкретных примерах, того, как можно рассматривать множественность смыслов и их приложений в традиционных текстах.

Глава VI. Степени индивидуального проявления

Теперь мы должны перейти к перечислению различных степеней проявления *Атмана*, рассматриваемого как личность, в той мере, в какой это проявление образует человеческую индивидуальность. И мы с полным правом можем сказать, что она её именно образует, т. к. эта индивидуальность не имела бы никакого бытия, если бы она была отделена от своего принципа, т. е. от личности. И всё же, использованное нами выражение требует оговорки: под проявлением *Атмана* следует понимать проявление, соотносимое с *Атманом* как со своим сущностным принципом. Но под этим не следует подразумевать, что сам *Атман* проявляется каким-либо образом, ибо он никогда не входит в область проявления, как мы уже говорили ранее, и поэтому оно никак не воздействует на него. Иными словами, *Атман* есть «То, посредством чего проявлено все, но который сам в себе не проявлен ни в чём»[44]; и вот этого никогда не следует терять из виду во всем последующем. Напомним ещё, что *Атман* и пуруша суть один и тот же принцип и что именно от пракрити, а не пуруши производно все проявление; но если *санкхья* рассматривает это проявление преимущественно как развитие или «актуализацию» потенциальных возможностей пракрити, ибо её точка зрения, её «оптика» является прежде всего «космологической», а не собственно метафизической, то Веданта видит здесь другое, потому что она рассматривает *Атман*, который пребывает вне изменения и «становления», как истинный принцип, с которым, в конечном счёте, должно быть соотносимо все. Мы могли бы сказать, что в данном случае есть точки зрения *санкхьи* и Ве-

[44] Кена-упанишада, 1.5-9; весь отрывок будет воспроизведён ниже.

данты, есть точки зрения «субстанции» и «сущности», и что именно первая является «космологической», т. к. она есть точка зрения со стороны природы и «становления»; но, с другой стороны, метафизика не ограничивается «сущностью», понимаемой как коррелят «субстанции»; ни даже Сущим, в котором соединяются эти два термина. Она идёт гораздо дальше, потому что она простирается также до *Paramātmā*, или *Puruṣottama*, который есть высший Брахман и потому, что, таким образом, её точка зрения (в той мере, в какой это выражение здесь ещё применимо), поистине безгранична.

С другой стороны, когда мы говорили о различных степенях индивидуального проявления, должно быть совершенно ясно, что эти степени соответствуют степеням универсального проявления в силу той аналогии «макрокосма» и «микрокосма», на которую мы уже указывали выше. Это станет ещё понятнее, если поразмыслить о том, что все существа подобным же образом подчинены общим условиям, определяющим состояния бытия, в которые они помещены; если невозможно, рассматривая какое-либо существо, реально изолировать состояние этого существа от совокупности других состояний, среди которых оно иерархически располагается на определённом уровне, тем более невозможно, с другой точки зрения, изолировать это состояние от всего, что принадлежит уже не тому же самому существу, но той же степени универсального Бытия. И, таким образом, все предстаёт взаимосвязанным во многих смыслах — будь то в самом проявлении либо же в той мере, в какой оно, составляя в своей неопределённой множественности единое целое, включена в свой принцип, т. е. Сущее и, через него, с высшим Принципом. Множественность (являясь одной из возможностей) имеет бытие согласно своей модальности, но эта модальность иллюзорна в том смысле, который мы уже уточняли (в смысле меньшей реальности), потому что само бытие этой множественности основывается на единстве, из которого она возникла и в котором она заключена изначаль-

но. Рассматривая таким образом совокупность универсального проявления можно сказать, что, согласно выражению исламского эзотеризма, «Бытие едино» во множественности своих модальностей. И здесь очень важно отметить тонкое различие между «единственностью» и «единством»: первое охватывает множественность как таковую, вторая же есть его принцип (не «корень», в том смысле, в каком это слово прилагается только к пракрити, но как заключающее в себе возможности проявления — «сущностно» так же, как и «субстанциально»). Стало быть, можно сказать, что Сущее одно и что оно есть само единство[45] — однако в метафизическом, а не в математическом смысле, ибо здесь мы находимся далеко за пределами количества. Между метафизическим единством и математическим единством существует аналогия, но не тождество. Точно так же, когда говорят о множественности универсального проявления, речь отнюдь не идёт о количественном множестве, ибо количество есть особая характеристика определённых проявленных состояний. Наконец, если Сущее едино, то, как мы увидим далее, недвойственен и сам высший принцип; в самом деле, единство есть первое из его определений, но это уже определение и, будучи таковым, оно неприменимо к высшему принципу.

После этих необходимых пояснений вернёмся к рассмотрению степеней проявления; прежде всего необходимо, как мы увидели, проводить различие между неоформленным и оформленным проявлением. Но когда мы ограничиваемся индивидуальностью, речь всегда идёт исключительно о втором. Собственно человеческое состояние так же, как и любое другое индивидуальное состояние, целиком принадлежит к порядку оформленного проявления, потому что именно наличие формы, среди условий определённой модальности бытия, характеризует эту модальность как индивидуальную. Следовательно, если нам надлежит рассматри-

[45] Это то, что выражено также и схоластической формулой: *esse et unum convertuntur*.

вать не имеющий формы элемент, то это будет элемент надиндивидуальный, и, что касается его отношений с человеческой индивидуальностью, он никогда не должен рассматриваться как составляющий последнюю или как в какомлибо роде являющийся её частью, но лишь как связующий индивидуальность с личностью. Последняя при этом не проявлена — даже если рассмотреть её именно как принцип проявленных состояний, точно так же, как Сущее, действительно будучи принципом универсального проявления, находится за пределами и вне этого проявления (и здесь можно вспомнить о «неподвижном двигателе» Аристотеля). Но, с другой стороны, неоформленное проявление также является принципом (конечно, в относительном смысле), по отношению к проявлению оформленному. И, таким образом, она устанавливает связь между последней и её высшим непроявленным принципом, который, при этом, является общим принципом этих двух порядков проявления. Точно так же, если вслед затем на уровне оформленного, или индивидуального проявления провести различие между тонким и грубым состоянием, то первое является, также относительно, принципом второго и, следовательно, иерархически располагается между ним и неоформленным проявлением. Следовательно, посредством ряда более или менее относительных и определённых принципов, мы получаем одновременно логическую и онтологическую цепочку (впрочем, две точки зрения согласуются таким образом, что разделить их можно только искусственно), простирающуюся вниз, от непроявленного к грубому проявлению, через посредство неоформленного, и далее тонкого проявления. И идёт ли речь о «макрокосме» или «микрокосме», таков общий порядок, которому должно следовать в разворачивании возможностей проявления.

Элементы, о которых пойдёт речь далее, называются *tattva*, перечисленные учением *санкхья*, разумеется, за исключением первой и последней, т. е. пракрити и пуруша. И мы уже видели, что среди этих *tattva* одни рассматрива-

ются как «производящие производные», а другие как «непроизводящие производные». В этой связи возникает вопрос: равнозначно ли такое разделение тому, которое мы только что уточняли применительно к степеням проявления, или, по меньшей мере, соответствует ли оно ему каким-либо образом? Например, если ограничиться точкой зрения индивидуальности, мы могли бы соотнести *tattva* первой группы с тонким состоянием, а *tattva* второй — с состоянием грубым; тем более, что можно сказать, что тонкое проявление производит грубое, тогда как последнее не производит, в свою очередь, никакого другого состояния. Но, тем не менее, ответ не так прост. В самом деле, в первой группе мы прежде всего имеем буддхи, т. е. элемент без формы, о чём мы только что говорили; но другие *tattva* этой группы, *ahaṃkāra* и *tanmātra*, действительно относятся к области тонкого проявления. В то же время, элементы *bhūta* из второй группы, несомненно, принадлежат к области грубого проявления, ибо это телесные элементы; но *manas*, вовсе не будучи телесным, должен быть соотнесен с тонким проявлением (по крайней мере, в себе самом) хотя его деятельность осуществляется также по отношению к грубому проявлению. А остальные *indriya* обладают в некотором роде двойственным аспектом, т. к. рассматриваются одновременно как способности и как органы, т. е. и с психической, и с телесной точки зрения, в тонком и грубом состоянии. Впрочем, следует ясно понимать, что рассматриваемое здесь как тонкое проявление есть, собственно, лишь то, что касается индивидуального человеческого состояния, в его внетелесных модификациях; и хотя последние находятся выше телесной модальности, поскольку они заключают в себе её непосредственный принцип (но в то же время их область простирается много дальше), они, однако, если поместить их в совокупность универсального Бытия, все ещё принадлежат к той же ступени Бытия, на которой располагается все человеческое состояние. Это же примечание можно сделать, когда мы говорим, что тонкое проявление является производя-

щим по отношению к грубому; чтобы быть вполне точными, нужно привнести сюда (в том, что касается первой) ограничение, на которое мы только что указали, так как обычное соотношение не может быть установлено для других, равным образом индивидуальных, но нечеловеческих состояний, состояний в абсолютно иных условиях (за исключением наличия формы). Их, однако, также следует понимать в соотношении с тонким проявлением, коль скоро человеческая индивидуальность принимается за эталон сравнения, как мы неизбежно делаем, вполне отдавая себе отчет в том, что в действительности такое состояние не более и не меньше важно чем любое другое.

Необходимо высказать ещё одно, последнее соображение: когда говорят о порядке разворачивания возможностей проявления или о порядке, в котором должны перечисляться элементы, соответствующие различным фазам этого развёртывания, необходимо тщательно уточнить, что такой порядок подразумевает чисто логическую последовательность (впрочем, передающую реальную онтологическую цепочку) и что речь ни в коем случае не может идти здесь о последовательности временной. В самом деле, разворачивание во времени соответствует лишь одному особому условию бытия, одному из тех, что определяют область, в которую помещено человеческое состояние; и существует неограниченное множество других модальностей разворачивания, равным образом возможных и равным образом включённых в универсальное проявление. Стало быть, человеческая индивидуальность не может быть размещена в каком-то временном порядке по отношению к другим состояниям существа, потому что последние, в общем, являются надвременными. И это так даже и тогда, когда речь идёт только о состояниях, сходным образом соотносящихся с тем же самым оформленным проявлением. Мы могли бы ещё добавить, что некоторые способы расширения человеческой индивидуальности за пределы её телесной модальности уже вырываются из-под власти времени, не будучи вследствие этого освобожде-

ны от других общих условий состояния, к которому принадлежит эта индивидуальность, так что они в действительности располагаются в простых продолжениях этого же самого состояния. И, несомненно, у нас будет случай объяснить (в других исследованиях), как именно такие продолжения могут быть достигнуты посредством избавления от одного или другого из условий, вся совокупность которых определяет телесный мир. Если это так, то, разумеется, тем более не могло бы быть и речи о привнесении временны́х условий в то, что более не принадлежит к тому же состоянию, ни, следовательно, в отношения интегрального человеческого состояния с другими состояниями. И уж тем более невозможно сделать это тогда, когда речь идёт о принципе, общем по отношению ко всем состояниям проявления, или только элементу, который, будучи уже проявленным, является высшим по отношению ко всякому оформленному проявлению, который мы намереваемся рассмотреть следующим.

Глава VII. Буддхи, или верховный интеллект

Первой степенью проявления *Атмана* (понимая это выражение расширительно, в смысле, который мы уточнили в предыдущей главе) является высший интеллект (*buddhi*), который, как мы видели ранее, также именуется *Mahat*, или «великий принцип»: это второй из двадцати пяти принципов *санкхьи*, следовательно, первое из всех производных пракрити. Это принцип все ещё универсального порядка, поскольку он лишён формы; однако не следует забывать, что он уже принадлежит к проявлению и вот почему он произволен от пракрити, ибо всякое проявление, на какой бы из её ступеней оно ни рассматривалось, предполагает эти два коррелирующих и взаимодополняющих термина: пуруша и пракрити, «эссенция» и «субстанция». Однако не менее верно и то, что буддхи превосходит область не только человеческой индивидуальности, но и всякого индивидуального состояния, каково бы оно ни было, и это-то и оправдывает его имя *Mahat*; стало быть, в действительности он никогда не индивидуализирован, и лишь на следующей стадии мы обнаружили осуществившуюся индивидуальность, с частным (или, лучше сказать, «частичным») осознанием «я».

Буддхи, рассматриваемый по отношению к человеческой индивидуальности или любому другому индивидуальному состоянию, является, стало быть, его непосредственным, но трансцендентным принципом, точно так же как с точки зрения универсального Бытия, неоформленное проявление является таковым по отношению к оформленному. И в то же время буддхи есть то, что можно было бы назвать выражением личности в проявлении, т. е. тем, что соединяет существо через всю бесконечную множественность его индивидуальных состояний (человеческое состояние, во всей его про-

тяженности, есть при этом лишь одно из таких состояний в ряду других). Иными словами, если рассматривать «высшее я» (*Атман*), или как духовное[46] Солнце, которое блистает в центре целокупного существа, то буддхи будет лучом, непосредственно эманировавшим из этого Солнца и озаряющим, во всей его целостности, индивидуальное состояние, которое мы должны рассмотреть более специальным образом, в то же время связуя его с другими индивидуальными состояниями того же существа или даже, ещё более общим образом, со всеми его проявленными состояниями (индивидуальными и не индивидуальными) и, поверх них, с самим центром. Впрочем, следует отметить — не слишком настаивая здесь на этом, дабы не потерять нить нашего изложения, что, в силу фундаментального (основополагающего) единства существа во всех его состояниях, следует рассматривать центр всякого состояния, на котором проецируется этот духовный луч, как виртуально — если не действительно — отождествляемый с центром целокупного существа. И вот почему любое состояние — человеческое так же, как и всякое другое — может приниматься за основание для реализации «Высшего Тождества». Именно в этом смысле и в силу такой идентичности можно сказать, как мы это уже сделали вначале, что пуруша, сам пребывает в центре человеческой индивидуальности, т. е. в точке, где пересечение духовного луча с областью витальных возможностей, определяет «душу живую» (*jīvātma*)[47].

С другой стороны, буддхи, как и всё, что проистекает из развития возможностей пракрити, сопричастен трем гунам;

[46] Что касается смысла, который следует придавать этому выражению, то мы отсылаем к соображениям, уже высказанным нами по поводу «Универсального Духа».

вот почему, рассматриваемый в его соотношении с различительным познанием (*vijñāna*), он понимается как тернер и, в порядке универсального Бытия, он отождествляется тогда с божественной *Trimūrti*:

> *Mahat* ясно осознается как три божества [в смысле трёх аспектов умопостигаемого света, так как именно таково значение санскритского слова *Deva* точным этимологическим эквивалентом которого является и слово Бог [*Dieu*]][48], будучи, вследствие влияния трёх гун, одним единым проявлением [*mūrti*] в трёх богах. В универсальном он есть божественность [*Ишвара*, не в себе самом, но в своих трёх основных аспектах Брахмы, Вишну и Шивы, образующих *Trimūrti*, или «тройственное проявление»]; но, рассматриваемый разделительно [впрочем, в сугубо внешнем аспекте «отдельности»], он принадлежит [однако, не будучи сам индивидуализирован] к индивидуальным существам [которым он сообщает возможность сопричастия к божественным атрибутам, т. е. к самой природе универсального Сущего, принципу всякого бытия][49].

Легко увидеть, что буддхи рассматривается здесь в своих отношениях соответственно с двумя первыми из трёх пуруш, о которых говорится в Бхагавадгите: в самом деле, на

---

[47] Ясно, что мы говорим здесь не с точки зрения математической, но с той, которую по аналогии можно было бы назвать метафизической — без того, однако, чтобы подобное выражение влекло за собой идею лейбницевской монады, поскольку *jīvātmā* есть лишь частное и преходящее проявление *Ātmā* и что её обособленное бытие, собственно говоря, иллюзорно. Геометрический символизм, к которому мы отсылаемся здесь, будет, впрочем, рассмотрен в другом исследовании со всеми вариантами развития, которым он может дать место.

[48] Если бы этому слову бог (*Dieu*) придали смысл, которое оно приняло впоследствии в западных языках, то множественное число было бы нонсенсом — с точки зрения как индусской, так и с точки зрения иудео-христианской и мусульманской, ибо это слово, как мы уже отмечали ранее, могло бы тогда прилагаться исключительно только к *Ишваре*, в его неделимом единстве, которое есть единство универсального Сущего, каково бы ни было множество аспектов, доступных рассмотрению во вторую очередь.

[49] *Matsya-purāṇa*. Заметим, что буддхи не лишён связей с александрийским Логосом.

уровне макрокосмическом тот, что обозначается как «недвижный» («неизменный»), есть сам *Ишвара*, выражением которого в проявленном мире является *Trimūrti* (разумеется, речь идёт о неоформленном проявлении, так как здесь нет ничего индивидуального); и говорится, что другой «распределен между всеми существами». Точно так же на уровне «микрокосмическом» буддхи может рассматриваться одновременно по отношению к личности (*Атману*) и по отношению к «душе живой» (*jīvātma*), при том, впрочем, что эта последняя есть только отражение личности в человеческом индивидуальном состоянии, отражение, которое не могло бы существовать без посредничества буддхи. Пусть вспомнят здесь символ солнца и его отражённый в воде образ; буддхи, сказали мы, есть луч, который определяет формирование этого образа и, в то же время, связывает его с источником света.

Именно в силу двойственного отношения, на которое мы только что указали, и опосредующей роли между личностью и индивидуальностью, можно — несмотря на всё, что неизбежно есть неадекватного в таком языке — рассматривать разум, как в некотором роде переходящий из состояния универсальной потенциальности в индивидуализированное состояние, но в действительности не перестающий быть таким, каким он был. Да и переход этот осуществляется только вследствие его интеллекта пересечения с особой областью определённых условий бытия, посредством которых определяется рассматриваемая индивидуальность. И тогда он производит, как результат этого пересечения, индивидуальное сознание (*ahaṃkāra*), заключённое в «душе живой» (*jīvātma*), которой оно присуще. Как мы уже указали, это сознание, которое является третьим принципом *санкхьи*, даёт рождение понятию «я» (*aham*, откуда имя *ahaṃkāra*, буквально «то, что создаёт я»); ибо оно своей собственной функцией имеет предписание индивидуального убеждения (*abhimāna*), т. е. именно представления, что «я есть», затрагиваемый как внешними объектами (*bāhya*), так и внутренни-

ми (*abhyantara*), которые суть, соответственно, объекты восприятия (*pratyakṣa*) и созерцания (*dhyāna*). И совокупность этих объектов обозначается термином *idam*, «это», когда она рассматривается в оппозиции к *aham*, или «я», оппозиции, впрочем, весьма относительной и в этом весьма отличной от той, которую современные философы претендуют установить между «субъектом» и «объектом», или «духом» и «вещами». Таким образом, индивидуальное сознание непосредственно, но в порядке простой «условной» модальности, проистекает из принципа разума и, в свой черед, оно и производит все другие принципы или специфические элементы человеческой индивидуальности, которыми мы должны теперь заниматься.

Глава VIII. Манас, или внутренний разум; десять внешних способностей восприятия и действия

Вслед за индивидуальном сознанием (*ahaṃkāra*) перечень *tattva* в *санкхье* включает в ту же группу «производящих производных» пять *tanmātra*, тонких сущностей стихий (элементов), бестелесных и не воспринимаемых внешним образом; они непосредственно являются принципами для, соответственно, пяти *bhūta*, или телесных и чувственно воспринимаемых элементов, которые получают своё окончательное оформление в самих условиях индивидуального бытия на той ступени, где обретается человеческое состояние. Слово *tanmātra* буквально означает «предписание» (матра, мера, определение), очерчивающее собственную область определённого качества (*tad* или *tat* — местоимение среднего рода, «это», которое понимается здесь в смысле совокупности условий, как арабское *дхат* — *dhāt*[50]) в универсальном Бытии; но здесь не место вдаваться в более подробное рассмотрение данного вопроса. Скажем только, что пять *tanmātra* обычно обозначаются именами чувственно воспринимаемых качеств: слышимое, или звуковое (*śabda*), осязаемое (*sparśa*), видимое (*rūpa*, с двойным значением формы и цвета), вкусовое (*rasa*), обоняемое (*gandha*). Но эти качества могут рассматриваться здесь лишь в их состоянии своего рода принципа, «не развёрнутом», ибо лишь посредством *bhūta* они будут действительно проявлены на чувственном уровне. И соотношение *tanmātra* и *bhūta* является, до некоторой степени, аналогичным соотношению «эссенции» и «субстанции», так что *tanmātra* можно было бы с полным основа-

[50] Здесь уместно заметить, что эти слова, *tat* и *dhāt*, фонетически идентичны, и что они идентичны также английскому *that*, которое имеет тот же смысл.

нием назвать «эссенциями элементов»[51]. Пять *bhūta* в порядке их произведения, или проявления (порядке, соответствующем тому, на который мы только что указали для *tanmātra*, поскольку, собственно говоря, каждому элементу принадлежит одно чувственно воспринимаемое качество) суть: эфир (*Ākāśa*), воздух (*vāyu*), огонь (*Tejas*), вода (*Ap*) и Земля (*Pṛthvī*, или *Pṛthivī*). Именно из них формируется все плотное, или телесное проявление.

Между *tanmātra* и *bhūta* — и образуя вместе с последними группу «непроизводящих производных» — находятся одиннадцать различных способностей, сугубо индивидуальных, которые производны от *ahaṃkāra* и которые, в то же время, сопричастны всем пяти *tanmātra*. Из одиннадцати способностей, о которых идёт речь, десять являются внешними: это пять способностей восприятия и пять способностей действия. Одиннадцатая, по природе своей принадлежащая и к тому, и к другому, является внутренним чувством [*le sens interne*], или ментальной способностью (*manas*), и эта последняя непосредственно соединяется с сознанием (*ahaṅkāra*)[52]. Именно с этим *manas* должна быть соотносима индивидуальная мысль, которая принадлежит к порядку оформленного (и мы включаем сюда рассудок точно так же, как память и воображение[53]) и которая никоим образом не присуща трансцендентному разуму (буддхи), все атрибуты которого по самой сути своей лишены формы. Заметим в этой связи, что равным образом и для Аристотеля, чистый разум принадлежит к уровню трансцендентного и своим собственным предметом имеет познание универсальных принципов. Это знание, в котором нет ничего дискурсивного, полу-

[51] В смысле, очень близком к такому пониманию *tanmātra*, Фабр д'Оливье в своем толковании Книги Бытия (Восстановленный еврейский язык), употребляет выражение «постигаемая [*intelligible*] элементизация».

[52] О продуцировании этих различных принципов, рассматриваемом с точки зрения «макрокосмической», см. *Mānavadharmaśāstra* (Закон Ману), 1 *adhyāya*, *śloka* 14-29.

[53] Несомненно, именно таким образом следует понимать слова Аристотеля, что «человек (как индивид) никогда не мыслит вне образов», т. е. вне форм.

чается прямо и непосредственно через интеллектуальную интуицию, которая, — скажем мы, дабы избежать всякой путаницы, — не имеет равным счётом ничего общего с той так называемой «интуицией», порядка исключительно чувственного и витального, что играет такую большую роль в абсолютно антиметафизических теориях некоторых современных философов.

Касательно разворачивания различных способностей индивида, мы можем лишь привести поучения Брахма-сутр по этому поводу:

> Интеллект, внутренний разум так же, как и способности восприятия и действия, разворачиваются [в проявленном] и сворачиваются и растворяются [в непроявленном] в сходном порядке [но при сворачивании в направлении, обратном разворачиванию][54], этот порядок, который всегда есть порядок элементов [стихий], от которых производны эти способности в том, что касается их строения[55] [за исключением, однако, разума, который на уровне неоформленного, разворачивается ранее всякого оформленного или собственно индивидуального принципа]. Что же до пуруши [или *Атман*], то его эманация [в той мере, в какой её рассматривают как личность данного существа] не есть ни рождение [даже в самом расширительном значении этого слова][56], ни производное [имеющее определённую отправную точку для своего действительного бытия, как это есть для всего, что производно от пракрити]. В самом деле, ей невозможно предписать никакого ограничения

[54] Мы напоминаем, что речь никоим образом не идёт о порядке временной последовательности.

[55] Речь может идти здесь одновременно о *tanmātra* и *bhūta*, в зависимости от того, рассматриваются ли *индрии* в тонком или плотном состоянии, т. е. как способности или как органы.

[56] В самом деле, можно называть «рождением» и «смертью» начало и конец любого цикла, то есть бытия в любом состоянии проявления, а не только в человеческом состоянии; как мы объясним далее переход от одного состояния к другому тогда является смертью и рождением, в зависимости от того, рассматривается ли он по отношению к состоянию, предшествующему или последующему.

[по каким-либо частным условиям бытия] ибо, будучи отождествляемой с высшим Брахманом, она сопричастна бесконечной[57] его сущности [имеется в виду обладание божественными атрибутами, по крайней мере, виртуальное или даже актуальное — поскольку эта сопричастность действительно реализуется «Высшим Тождеством», не говоря уже о том, что находится за пределами всякой атрибутивности; ибо речь идёт здесь высшем Брахмане, который есть *ниргуна* — а не только о Брахмане, который есть *сагуна*, т. е. *Ишвара*][58]. Он активен, но только в принципе [то есть «недейственен»][59], ибо эта активность [*kartṛtva*] не сущностна для него и привходяща [соотносясь только с его состояниями проявления]. Как плотник, имея в руке топор и другие инструменты, и откладывая их затем в сторону, наслаждается покоем и отдыхом, точно так же *Атман* в соединении со своими инструментами [посредством которых принципиально заключённые в нём возможности получают выражение и развитие в каждом из его состояний проявления и которые, таким образом, есть не что иное, как его способности, проявленные посредством соответствующих органов] активен [хотя эта активность никоим образом не воздействует на его сокровенную природу], а оставляя их, наслаждается отдыхом и покоем [в «недеянии», из которого, сам в себе, он никогда не выходил][60].

Различных способностей восприятия и действия [обозначаемых термином *prāṇa* во вторичном значении] одинна-

[57] Слово «сущность» («эссенция»), когда его употребляют подобным образом, по аналогии, никоим образом не является коррелятом «субстанции»; впрочем, ничто, имеющее какой-либо коррелят, не может быть бесконечным. Точно так же слово «природа», прилагаемое к универсальному Сущему или даже к находящемуся за пределами Сущего, полностью теряет свой собственный и этимологический смысл, вместе с присущей ему идеей становления.

[58] Обладание божественными атрибутами именуется на санскрите *aiśvarya*, как поистине «соприродное» *Ишваре*.

[59] Аристотель был прав, также настаивая на том, что перводвигатель всех вещей (или принцип движения) должен быть неподвижен, а это равнозначно тому, чтобы, в иных выражениях, сказать, что принцип всякого действия сам должен быть «недеятельным».

[60] Брахма-сутры, 2 *adhyāya*, 3 *pāda*, *sūtra* 15-17 и 33-40.

дцать: пять — восприятия [*buddhīndriya* или *jñānendriya*, средства или инструменты познания в их специфической области], пять — действия [*karmendriya*] и их внутренний разум [*manas*]. Там, где указывается большее количество [тринадцать], термин *индрия* употребляется в его более широком всеохватывающем значении, различая в *manas*, в силу множественности его функций, интеллект [не в самом себе и не на трансцендентном уровне, но как частное определение по отношению к индивиду], индивидуальное сознание [*ahaṃkāra*, от которой не может быть отделен *manas*] и внутренний разум в собственном смысле [то, что схоластические философы именуют *sensorium commune*[A]]. Там, где упоминается меньшее число [обычно семь], тот же термин употребляется в более ограниченном значении: так, говорится о семи органах чувств, соотносящихся с двумя глазами, двумя ушами, двумя ноздрями и ртом или языком (так что в этом случае речь идёт только о семи отверстиях или устьях головы). Одиннадцать способностей, упомянутые выше [хотя и обозначаемые в их совокупности словом *prāṇa*] не являются [как пять *vāyu*, о которых мы будем говорить далее] простыми модификациями *mukhya-prāṇa* или основного витального акта [дыхания с вытекающей из него ассимиляцией], но соотносится с различными принципами [различными со специфической точки зрения человеческой индивидуальности][61].

Термин *prāṇa* в его самом общепринятом значении, означает, собственно говоря, «жизненное дыхание»; но в некоторых ведических текстах то, что обозначается таким образом, в универсальном смысле, в принципе отождествляется с самим Брахманом, там, где говорится, что в глубоком сне (*suṣupti*) все способности растворены в *prāṇa* — ибо

[A] Здравый смысл — прим. пер.

[61] Брахма-сутры, 2 *adhyāya*, 4 *pāda*, *sūtra* 1-7.

> В то время, когда человек спит без сновидений, его духовный принцип [*Атман*, рассматриваемый по отношению к нему] образует одно с Брахманом[62],

и это состояние находится за пределами дифференциации, следовательно, подлинно надиндивидуально: вот почему слово *svapiti*, [«он спит»], толкуется как *svam apīto bhavati*, «он вошел в собственное [высшее] я»[63].

Что касается слова *индрия*, то оно означает собственно «мочь» [*pouvoir*], что также является первичным смыслом слова «способность»; но, в результате расширения, оно, как мы уже указали, подразумевает одновременно способность и соответствующий ей телесный орган. Их совокупность рассматривается как конституирующая инструмент и познание (буддхи или *джняна*, причём эти термины берутся здесь в их самом широком значении) и действия (*karma*), которые, таким образом, обозначаются одним и тем же словом. Пять инструментов восприятия суть: уши, или слух (*śrotra*), кожа, или осязание (*tvac*), глаза, или зрение (*cakṣus*), язык, или вкус (*rasanā*), нос, или обоняние (*ghrāṇa*), перечисляемые в порядке разворачивания чувств, который есть порядок соответствующих элементов (*bhūta*). Но чтобы подробно изложить эти соответствия, необходимо было бы во всей полноте рассмотреть условия телесного бытия, а этого мы не можем делать здесь. Пять же инструментов действия суть: органы выделения (*pāyu*), детородные органы (*upastha*), руки (*pāṇi*), ноги (*pāda*) и, наконец, голос или орган речи (*vāc*)[64], который в порядке перечисления называется десятым.*Manas* должен рассматриваться как одиннадцатый и по своей собственной природе подразумевает двойную функцию, как служащий одновременно и восприятию, и действию и, следовательно,

---

[62] Комментарий Шанкарачарьи к Брахма-сутрам, 3 *adhyāya*, 2 *pāda*, *sūtra* 7.

[63] Чхандогья-упанишада, 6.8.1. — Само собой разумеется, что речь идёт об интерпретации посредством приемов *nirukta*, а не об этимологической производной.

[64] Это слово *vāc* идентично латинскому *vox*.

сопричастный свойствам и того и другого, которые он в некотором роде сосредотачивает в себе самом[65].

Согласно *санкхье*, эти способности, с соответствующими им органами, являются при различении трёх принципов в *manas*, тринадцатью инструментами познания в области человеческой индивидуальности (ибо действие не имеет цели в самом себе, но лишь в соотношении с познанием): три внутренних и десять внешних, сравнимых с тремя часовыми и десятью воротами (сознательный характер присущ первым, но не вторым — в той мере, в какой мы рассматриваем их раздельно). Телесное чувство воспринимает, а орган действия исполняет (одно является в некотором роде «входом», а другое — «выходом»: здесь налицо две последовательных и взаимодополняющих фазы, из которых первая есть движение центростремительное, а вторая — движение центробежное). Между ними двумя внутренний разум (*manas*) исследует; сознание (*ahaṅkāra*) определяет индивидуальное применение, т. е. ассимилирует то, что воспринимается «я», частью которого оно теперь является в качестве вторичной модификации. И, наконец, чистый разум (буддхи) переносит в универсальное сведения, полученные в результате деятельности расположенных ниже него способностей.

---

[65] *Mānavadharmaśāstra*, 2.89-92.

Глава IX. Оболочки «высшего я»; пять *vāyu*, или жизненных функций

Пуруша, или *Атман*, проявляясь как *jīvātmā* в живой форме индивидуального существа, согласно Веданте, рассматривается как облекающийся рядом «оболочек» (*kośa*); или следующих друг за другом «колесниц», олицетворяющих столько же фаз его проявления. Кроме того, было бы совершенно ошибочно уподоблять их «телам», поскольку лишь последняя фаза принадлежит к порядку телесного. Также стоит отметить, что, строго говоря, нельзя сказать, будто в действительности *Атман* заключён в такие оболочки, ибо, по самой своей природе, он не поддаётся никакому ограничению и никоим образом не обусловлен каким-либо состоянием проявления[66].

Первая оболочка (*ānandamaya-kośa*, при этом частица *māyā* означает «который сделан из» или «который состоит из» того, что обозначается соединённым с нею словом) есть не что иное, как совокупность всех возможностей проявления, которые *Атман* заключает в себе, в своей «перманентной актуальности» и недифференцированном состоянии, как принцип. Она именуется «созданной из блаженства» (*ānanda*), потому что «высшее я», в этом примордиальном состоянии, наслаждается полнотой своего собственного существа, и она, по сути, ничем не отличается от «высшего я», она выше обусловленного бытия, её предполагающего, и располагается на ступени чистого Сущего. Вот почему она

[66] В Тайттирия-упанишада, 2.8.1 и 3.10.5, обозначения различных оболочек прямо соотносятся с «высшим я», в зависимости от того, по отношению к какому состоянию проявления они относятся.

считается отличной характеристикой *Ишвары*[67]. Следовательно, мы находимся здесь на уровне неоформленного; и только тогда, когда его рассматривают в связи с оформленным проявлением и в качестве его принципа, можно сказать, что здесь перед нами принципиальная, или каузальная форма (*kāraṇa-śarīra*), то, посредством чего форма будет проявлена и актуализована на последующих стадиях.

Вторая оболочка (*vijñānamaya-kośa*) формируется светом (в умопостигаемом смысле), непосредственном отражаемым целостным и универсальным знанием (*jñāna*, при этом частица *vi* подразумевает различительный модус)[68]. Она (эта оболочка) слагается из пяти элементарных эссенций (*tanmātra*), «мыслимых», но не «воспринимаемых», в их тонком состоянии, и она образуется соединением высшего разума (буддхи) с принципами способностей восприятия, производными, соответственно, от пяти *tanmātra*; их внешнее развитие образует затем пять чувств в индивидуальной телесности[69]. Третья оболочка (*manomaya-kośa*), в которой внутренний разум (*manas*) соединяется с предыдущей, включа-

---

[67] Тогда как другие обозначения (четырёх следующих друг за другом оболочек) могут рассматриваться как характерные для *jīvātmā*, *ānandamaya* соответствует не только *Ишвара*, но также посредством преобразования самому *Paramātmā*, или Высшему *brahma*, и вот именно поэтому в Тайттирия-упанишаде, 2.5.1 говорится: «Отличным от того, который заключается в различительном познании — *vijñānamaya*, является другое, внутреннее «высшее я» (*anyo'ntara Ātmā*), которое заключено в блаженстве (*ānandamaya*)» — см. Брахма-сутры, 1.1.12-19.

[68] Санскритское слово *jñāna* идентично греческому Γνωσις; по своему корню, который, впрочем, является также и корнем слова «знание» (*connaissance*, от *cognoscere*), существо становится тем, что оно знает, и осуществляет себя самое посредством этого знания.

[69] Именно только на уровне этой второй оболочки, собственно, становится возможным применение термина *шарира*, особенно если этому слову, толкуемому с помощью приемов Нирукты, придаётся значение «зависимый от шести (принципов)», т. е. буддхи (или *ahaṃkāra*, которая от него непосредственно проистекает и которая является первым принципом индивидуального порядка) и пяти *tanmātra* («Закон Ману», 1.17).

ет в себя именно ментальное сознание[70] или мыслительную способность, которая, как мы сказали ранее, принадлежит исключительно к порядку индивидуального и оформленного и развитие которой есть следствие излучения (иррадиации), в модусе отражения, высшего разума в определённом индивидуальном состоянии, каковым является здесь человеческое состояние. Четвёртая оболочка (*prāṇamaya-kośa*) включает в себя способности, производные от «жизненного дыхания» (*prāṇa*), т. е. пять *vāyu* (модальностей этой *prāṇa*), так же, как и способности действия и восприятия (эти последние на уровне принципов существовали уже в двух предыдущих оболочках как чисто «умопостигаемые» способности, тогда как, с другой стороны, не могло быть и речи ни о каком способе действия, так же, как и ни о какой внешней перцепции). Совокупность этих трёх оболочек (*vijñānamaya*, *manomaya* и *prāṇamaya*) образует тонкую форму *sūkṣma-śarīra*, или *liṅga-śarīra*, в противоположность плотной, или телесной форме *sthūla-śarīra*. Стало быть, мы вновь обнаруживаем здесь различение двух модусов оформленного проявления, о которых мы уже неоднократно говорили.

Пять функций, или витальных действий, именуются вайями, хотя они, собственно говоря, не являются воздухом или ветром (в действительности таков главный смысл слова *vāyu*, или *vāta*, производного от словесного корня ва (*vā*), идти, двигаться, обычно обозначающего стихию воздуха, одним из характерных свойств которой является подвижность[71], тем более, что они соотносятся с тонким, а не с телесным состоянием. Но они суть, как мы только что сказали, модальности «жизненного дыхания» (*prāṇa*, или более об-

[70] Под этим выражением мы, в смысле определения, подразумеваем нечто большее, чем чистое и простое индивидуальное создание; можно было бы сказать, что это результирующая соединения *manas* с *ahaṃkāra*.

[71] Можно было бы отнестись здесь к тому, что мы говорили в предыдущей сноске по поводу различных приложений еврейского слова *Руах*, которое точно соответствует санскритскому *вайу*.

щим образом, *ana*[72]), на уровне принципа, рассматриваемого в его соотношении с дыханием. Это суть: 1) вдох, т. е. дыхание, рассматриваемое как восходящее, в свою начальную фазу (*prāṇa*, в самом строгом смысле этого слова) и притягивающее ещё не индивидуализированные элементы космической среды, чтобы, посредством ассимиляции, сделать их сопричастными индивидуальному сознанию; 2) вдох, рассматриваемый, как нисходящий в последующую фазу *apāna*, как то, посредством чего эти элементы проникают в индивидуальность; 3) промежуточная фаза между двумя предыдущими *vyāna*, состоящая, с одной стороны, из совокупности действий и взаимных реакций, которые возникают при контакте между индивидом и окружающими элементами, а, с другой стороны, из различных витальных движений, вытекающих отсюда, соответствием чего в телесном организме является кровообращение; 4) выдох (*udāna*), который проецирует дыхание, преобразуя его, за пределы ограниченной индивидуальности (т. е. сведенной к одним лишь тем модальностям, которые обычно развиваются у людей) в область возможностей расширенной индивидуальности, рассматриваемой в её целостности[73]; 5) пищеварение, или внутреннее субстанциальное усвоение *samāna*, посредством которого поглощенные элементы становятся дополняющей частью индивидуальности[74]. Четко оговаривается, что речь не идёт здесь о простой операции одного или нескольких телесных органов; в самом деле, легко убедиться, что всё это не следует понимать лишь в смысле соответствующих, по

---

[72] Корень *an* обнаруживается, с тем же значением, в греческом ἄνεμος, «дыхание» или ветер, и в латинском *anima*, «душа» (*âme*), собственный и исходный смысл которого в точности тот же, что и у выражения «жизненное дыхание».

[73] Следует заметить, что слово «выдыхать» [*expirer*] одновременно означает «испускать дух» (в дыхании) и «умирать» (что касается телесной части человеческой индивидуальности); оба эти значения соотносятся с *уданой*, о которой идёт речь.

[74] Брахма-сутры, 2.4.8-13. — См. Чхандогья-упанишада, 5.19-23 кханды; Майтраяния-упанишада, 2.6.

аналогии, физиологических функций, но именно о жизненном усвоении в его самом широком смысле.

Телесная, или плотная форма (*sthūla-śarīra*) является пятой и последней оболочкой, т. е. той, которая для человеческого состояния соответствует самому внешнему модусу проявления; это «относящаяся к пище» оболочка *annamaya-kośa*, составленная из пяти чувственных элементов (*bhūta*), на основе которых слагаются все тела. Она усваивает себе сочетания элементов, получаемые при питании (*anna*, производное от глагольного корня *ad* — есть)[75], секретируя (усваивая) самые тонкие части, которые остаются в органическом обращении, и выделяя (экскретируя), или отбрасывая самые грубые, за исключением, однако, тех, которые отлагаются в костях. В результате этой ассимиляции земляные субстанции становятся плотью; субстанции водные — кровью; огненные субстанции становятся жиром, костным мозгом и нервной системой (фосфористое вещество); ибо существуют телесные субстанции, в которых преобладает природа того или иного элемента, хотя все они образуются соединением пяти элементов[76].

Всякое организованное существо, пребывающее в такой телесной форме, обладает, на более или менее полной степени развития, одиннадцатью индивидуальными способностями, о которых мы говорили выше, и, как мы уже равным образом видели, эти способности проявляются в форме живого существа посредством одиннадцати соответствующих органов (*avayava*, понятие, которое, впрочем, прилагается также и к тонкому состоянию, но только по аналогии с плотным состоянием). Согласно Шанкарачарье[77], различаются

---

[75] Этот же корень мы обнаруживаем в латинском *edere*, а также, хотя и в несколько измененном виде, в английском *eat* и в немецком *essen*.

[76] Брахма-сутры, 2.4.21. — См. Чхандогья-упанишада, 6.5.1-3.

[77] Комментарии к Брахма-сутрам, 3.1.20 и 27 — См. Чхандогья-упанишада, 6.3.1; Айтарея-упанишада, 5.3. Этот последний текст, помимо трёх классов живых существ, которые перечисляются в других текстах, упоминает и четвёртый, а именно — существа, рожденные от влажного жара (*svedaja*); но этот клан может быть отнесен к группе размножающихся семенами.

три организованных клана живых существ: 1) живородящие (*jīvaja*, или — *yonija*, или, ещё иначе, *jarāyuja*; 2) яйцеродные *āṇḍaja*, как птицы, рептилии, рыбы и насекомые; 3) размножающиеся семенами *udbhijja*, куда входят одновременно низшие животные и растения, причём первые, будучи подвижными, рождают главным образом в воде, тогда как вторые, будучи прикреплены к месту, обычно рождают на земле. Однако, согласно некоторым местам из *veda*, пища (*anna*), т. е. растительность (*oṣadhi*), также происходит из воды, ибо это дождь (*varṣā*) оплодотворяет землю[78].

[78] См., в частности: Чхандогья-упанишада, 1.1.2: «растения являются эссенцией (*rasa*) воды»; 5.6.2 и 7.4.2: «анна происходит или производна от *варши*». Слово *rasa* буквально означает «сок», и мы видели выше, что оно означает также «вкус» или «смак». Впрочем, во французском языке слова «сок» (*sève*) и «смак» (*saveur*) имеют один и тот же корень (*sap*), который одновременно является корнем глагола «знать» (*savoir*) (на латыни *sapere*), в силу аналогии, которая существует между усвоением пищи на уровне телесном и когнитивным усвоением на уровнях ментальном и интеллектуальном. Следует ещё заметить, что слово анна иногда обозначает саму стихию земли, которая является последней в порядке разворачивания и которая также производна от непосредственно предшествующей ей стихии воды (Чхандогья-упанишада, 6.2.4).

Глава X. Сущностное единство и тождество «высшего я» во всех состояниях существа

Здесь мы должны несколько задержаться на одном сущностном моменте, а именно: что все принципы или элементы, о которых мы говорили, которые описываются как раздельные и которые действительно являются таковыми с индивидуальной точки зрения, являются таковыми лишь с этой точки зрения, а реально являются лишь таким же количеством проявленных модальностей «Универсального Духа» (*Атмана*). Иными словами, даже будучи проявленными (а значит случайными и ограниченными), они являются выражением некоторых сущностных возможностей *Атмана* (являющихся по своей собственной природе возможностями проявления). И эти возможности, в принципе и по своей глубокой реальности, не являются чем-то отличным от *Атмана*. Вот почему их следует рассматривать в универсальном (а уже не в отношении к индивидуальным существам), как действительно являющиеся самим Брахманом, который «не имеет двойственности» и вне которого нет ничего ни проявленного, ни непроявленного[79]. Впрочем, то, вне чего есть нечто иное, не может быть бесконечным, будучи ограничено именно тем, что оно оставляет за своими пределами. И, таким образом, мир (подразумевая под этим словом совокупность универсального проявления) может отличаться от Брахмана лишь иллюзорно, тогда как, напротив, Брахман абсолютно «отличен от того, что он проницает

[79] Мухйиддин ибн Араби в своем «Трактате о единстве» (*Risālat al-Aḥadiyyah*) говорит об этом же: «Аллах, да будет хвала ему, находится за пределами всякого сравнения, соперничества, контраста и противопоставления». Кстати, и в этом соотношении существует полное соответствие между Ведантой и исламским эзотеризмом.

собой»[80], т. е. от мира, поскольку к нему невозможно приложить какие-либо определённые атрибуты, которые были бы достойны его, и поскольку универсальное проявление все целиком, строго говоря, есть ничто по сравнению с его бесконечностью. Как мы уже отмечали в другом месте, эта «невзаимность» отношений ведёт к формальному осуждению «пантеизма», так же, как и всякого «имманентизма», и она очень ясно утверждается также в таких словах Бхагавадгиты: «Во мне пребывают все существа, но я не пребываю в них… носитель существ, но не пребывающий в существах, я сам производитель существ»[81]. Можно было бы сказать, что Брахман есть абсолютное Всё [*Tout absolu*], именно в силу того, что он бесконечен, но, с другой стороны, если совокупность всех вещей является Брахманом, то они вовсе не являются им в том смысле, в котором они рассматриваются в аспекте различения, т. е. именно как вещи относительные и обусловленные. Также их бытие в данном отношении есть не более чем иллюзия по отношению к высшей реальности. То, что говорится о вещах и не применимо к Брахману, это именно утверждение о любого рода относительности, и в то же время, поскольку последняя иллюзорна, сходным образом таковым же является и всякое различие; один из терминов всегда уничтожается при сопоставлении с другим, т.к ничто не может быть противопоставлено Бесконечному; только на уровне принципа все вещи являются Брахманом, и только это и сообщает им глубинную реальность; и это ни

[80] См. текст трактата «Познание себя» (*Ātmā-bodha*) Шанкарачарьи, который будет процитирован дальше.

[81] Бхагавадгита, IX.4-5.

в коем случае нельзя забывать, если мы хотим понять изложенное далее[82].

> Никакое различение, [касающееся преходящих модификаций, таких, как различения действующего, действия и цели или результата этого действия] никак не нарушает сущностное единство и тождество Брахмана как причины [*kāraṇa*] и следствия [*kārya*][83]. Море есть то же, что его воды, и не отличается от них [по природе], хотя волны, пена, течения, капли и другие преходящие модификации, которым подвергаются эти воды, существуют отдельно или вместе как отличные друг от друга [когда их рассматривают в их частности, последовательно либо одновременно, но, главное, сохраняя понимание их единой природы][84]. Следствие не является [сущностно] иным, чем его

---

[82] Процитируем здесь один даосский текст, в котором выражены те же идеи: «Не спрашивайте, заключён Принцип в том или в этом: Он пребывает во всех существах. Поэтому говорят, что Он великий, высший, целостный, универсальный, всеохватывающий… Тот, кто сделал так, что все существа являются существами, Сам не подчинён законам для существ. Тот, кто сделал так, что все существа ограничены, Сам по себе безграничен, бесконечен… В проявлении Принцип создаёт последовательность фаз, но не является этой последовательностью (не участвует в ней). Он — создатель причин и следствий (первопричина), но Он сам не является этими причинами и следствиями (частными и проявленными). Он создатель сгущений и растворений (рождений и смертей, перемен состояния), но сам Он не является ими. Все происходит от Него и видоизменяется под Его влиянием. Он, по определению, пребывает во всех существах; но Он не тождествен им, не будучи ни определённым, ни ограниченным» (Чжуан-цзы, гл. XXII, перевод о. Вигера, стр. 395-397).

[83] Именно как *nirguṇa* Брахман является причиной, а как *saguṇa* он есть следствие; первый есть «высший», или *para-brahman*, а второй — «не-высший», или *Apara-brahma* (т.е. *Ишвара*). Но отсюда никоим образом не следует, что Брахман в каком-либо смысле перестаёт быть «недвойственным» (*advaita*), ибо «невысший» Брахман, понятый как следствие не является иллюзорным пока не рассматривается в отрыве от «высшего», так же как следствие не является ничем, что действительно и сущностно отделимо от причины. Отметим, что *Para-brahma* и *Apara-brahma* нельзя переводить как «высший Брахман» и «низший Брахман», т.к. эти выражения предполагают сопоставление или корреляцию, которые здесь просто невозможны.

[84] Это сравнение с морем и его водами показывает, что Брахман рассматривается здесь как универсальная возможность, которая есть абсолютная тотальность частных возможностей.

причина [хотя, причина больше следствия]. Брахман един [как Сущее] и лишён двойственности [как высший принцип]; в себе он не отделён [какими-либо границами] от своих модификаций [как имеющих форму, так и не имеющих] он *Атман* [во всех своих возможных состояниях]. А *Атман* [в себе самом, необусловленном состоянии] есть он [и не что-либо иное, чем он][85]. Одна и та же земля являет нам алмазы и другие драгоценные минералы, глыбы хрусталя и обычные, не имеющие ценности камни; одна и та же почва и взращивает множество различных растений, являющих самое большое разнообразие листьев, цветов и плодов; одна и та же пища превращается в организме в кровь, плоть и произрастающие на ней волосы и ногти. Как молоко самопроизвольно превращается в простоквашу, а вода в лед [без того, чтобы этот переход из одного состояния в другое означал какое-либо изменение их природы], так Брахман модифицирует себя [в бесконечном множестве универсального проявления], без помощи внешних инструментов или средств какого-либо рода [без того, чтобы его единство и его тождество каким-либо образом были

[85] Именно такова формула «Высшего Тождества», в самой четкой форме, какую ему можно придать.

овоздействованы этим][86]. Так паук ткет паутину из своей собственной субстанции, тонкие существа принимают различные [нетелесные] формы, а лотос произрастает в различных водоемах, не имея органов передвижения. То, что Брахман [каков он есть] неделим и не слагается из частей, не противоречит [этой концепции универсальной множественности в его единстве или, скорее, его «недвойственности»]; это не его тотальность [вечно неизменная и недвижная] модифицируется в видимых явлениях мира [ни какая-либо из его частей, ибо он их не имеет], но это он сам, рассматриваемый в особом аспекте различения или дифференциации, т. е. как *saguṇa* или *saviśeṣa*. И если он может рассматриваться в специфическом аспекте различения или дифференциации, то это потому, что он заключает в себе все возможности без того, чтобы последние каким-

[86] Для преодоления этого видимого затруднения не следует забывать, что мы находимся здесь за пределами различения пуруши и пракрити и что последние, будучи уже соединёнными в Сущем, с тем большим основанием включены оба в Высшего Брахму, откуда, если можно так выразиться, проистекают два дополнительных аспекта Принципа, которые, впрочем, являются аспектами лишь по отношению к нашему пониманию. В той мере, в какой он модифицируется. Это аспект, аналогичный пракрити; в той мере, в какой он остаётся неизменным, это аспект, аналогичный пруруше. И можно заметить, что этот последний глубже и адекватнее, нежели другой, соответствует высшей реальности в её недвижности. Вот почему сам *brahma Puruṣottama*, тогда как пракрити лишь олицетворяет, по отношению к проявлению, Его *Śakti*, т. е. Его «творящую волю», которая есть, собственно, «всемогущество» («недеятельная» деятельность, что касается Принципа, и становящаяся пассивностью, применительно к проявлению). Следует добавить, что когда миропонимание таким образом переносится за пределы Сущего, то речь не идёт более об «эссенции» и «субстанции», но именно о бесконечности и о возможности, как мы это, несомненно, объясним в другой связи. Это также то, что дальневосточная традиция обозначает как «активное совершенство» (*Цянь*) и «пассивное совершенство» (*Кунь*), которые, впрочем, соединяются в совершенстве в абсолютном смысле этого слова.

либо образом являлись частями его самого[87]. Различные изменения [условий и модусов бытия] находятся одной и той же [индивидуальной] душе, которая грезит [и в этом состоянии воспринимает внутренние предметы, принадлежащие к области тонкого проявления][88];Различные иллюзорные формы [соответствующие различным модальностям оформленного проявления, иным, нежели телесная модальность] укрытые покровом одного и того же тонкого существа, никоим образом не разрушая его единства [такие иллюзорные формы, *māyāvirūpa* рассматриваются как чисто случайные и никоим образом не принадлежащие собственно тому существу, которое облекается в них, так что последнее должно рассматриваться как не подверженное воздействию этой вполне зримой модификации][89]. Брахман всемогущ [поскольку он содержит все вещи в принципе], способен на всякое действие [хотя сам и недеятелен, или, скорее, именно благодаря этому], не обладает никаким органом или инструментом действия; также, равным образом, никакой специфический мотив или цель действия [подобная той, каковой является цель индивидуального действия], отличные от его собственной воли [ко-

[87] В исламском эзотеризме единство, рассматриваемое как заключающее в себе все аспекты божества (*Asrār rabbāniyyah*, или «воскресные тайны»), также есть «абсолют отражающей поверхности с бесчисленными гранями, которая являет в славе всякое творение, непосредственно смотрящееся в нее». Эта поверхность, равным образом, есть *māyā*, рассматриваемая в её самом возвышенном аспекте, как *Śakti brahma*, т. е. как «всемогущество» Высшего Принципа. Сходным же образом в еврейской Каббале *kether* (первая из десяти сфирот) является «одеянием» *Aïn-Soph* (бесконечного, или Абсолюта).

[88] Модификации, возникающие в состоянии грезы (сна), являют одну из самых разительных аналогий, на которые можно было бы указать, дабы содействовать пониманию многообразия состояний существа.

[89] В этой связи интересно было бы провести сравнение с тем, что католические богословы, и в первую очередь Фома Аквинский, говорят о формах, в которые могут облекаться ангелы. Сходство тем более примечательно, что рассматриваемые точки зрения неизбежно очень различаются между собой. Впрочем, отметим в этой связи то, на что нам уже случалось указывать в другой связи, а именно: почти все, сказанное богословами об ангелах, в метафизическом смысле может быть сказано и о высших состояниях существа.

торая, в свой черед, не отличается от его всемогущества][90] не должны приписываться решениям универсума. Ему не должна вменяться никакая акцидентальная дифференциация [как конкретной причине], ибо каждое индивидуальное существо видоизменяется [развивая свои возможности] в соответствии со своей собственной природой[91]. Так дождевая туча бесстрастно проливает влагу [не заботясь о частных результатах, которые явятся следствием второстепенных обстоятельств], и этот же самый оплодотворяющий дождь заставляет разнообразно произрастать различные семена, производя разнообразие растений, в зависимости от их видов [в силу различных потенциальных возможностей, соответственно присущих этим семенам][92]. Всякий атрибут первопричины находится (в принципе)

---

[90] Это Его *Śakti*, о которой мы говорили в предыдущих примечаниях, и это также Он сам — такой, каким он рассматривается в качестве универсальной возможности. Впрочем, сама по себе *Śakti* и не может быть ничем иным, кроме как одним из аспектов Принципа, и если её обособляют от него для «отдельного рассмотрения», то это всего лишь «Великая Иллюзия» (*Mahā-moha*), т. е. *māyā* в её низшем и исключительно космическом смысле.

[91] Именно такова идея *dharma* как «соответствия сущностной природе вещей», применительно к тотальному порядку универсального Бытия.

[92] «О, Принцип! Ты, который даешь всем существам то, что им подобает, Ты никогда не требовал, чтобы Тебя называли справедливым. Ты, чьи благодеяния распространяются на все времена, Ты никогда не требовал, чтобы Тебя называли милосердным. Ты, который был ранее начала, никогда не требовал, чтобы Тебя называли чтимым. Это Ты заключаешь в себе и поддерживаешь вселенную, создавая все формы и не требуя, чтобы Тебя называли умелым; это в Тебе я движусь» (Чжуан-цзы, гл. VI, перевод Вигера, стр. 261). — «О Принципе можно сказать лишь то, что Он находится у истоков всего и что Он воздействует на все, оставаясь ко всему безразличным» (там же, гл. XXII, стр. 391). — «Принцип, беспристрастный и бесстрастный, предоставляет всем вещам следовать их путём, не влияя на них. Он не претендует ни на какой титул (ни на какую-либо квалификацию или атрибуцию). Он не делает ничего, но нет ничего, чего бы не делал Он» (там же, гл. XXV, стр. 437).

в Брахмане, который (в самом себе), однако, лишён всякого различающего качества[93].

«Все, что было, всё, что есть, и всё, что будет, все есть поистине *Оṃkāra* [вселенная, изначально, на уровне принципа, отождествляемая с Брахманом и, как таковая, символизируемая священным слогом *Оṃ*]: и все другое, что не подчинено тройственному времени [*trikāla*, т. е. условиям времени, рассматриваемого в трёх его модальностях прошлого, настоящего и будущего], также есть подлинно *Оṃ-kāra*. Истинно, этот *Атман* [всего лишь проявлением которого являются все вещи] есть Брахман, и этот *Атман* [по отношению к различным состояниям существа] также имеет четыре состояния (*pāda*, слово, буквально означающее «стопы»); поистине, всё это есть Брахман»[94].

«Всё это» следует понимать, как, впрочем, ясно показывает продолжение данного текста, которое мы приведём далее, в смысле различных модальностей индивидуального существа, рассматриваемого в его целостности, так же, как и неиндивидуализированных состояний целостного существа. И те, и другие обозначаются здесь как состояния *Атмана*, хотя, разумеется, в самом себе поистине *Атман* безусловен и никогда не перестаёт быть таковым.

---

[93] Брахма-сутры, 2 *adhyāya*, 1 *pāda*, *sūtra* 13-37. — См. Бхагавадгита, IX, 4 и 8: «Это я, лишённый всякой чувственной формы, заполняю всю эту вселенную… Неизменный и недвижный в моей творящей мощи (*Śakti*, которая именуется здесь пракрити, т. к. она рассматривается по отношению к проявлению. — Прим. автора), я произвожу и воспроизвожу (во всех циклах) множество существ без определённой цели и в силу одной лишь этой творящей мощи…» Перевод Б. Л. Смирнова: «Пребывая вне собственной природы, Я произвожу снова и снова. Все множество этих существ, помимо их воли, по воле природы».

[94] Мандукья-упанишада, шрути 1 и 2.

Глава XI. Состав человеческого существа согласно буддизму[A]

Некоторые гетеродоксальные школы, и в частности буддисты, рассматривают вопрос о составе человеческого существа исключительно с индивидуальной точки зрения; несовершенство подобной концепции очевидно, так как оно следует уже из её относительности, которая не позволяет соединить её с каким-либо принципом метафизического порядка. Однако, чтобы в полной мере показать её неполноту в соответствии с учением Веданты, необходимо по возможности кратко изложить теорию буддистов на этот счёт, а точнее — школ *саутрантика* и *вайбхашика*, опровержению которых Шанкарачарья уделил особое внимание. *Саутрантики* именуются так потому, что их учение в основном базируется на сутрах, возводимых к Шакьямуни; у *вайбхашиков* есть много общих с ними теорий, хотя они и расходятся в некоторых весьма важных пунктах, и прежде всего в том, что допускают непосредственное восприятие внешних объектов, тогда как для *саутрантиков* это восприятие осуществлялось бы

[A] Глава из 1-го издания, впоследствии удалённая автором — прим. пер.

посредством аналогических форм, предстающих перед мышлением как следствие чувственного впечатления[95].

Обе школы согласны в том, что прежде всего следует различать объекты внешние (*bāhya*) и внутренние (*abhyantara*): первые суть элементы (*bhūta* или *mahābhūta*) и то, что из них проистекает (*bhautika*), а именно чувственные качества и органы чувств; вторые суть мышление (*citta*) и всё, что из него исходит (*caittika*). Вслед за различными другими школами (в частности, *вайшешиками* и *джайнами*) буддисты утверждают, что элементы образованы соединением телесных атомов (*aṇu* или *paramāṇu*) в неопределённом количестве, причём каждому элементу соответствует особый вид атомов. Попутно заметим, что логически выведенные следствия этой точки зрения ведут к неразрешимым противоречиям; атомизм во всех его формах есть концепция явно гетеродоксальная в указанном вначале смысле; но его опровержение не входит в предмет настоящего исследования. Кроме того, буддисты признают лишь четыре элемента[96], не признавая эфир (*Ākāśa*) ни в качестве пятого элемента (или, вернее, первого), ни даже вообще в качестве какой бы то ни было субстанции[97], так как эфир для них якобы «несубстанциален», как принадлежащий к категории лишённого фор-

---

[95] Эта концепция не лишена определённого сходства с «чувственными видами» (*species sensibiles*) некоторых схоластических философов, но не следует преувеличивать важность подобного сближения, ибо сходства такого рода могут быть довольно внешними и поверхностными и скрывать за собой различия точек зрения гораздо более глубокого порядка. [Согласно схоластическому учению, человек познаёт внешние физические объекты не напрямую, а посредством их образов, выступающих посредниками между умом и материальным предметом. Этот первоначальный чувственный отпечаток называется *species sensibilis* («чувственный вид»). В дальнейшем интеллект абстрагирует из этих чувственных видов нематериальные, понятийные «умопостигаемые виды» (*species intelligibilis*) — прим. М. Маковчика]

[96] Стоит отметить, что немалое число греческих философов также рассматривало лишь четыре элемента, причём именно те же, что и буддисты.

[97] Мы берём здесь слово «субстанция» в том относительном смысле, который оно имеет чаще всего, как эквивалент санскритского слова *dravya* [ср. рус. «дрова» — прим. М. Маковчика].

мы (*nirūpa*), которую можно охарактеризовать лишь чисто отрицательными атрибутами; это также не выдерживает критики, так как эфир, хотя он и соответствует примордиальному состоянию в своём порядке, тем не менее является начальной точкой формирования телесного мира, который целиком принадлежит к области формального проявления, будучи при этом лишь весьма ограниченной и весьма определённой его частью. Как бы то ни было, это отрицание «субстанциальности» эфира выступает фундаментом теории «универсальной пустоты» (*sarva-śūnya*), развитой преимущественно школой *мадхьямика*; впрочем, концепция пустоты всегда неразрывно связана с атомизмом, поскольку она необходима ему, дабы объяснить возможность движения[98]. С другой стороны, всё по тем же воззрениям буддистов, индивидуальная «живая душа» (*jīvātman*) не есть нечто отличное от сознательной мысли (*citta*), и не существует никакого объекта, характеризуемого положительными атрибутами, который был бы несводим к изложенным выше категориям.

Тела, являющиеся объектами чувств, составлены из элементов, что, впрочем, соответствует ортодоксальному учению (за вычетом того, что касается атомарного строения самих элементов); но тела рассматриваются как существующие в качестве определённых объектов лишь постольку, поскольку они фактически воспринимаются мышлением, не-

[98] Понятая в своем истинном смысле, концепция пустоты соответствует возможности непроявления; ошибка здесь состоит в переносе её в порядок проявления, где она просто невозможна.

зависимо от того, прямое это восприятие или непрямое[99]. Поэтому буддисты получили эпитет *pūrṇa-vainā́sika* или *sarva-vainā́sika*, то есть «утверждающие разрушимость всех вещей» (*vināśa* означает «разрушение»), тогда как *вайшешики*, или последователи учения мудреца Канады, утверждающие, что тождественность всякого существа прекращается с каждой его модификацией, но допускающие существование некоторых неизменных категорий и превосходящих всякое изменение принципов, называются *ardha-vainā́sika*, «утверждающие неполную разрушимость», то есть разрушимость лишь частичную, а не интегральную, или тотальную (с точки зрения субстанции), которой учат буддисты. Что до мышления (*citta*), обитающего в телесной форме индивида и которое здесь никак не отличается от индивидуального сознания, принадлежащего собственно ему, то оно воспринимает внешние объекты и мыслит внутренние объекты, и одновременно пребывает «само по себе»: именно в этом, и только в этом отношении, оно для буддистов является «самостью» (*ātman*), что, как можно увидеть с первого взгляда, сущностно отличается от ортодоксальной концепции «высшего я», в том виде, в каком мы её изложили выше. Здесь уже не идёт речи о личности, понимаемой метафизически, и всё сводится к рассмотрению исключительно индивидуальности; это одна из тех сторон, которыми буддизм явственно сближается с западными концепциями, хотя не следует доводить подобное сближение до отождествления, ко-

[99] Здесь можно было бы вспомнить о теориях Беркли, тем более что для него есть два рода сущностей: идеи и умы (*minds*), что в некоторых отношениях напоминает две фундаментальные категории, установленные буддистами, особенно в том, что касается второй; что же до первой, то в её отношении у Беркли никак не нашлось бы места ни для концепции элементов, ни для атомизма. Впрочем, точки сравнения, которые можно выявить таким образом, относятся к числу тех, которым не следует придавать слишком большого значения, а общее намерение здесь, несомненно, совершенно иное; поэтому западное философское наименование «идеализм» весьма плохо подходит буддизму, даже школе *йогачара*, к которой его особенно охотно прилагают востоковеды, а наименование «феноменализма» также вряд было бы уместно без возражений.

торое было бы совершенно неправомерным ввиду всё же сохраняющегося различия точек зрения

В том, что касается внутренних объектов, буддисты устанавливают пять ветвей или групп (*skandha*):

1) Группа форм (*rūpa-skandha*), включающая органы чувств и их объекты, рассматриваемые исключительно в их отношениях с индивидуальным сознанием, то есть в их воспринимаемых (и даже фактически уже воспринятых) качествах, безотносительно к тому, что они представляют собой сами по себе; эти же качества (*ālambana*) являются внешними как производные из элементов (*bhautika*), но при этом рассматриваются в качестве внутренних постольку, поскольку они являются объектами познания; и, равным образом, органы чувств, тоже внешние в своём соответствии элементам, относятся к *caittika* в своей связи с мышлением;

2) Группа различающего познания (*vijñāna-skandha*), отождествляемого с мышлением (*citta*), концептуализируемым в качестве индивидуального сознания, и, как следствие, с «самостью» (*ātman*) в том упомянутом ограниченном смысле, в то время как четыре другие группы охватывают всё то, что берёт начало в мышлении (*caitta* или *caittika*) и потому рассматривается как «относящееся к самому себе» (*adhyātmika*); однако последнее обозначение, взятое в своём самом широком смысле, заключает в себе совокупность всех пяти *скандх*;

3) Группа сознательных впечатлений (*vedanā-skandha*), включающая удовольствие и страдание, либо их отсутствие, и другие аналогичные чувства, порождаемые восприятием или концептуализацией любого объекта, как внешнего, так и внутреннего;

4) Группа суждений (*sañjñā-skandha*), обозначающая познание, рождающееся из имён или слов, равно как из символов или идеографических знаков, — познание, которое, впрочем, подразумевает некое истинное отношение между зна-

ком и обозначаемой им вещью либо идеей[100];
5) Группа деятельных актов (*saṃskāra-skandha*), заключающая в себе такие аффекты, как желание и отвращение, а также все модификации, производимые под их воздействием, то есть все те, определяющая причина которых коренится собственно в индивидуальной активности.

В том, что касается соединения этих пяти ветвей (*skandha*), сходящихся для образования индивидуальности, буддисты полагают отправной точкой индивидуального бытия неведение (*avidyā*), то есть заблуждение, заставляющее считать преходящее постоянным. Отсюда следует рефлексивная деятельность, или страсть (*saṃskāra*), которая включает желание (*kāma*), иллюзию (*māyā*) и всё, что из этого следует, и которая в зародышевом существе, ещё пребывающем в потенции, даёт начало различающему знанию (*vijñāna*), вначале остающемуся чистой возможностью, но чьё развитие тотчас же, с самого своего начала, порождает сознание «я» (*ahaṃkāra*). Именно оно, соединяясь с различными элементами (психическими или телесными), полученными от родителей, даёт формирующемуся индивидуальному существу его имя (*nāma*) и его форму (*rūpa*), точнее говоря — «сущность» и «субстанцию» его индивидуальности; оба эти термина взяты здесь в относительном смысле, поскольку прилагаются к отдельному существу: они выражают, соответственно, причастность данного существа к каждому из двух универсальных принципов, которым мы ранее дали те же самые наименования и от которых в действительности исходит всё проявленное. Можно также сказать, что имя соответствует тонкому состоянию, а форма —

[100] Мы должны в связи с этим заметить, что, вопреки мнению некоторых современных философов, таких как Беркли, не существует знаков, даже конвенциональных, которые были бы сугубо произвольными, ибо нельзя установить такое условное «соглашение», не имея для этого оснований — и произвольно установить в качестве знака именно что-то одно, а не что-то другое. Вещь не может быть выражением или переводом другой вещи, если между ними нет определённой связи по аналогии, и, следовательно, всякое «значение» должно иметь основание в самой реальности, то есть в самой природе вещей.

грубому[101]; последняя в таком случае должна пониматься в узком смысле (как *sthūla-śarīra*), поскольку в общем смысле тонкое состояние, так же как и грубое, составляет часть формального проявления. Такое рассмотрение имени и формы (обычно объединяемых в совокупность *nāmarūpa*) как характерных элементов индивидуальности или как составляющих «индивидуальной природы» вовсе не принадлежит исключительно буддизму: последний заимствовал его, как и многое другое, у ортодоксального учения, и в различных местах Упанишад речь идёт о развёртывании имён и форм[102] и об их исчезновении для существа, освобождённого от условий индивидуального бытия[103]. К последнему вопросу нам ещё предстоит вернуться; но возобновим изложение буддийской теории с того места, где мы его оставили, — то есть после определения имени и формы. Из рассмотренных выше принципов далее следуют шесть способностей; они заключаются в осознании принципиального различающего познания, четырёх элементов в их связи с индивидуальностью (а значит, выступающих как принципы чувственных качеств — *ālambana*), и, наконец, совокупности имени и формы, то есть самой индивидуальности; этим шести способностям в теле соответствуют шесть органов, служащих их вместилищами (*ṣaḍāyatana*). Действие этих способностей в соединении с именем и формой имеет своим результатом опыт (*sparśa* — буквально осязание, прикосновение, а в расширительном смысле — соприкосновение чувств с их объектами), благодаря чему и производится сознательное впечатление (*vedanā*). Оно, в свою очередь, порождает жажду (*tṛṣṇā*) — то есть стремление индивида искать прият-

---

[101] «То, что телесно, есть форма; интеллектуальные и чувственные состояния — это имя» (Вопросы Милинды, II, 24).

[102] См., в частности, Чхандогья-упанишада, 6 *prapāṭhaka*, 3 *khaṇḍa*, *Śruti* 2 и 3, и 8 *prapāṭhaka*, 14 *khaṇḍa*, *Śruti* 1; Брихадараньяка-упанишада, 1 *adhyāya*, 4 *Brāhmaṇa*, *Śruti* 7.

[103] Прашна-упанишада, 6 *Praśna*, *Śruti* 5; Мундака-упанишада, 3 *muṇḍaka*, 2 *khaṇḍa*, *Śruti* 8.

ных впечатлений и избегать неприятных; и именно это стремление вызывает усилие (*upādāna*) — начальный элемент всякой индивидуальной деятельности[104]. Именно здесь — исходная точка наличного бытия (*bhava*) существа, рассматриваемого как начинающееся в момент рождения (*jāti*) самого индивида, тогда как всё, что предшествует этому, может быть отнесено к различным фазам его зародышевого развития; и лишь начиная с рождения индивид рассматривается в свойственной ему видовой определённости, то есть как принадлежащий к некоему определённому виду живых существ: оттого слово *jāti* употребляется также для обозначения вида, или видовой природы, отличаемой от индивидуальной природы, которая образована именем и формой. Следует, впрочем, добавить, что рождение в том смысле, о котором идёт речь, не должно пониматься исключительно как телесное рождение, но, точнее, оно и является самим соединением пяти ветвей (*skandha*), охватывающем всю совокупность возможностей, которые актуализируются на протяжении индивидуального бытия. Следовательно, такое бытие с самого начала влечёт за собой особое состояние индивида, особые условия, которые ему свойственны и кото-

[104] В этом усилии можно было бы увидеть нечто аналогичное «виртуальности» в том специфическом смысле, в каком её понимал Лейбниц, то есть понимаемой как заключающая в себе тенденцию, которая была бы своего рода промежуточной между потенцией и актом (концепция, которая, впрочем, содержит в себе противоречивый элемент, ибо, если одно и то же существо может быть одновременно в потенции в некотором отношении и в акте в другом, оно не может в том же самом отношении быть одновременно в потенции и в акте); «жажда» или устремление, о котором идёт здесь речь, также демонстрирует некоторое сходство с «аппетицией» («стремлением»), которая, для того же философа, присуща всякому индивидуальному существу и рассматривается им в качестве внутреннего принципа всех изменений, происходящих в этом существе. С другой стороны, можно было бы ещё напомнить роль, отводимую Мен де Бираном усилию, посредством которого индивид, противостоя, так сказать, внешнему миру, в котором он наталкивается на сопротивление, соотносимое с этим усилием (как противодействие соотносится с действием), приходил бы к осознанию различия между «я» и «не-я»; но, во всяком случае, не следует забывать о том, что все эти сближения касаются лишь очень частных моментов.

рые делают его тем, что он есть, — сразу и в той мере, в какой он принадлежит к такому-то виду, и в той мере, в какой он есть такой-то индивид этого вида; эти условия отличают его тем самым от всех прочих индивидов, каждый из которых точно так же обладает своими собственными особыми условиями. Как мы только что указали, пять ветвей в своей совокупности охватывают все модальности, присущие индивидуальности, рассматриваемой в её интегральном развёртывании; когда они достигают своего полного развития (полного по крайней мере для данного индивида, с учётом его особых условий, вмещающих именно определённые возможности, исключая все прочие), их зрелость влечёт за собой старость (*jarā*), которая завершается их разделением. Последнее, собственно говоря, и есть смерть (*maraṇa*), то есть распад, или растворение, актуальной индивидуальности — растворение, вслед за которым существо переходит в иное состояние, чтобы пройти, уже в иных условиях, новый цикл бытия. Все перечисленные термины, которые мы рассматривали по очереди, образуют сцепление причин, или, вернее, условий (*nidāna*), в котором каждое определяется предшествующими и в свою очередь определяет последующие, — откуда и название учения об «обусловленном возникновении» (*pratītyasamutpāda*); к тому же следует заметить, что эти термины относятся исключительно к области индивидуального бытия.

Таково буддийское учение по этому вопросу; и мы можем констатировать, что оно отнюдь не метафизично, поскольку ограничивается одной индивидуальностью, но вместе с тем, как мы сказали выше, оно в некоторых отношениях приближается к философской точке зрения, — хотя оно всё ещё, несмотря ни на что, намного дальше от неё, чем обычно думают его западные интерпретаторы. Между тем, согласно Веданте[105], индивидуальный агрегат (в том виде, как мы его только что определили) не может существовать подобным

[105] См. Брахма-сутра, 2 *adhyāya*, 2 *pāda*, *sūtra* 18-32.

образом, то есть будучи соотносимым с двумя источниками, одним внешним, а другим внутренним[106], предполагаемыми сущностно различными; ибо это равносильно допущению наличия в вещах некой фундаментальной двойственности. С другой стороны, само бытие этого агрегата целиком зависит от условных [контингентных] модификаций индивида; ведь он ни в чём не может состоять, кроме как в самом сцеплении этих модификаций (называемом буддистами «цепью двенадцати условий», согласно только что нами изложенной концепции)[107], если только не допустить некоего постоянного существа, для которого сам этот агрегат составлял бы лишь контингентное и акцидентальное состояние, —

---

[106] В связи с этим мы могли бы указать ещё на определённую аналогию с теорией Локка, который приписывает познанию два различных источника: ощущение, которое является внешним, и рефлексию, которая является внутренней; но это теория исключительно психологическая и не касается формирования самого существа; буддизм, несмотря на все недостатки своей концепции, идёт значительно дальше этой психологической точки зрения.

[107] Двенадцать *nidāna*: *avidyā*, *saṃskāra*, *vijñāna*, *nāmarūpa*, *ṣaḍāyatana*, *sparśa*, *vedanā*, *tṛṣṇā*, *upādāna*, *bhava*, *jāti*, и наконец *jarāmaraṇa*. [Двенадцатичленная цепь взаимозависимого происхождения описывает замкнутый цикл, порождающий и поддерживающий индивидуальное бытие и страдание. Каждое звено является следствием предыдущего и причиной следующего:
1) *avidyā* — неведение, базовое метафизическое заблуждение (принятие преходящего за постоянное);
2) *saṃskāra* — формирующие факторы (рефлексивная деятельность, кармические отпечатки, импульсы);
3) *vijñāna* — различающее познание / сознание индивида, рождающееся из потенции самскар;
4) *nāmarūpa* — «имя и форма» (психические и физические элементы, составляющие индивидуальность существа);
5) *ṣaḍāyatana* — шесть опор восприятия (5 органов чувств + ум как 6-й орган);
6) *sparśa* — контакт (соприкосновение органов чувств с объектами);
7) *vedanā* — ощущение или чувственное впечатление (приятное, неприятное или нейтральное);
8) *tṛṣṇā* — жажда или желающее устремление (привязанность к ощущениям);
9) *upādāna* — схватывание / присвоение (цепляние за бытие и объекты);
10) *bhava* — становление / бытие (актуализация индивидуального бытия);
11) *jāti* — рождение в новом обусловленном состоянии;
12) *jarāmaraṇa* — старость и смерть (начиная с распада и угасания элементов), после которой цепь (через скрытое неведение и потенциальные самскары) запускается вновь — прим. М. Маковчика]

что прямо противоречит буддийской теории, согласно которой «высшее я» (или, точнее, мысль в качестве «себя самой», *ātman*) будто бы не имеет никакого реального и собственного независимого бытия независимо от этого агрегата и его пребывания. Кроме того, коль скоро модификации индивида мыслятся как мгновенные (*kṣaṇika*), то в их последовательности никак не может существовать реальной причинно-следственной связи; ибо одна перестала уже существовать до того, как началось бытие другой. Надлежит заметить, что у греков некоторые философы-скептики, такие как Энесидем и Секст Эмпирик, также сформулировавшие некий аргумент такого рода, сделали это совершенно с иной целью, так как они намеревались использовать его сугубо ради отрицания причинности, и это, несомненно, потому, что они не представляли себе, что причинность может существовать иначе, нежели в модусе последовательности, — как не представляет себе этого и большинство современных людей Запада[108]; этот аргумент в действительности доказывает, именно то, что причинное отношение не есть и не может быть отношением последовательности; и к тому же было бы в высшей степени недостаточно, для устранения этого возражения, пытаться заменить понятие «причины» (*hetu*) понятием «условия» (*nidāna*)[109]. Здесь можно было бы усмотреть (хотя эти соображения о причинности и допускают гораздо более широкое применение) известное сближение с аргументами Зенона Элейского, — тем более что последние, по мысли их автора, по-видимому, были предназначены доказать не действительную невозможность движения или, более общо, изменения, а лишь его несовместимость с допущением — принятым, в частности, атомистами (и не

[108] Отметим попутно, что концепции «эмпиристов», подобных Стюарту Миллю, для которого причина некоего феномена есть лишь другой феномен, являющийся его «неизменным и необходимым антецедентом», не имеют никакого отношения к подлинному понятию причинности.

[109] Подобное условие может играть роль того, что называют «окказиональной причиной», но это никоим образом не является причиной в истинном смысле этого слова.

следует забывать, что и буддисты также являются атомистами), некоей абсолютно реальной и несводимой множественности, существующей в природе вещей; стало быть, по сути, именно против самой этой множественности они изначально и были направлены, какие бы интерпретации ни были им даны в дальнейшем. Возможность изменения, как бы это парадоксально ни могло показаться на первый взгляд, логически несовместима с теорией «течения всех вещей» (πάντα ῥεῖ), аналогичной «тотальной разрушимости» буддистов, до тех пор, пока эта разрушимость не будет согласована со «стабильностью всех вещей» (πάντα μένει) в «постоянной актуальности» Универсума, рассматриваемого принципиально; иными словами, изменение не может быть самодостаточным, и, если оно не имеет превосходящего его принципа, само его бытие противоречиво. Решение даётся такой теорией, как аристотелевское учение о «неподвижном перводвигателе», которое предстаёт заведомым опровержением «эволюционизма» современных западных людей, равно как и прямым ответом упомянутым *sarva-vainā́śika*, которые в Древней Греции были известны как минимум не хуже, чем в Индии: в борьбе с теми, кто полагает таким образом всю реальность в «становлении», цель вовсе не в том, чтобы попросту отрицать его наличие, но в том, чтобы свести его к присущему ему уровню относительного и условного бытия, то есть отвести ему зависимое и подчинённое место, подобающее тому, что не имеет в самом себе своего достаточного основания. Невозможно, стало быть, признать текучесть вещей (которую, впрочем, никоим образом, разве что в порядке чистого символизма, не следует уподоблять той совершенно особенной модальности изменения, каковой является телесное движение) иначе как в качестве особой точки зрения, и притом только в отношении области проявления, и даже только проявления формального; именно это дальневосточная метафизическая традиция называет «потоком форм». Но вернёмся к истинной концепции причинности в том виде, как она излагается Ведантой: надлежит, что-

бы следствие предсуществовало в причине, пусть и как «неразвёрнутое», ибо никакое порождение не может быть ничем иным, кроме развёртывания возможностей, заключённых в самой природе производящего агента; надлежит также, чтобы причина актуально была в самый момент производства следствия, без чего она, очевидно, попросту не в состоянии была бы его произвести; и, наконец, это производство нисколько не затрагивает причину, природа которой вследствие этого никоим образом не подвергается изменению, поскольку то, что переходит в следствие, является вовсе не какой-то частью её природы, но лишь внешним проявлением того, что само по себе остаётся строго таким, каким оно было. Отношение причинности, таким образом, по самой своей сущности необратимо, и оно есть отношение одновременности, но отнюдь не последовательности; и, в особенности, его тем менее возможно рассматривать в качестве отношения временно́й последовательности, так как оно распространяется и на такие способы бытия, которые не подчинены времени и к которым понятие подобной последовательности не могло бы быть применимо ни в малейшей мере. Впрочем, если модификации индивида не мыслятся как одновременные (то есть в принципе сосуществующие в том, что можно назвать «не-временем») и вместе с тем как последовательные (обуславливающие одна другую сообразно с некоторой связью «по цепочке», чисто логической, к тому же, а отнюдь не хронологической, ибо время являет собою только частную модальность последовательности), то они, собственно, суть лишь «не-сущность», ибо то, что есть, не может не быть ни при каком условии; а эта «не-сущность» не может быть причиной чего бы то ни было.

> «Сущность не может оказаться следствием, вытекающим из не-сущности: если бы что-то могло проистекать из чего-то другого (через отношения причинности), тогда следствие могло бы быть произведено для существа, постороннего (всякой связи с этим следствием), без всякой (причин-

ной) деятельности со стороны этого существа[110]. Таким образом, земледелец мог бы жать рис не засевая и не возделывая своего поля; гончар получал бы вазу не формуя глины; ткач имел бы ткань не сновав её основы; и никому из живых существ не нужно было бы прилагать усилия к достижению (в смысле «реализации») Высшего Блаженства и Вечного Освобождения»[111].

[110] Это заранее даёт ответ на странную концепцию Юма, для которого между тем, что называют причиной, и следствием нет никакой связи по природе, в силу чего «что угодно может производить что угодно».

[111] Комментарий Шанкарачарьи к Брахма-сутре, 2 *adhyāya*, 2 *pāda*, *sūtra* 27.

Глава XII. Различные состояния Атмана в человеческом существе

Мы перейдем теперь к изучению различных состояний индивидуального существа, пребывающего в живой форме, которая, как мы объяснили это выше, включает в себя, с одной стороны, тонкую форму (*sūkṣma-śarīra* или *liṅga-śarīra*), а с другой — плотную, или телесную форму (*sthūla-śarīra*). Когда мы говорим об этих состояниях, мы вовсе не подразумеваем здесь ни специфическое состояние, которое, согласно уже сказанному нами, присуще каждому индивиду и отличает его от всех остальных, ни совокупность ограничительных условий, что определяет каждое, рассматриваемое обособленно, состояние бытия. То, о чём здесь идёт речь, — это исключительно различные состояния или, если угодно, различные модальности, которые самым общим образом, претерпевает одно и то же индивидуальное существо, каково бы оно ни было. Эти модальности всегда могут, в их совокупности, быть соотносимы с плотным и тонким состоянием, притом первое ограничено одной лишь телесной модальностью, а второе включает все остальное в индивидуальности (здесь речь не идёт о других индивидуализированных состояниях, поскольку рассматривается именно человеческое состояние). То, что находится за пределами этих двух состояний, не принадлежит более индивиду как таковому: здесь мы говорим о том, что можно было бы назвать «каузальным» состоянием, т. е. о том, что соответствует *kāraṇa-śarīra* и что, следовательно, принадлежит к порядку универсального и имеющего форму. Впрочем, и в случае этого «каузального» состояния мы — даже если мы не находимся более в области индивидуального бытия — все ещё остаемся в области Сущего; следовательно, нужно рассмотреть — по-

мимо Сущего и выйдя за его пределы — четвёртое состояние, соотносящееся с областью принципов и абсолютно безусловное. Метафизически все эти состояния, даже те, которые принадлежат собственно индивиду, соотносятся с *Атманом*, т. е. с личностью, ибо только она образует глубинную реальность существа, и потому что любое состояние этого существа стало бы чисто иллюзорным, если бы вздумали его от этой реальности отделить. Все конкретные состояния существа, каковы бы они ни были, не представляют собой ничего иного, кроме разворачивания возможностей *Атмана*. Вот почему можно говорить о различных состояниях, в которых пребывает существо, как подлинно о состояниях *Атмана*; хотя следует вполне понимать, что *Атман*, в самом себе, никоим образом не подвержен их влиянию и вовсе не перестаёт быть безусловным, точно так же, как он никогда не становится проявленным, по-прежнему пребывая сущностным и трансцендентным принципом проявления во всех его модусах.

Оставив на некоторое время в стороне четвёртое состояние, к которому мы ещё вернёмся, скажем, что три первые суть: состояние бодрствования, которое соответствует плотному проявлению; тонкий сон, соответствующий проявлению тонкому; глубокий сон, который есть состояние «содержащее причины» и неоформленное. К этим трем состояниям иногда добавляют ещё одно — состояние смерти, а также и другое — экстатическую потерю сознания, рассматриваемую как состояние, промежуточное (*sandhyā*)[112] между глубоким сном и смертью, точно так же, как тонкий сон есть состояние, промежуточное между бодрствованием и глубоким сном[113]. Однако эти два последних состояния, в общем, не

[112] Это слово, *sandhyā* (производное от *sandhi*, что означает точку контакта или соединения между двумя вещами), служит также, в более обыденном употреблении, для обозначения сумерек (утренних и вечерних), также рассматриваемых как промежуток между днем и ночью. В теории космических циклов оно обозначает интервал между двумя *yuga*.

[113] Об этом состоянии см. Брахма-сутры; 3.2.10.

перечисляются отдельно, т. к. сущностно они не отличаются от состояния глубокого сна — как мы только что объяснили, состояния в действительности внеиндивидуального, в котором существо, равным образом, возвращается в непроявленное или, по меньшей мере, в неоформленное, а

> «Душа живая» (*jīvātmā*) возвращается в лоно универсального духа (*Атмана*) путём, что ведёт к самому центру существа, туда, где находится местопребывания Брахмана[114].

Для подробного описания этих состояний нам стоит лишь обратиться к тексту Мандукья-упанишада, начало которой мы цитировали выше, за исключением, однако, самой первой фразы, а она такова: «*Оṃ*, этот слог (*akṣara*)[115] есть всё то, что есть; объяснение его следует». Священное односложное слово *Оṃ*, в котором выражает себя сущность Вед[116], рассматривается здесь как идеографический символ *Атмана*; и точно так же, как этот слог, образуемый тремя буквами (*mātrā*, а эти буквы суть *A*, *U* и *M*, из которых две первых сокращаются в *O*)[117], имеет четыре элемента; из них четвёртый, будучи не чем иным, как самим монослогом, синтети-

---

[114] Брахма-сутры, 3.2.7 и 8.

[115] Слово *akṣara*, в его этимологическом смысле, означает «неразложимый» или «неразрушимый»; и если слог обозначается данным словом, то это потому, что именно он (а не его буквенное начертание) рассматривается как образующий изначальное единство и фундаментальный элемент языка. Впрочем, каждый вербальный (словесный) корень является слоговым. Этот вербальный корень на санскрите именуется *dhātu*, а это слово, собственно, означает «семя», потому что, в силу многочисленных возможностей модификации, которые оно заключает в себе самом, оно поистине является семенем, чьё развитие рождает весь язык как целое. Можно сказать, что корень является устойчивым неизменным элементом слова, который олицетворяет его фундаментальную неизменную природу и к которому присоединяются вторичные изменчивые элементы, олицетворяющие альтерации (в этимологическом смысле) или модификации исходной идеи.

[116] См. Чхандогья-упанишада, 1.1 и 2.23; Брихадараньяка-упанишада, 5.1.1.

[117] В действительности на санскрите слог *o* образуется соединением *a* и *u*, так же как гласная *e* образуется соединением *a* и *i*. Также и в арабском языке три слога *a*, *i* и *u* рассматриваются как единственно фундаментальные и подлинно различные.

чески рассматриваемый в его принципиальном аспекте, не может иметь буквенного выражения (*amātra*), ибо предшествует всякому различию в «неразрешимом» (*akṣara*) — точно так же, как *Атман* имеет четыре состояния (*pada*), из которых четвёртое в действительности не является никаким особым состоянием, но есть *Атман*, рассматриваемый в самом себе как абсолютно трансцендентный и не подверженный обусловленности какого-либо конкретного состояния. Как таковой он недоступен никакому изображению. Теперь же изложим то, что сказано в тексте, на который мы ссылаемся, о каждом из четырёх состояний *Атмана*, отправляясь от последней степени проявления и восходя к высшему состояния, тотальному и необусловленному.

Глава XIII. Состояние бодрствования, или *Vaiśvānara*

> Первенствует среди пад *Вайшванара*, местопребыванием[118] которого является состояние бодрствования [*jāgarita-sthāna*], который обладает знанием внешних [чувственно воспринимаемых] предметов, который имеет семь членов и девятнадцать уст и областью которого является мир грубого проявления[119].

Вайшванара, как указывает этимологическое происхождение этого имени[120], есть то, что мы назвали «Универсальным Человеком»; но здесь он рассматривается более конкретным образом, в полноте разворачивания своих состояний проявления, в специфическом аспекте этого разворачивания. Здесь употребление этого термина, похоже, даже ограничивается одним из этих состояний, состоянием плот-

---

[118] Ясно, что это выражение и все остальные, подобные ему, — пребывание, жилище и т. д. — должны здесь всегда пониматься символически, а не буквально, т. е. должны пониматься, как обозначающие не какое-либо конкретное место, но именно как модальность бытия. Впрочем, использование пространственного символизма вообще исключительно распространено, что объясняется самой природой условий, которым подчинена телесная индивидуальность, а именно по отношению к ней следует, по мере возможного, осуществлять переложение истин, касающихся других состояний существа. Термин *sthāna* своим точным эквивалентом имеет слово «состояние», *status*, ибо корень *sthā* обнаруживается, с теми же значениями, что и в санскрите, в латинском stare и производных от него.

[119] Мандукья-упанишада, шрути 3.

[120] Относительно этого происхождения см. комментарий Шанкарачарьи к Брахма-сутрам, 1 *adhyāya*, 2 *pāda*, *sūtra* 28: это *Атман*, который есть одновременно «все» (*viṣva*) как «личность», и «человек» (*nara*) как индивидуальность (т. е. как *jīvātmā*). *Vaiśvānara* есть, стало быть, наименование, которое подобает именно *Атману*, с другой стороны, это также имя *agni*, как мы увидим это далее (см. *śatapatha-brāhmaṇa*).

ного проявления, которое образует телесный мир; но это частное состояние может считаться символом всей совокупности универсального проявления, элементом которого оно является, и это потому, что для человеческого существа оно является основой и отправной точкой всякой реализации. Стало быть, как и в случае всякого символизма, достаточно будет сделать необходимые транспозиции, в зависимости от степеней, к которым должна прилагаться эта концепция. Именно в таком смысле состояние, о котором идёт речь, может быть соотносимо с «Универсальным Человеком» и описываться как образующее его тело, понимаемое по аналогии с телом индивидуального человеческого существа, аналогии, которая, как мы уже говорили, есть аналогия «макрокосма» — *ādhidaivika* [исправлено с *adhidevaka* — прим. М. Маковчика] и «микрокосма» — *ādhyātmika*. В этом аспекте *Vaiśvānara* ассоциируется также с *Virāj*, т. е. с космическим интеллектом, в той мере, в какой он правит и объединяет в своей целостности совокупность телесного мира. Наконец, с другой точки зрения, которая, впрочем, подкрепляет предыдущую, *Vaiśvānara* означает, и «то, что является общим для всех людей; тогда это весь род людской (человечество как вид), понимаемый как специфическая природа, или, точнее, то, что можно назвать «гением рода»[121]. И, кроме того, следует заметить, что телесное состояние является об-

[121] В этом аспекте нара, или нри, есть человек как индивид, принадлежащий к виду людей, тогда как *mānava* есть скорее человек как мыслящее существо, т. е. существо, одаренное «менталом», что, кстати сказать, есть сущностный атрибут, который присущ его виду и посредством которого характеризуется его природа. Но, с другой стороны, имя *nara* от этого не становится менее доступным транспозиции, посредством которой оно отождествляется с пурушей. И точно также *Viṣṇu* именуется Нароттама, или «Высший Человек», и в этом наименовании нет и следа антропоморфизма — здесь его не больше, чем в самой концепции «Универсального Человека», рассматриваемого во всех его аспектах, и это именно в силу такой транспозиции. Мы не можем останавливаться здесь на рассмотрении многообразных и сложных смыслов, заключённых в слове нара; а что же касается природы вида, то потребовалось бы целое специальное исследование для изложения всех соображений, которое можно было бы высказать в данной связи.

щим для всех человеческих индивидуальностей, каковы бы ни были другие модальности, в которых они должны развиваться, дабы осуществить, как индивидуальности и не выходя за пределы статуса человека, интегральное расширение их соответствующих возможностей[122].

Благодаря сказанному можно понять, как следует толковать семь членов, о которых идёт речь в тексте Мандукья-упанишада и которые суть семь основных частей «макрокосмического» тела *Vaiśvānara*: 1) совокупность высших световых сфер, т. е. высших состояний существа, рассматриваемых, однако, исключительно в их отношениях с состоянием, о котором конкретно идёт речь, сравнима с частью головы, содержащей мозг, который, в действительности, органически соответствует «ментальной» функции. Она же есть не что иное, как отражение интеллектуального света, или надиндивидуальных принципов; 2) Солнце и Луна или, точнее, принципы, в мире чувственных явлений олицетворяемые этими двумя светилами[123], суть два глаза; 3) огненному

[122] Следовало бы ещё провести сближения с концепцией «адамической» природы в иудейской и исламской традициях, концепцией, которая — и она также — прилагается к различным степеням и в смыслах, иерархически налагающихся друг на друга. Но это увлекло бы нас слишком далеко в сторону от нашего сюжета, и сейчас мы должны ограничиться таким вот простым указанием.

[123] Можно напомнить здесь о символических значениях, которыми (также и на Западе) наделяются Солнце и Луна в герметической традиции и космологических теориях, основанных алхимиками на последней; но и в том, и другом случае имена этих светил не должны пониматься буквально. Кстати, следует заметить, что данная символизация отлично от той, на которую мы указывали ранее и в которой Солнце и Луна соотносятся, соответственно, с сердцем и мозгом. Потребовались бы ещё долгие рассуждения, дабы показать, как эти различные точки зрения приходят к гармонии в совокупности аналогических соответствий.

принципу соответствует рот[124]; 4) направлениям пространства (*diś*) — уши[125]; 5) атмосфера, т. е. космическая среда, от которой исходит «жизненное дыхание» (*prāṇa*), соотносится с легкими; 6) промежуточная область (*Antarikṣa*), которая простирается между Землей (*Bhū*, *Bhūmi*) и световыми сферами, или небесами (*Svar*, *Svarga*), область, рассматриваемая как среда, где вырабатываются формы (ещё потенциальные по отношению к плотному состоянию) соответствует желудку[126]; 7) наконец, Земля, т. е., в символическом смысле, действенное завершение всякого телесного проявления, соответствует стопам, которые понимаются здесь как эмблема всей нижней части тела. Отношения этих различных членов между собой и их функции в космической целокупности, к которой они принадлежат, аналогичны (но, разумеется, не тождественны) отношениям и функциям соответствующих частей человеческого организма. Очевидно, что речь не идёт здесь о сердце, потому что его прямая связь с универсальным разумом помещает его за пределы области соб-

---

[124] Мы уже отмечали, что *Vaiśvānara* иногда является другим именем *agni*, который тогда, стало быть, рассматривается как одушевляющий жар, поскольку он пребывает в живых существах; несколько дальше у нас ещё будет повод вернуться к этому. С другой стороны, *mukhya-prāṇa* есть одновременно дыхание уст (*mukha*) и, стало быть, основополагающий жизненный акт (и это именно в таком, втором смысле пять вайю являются его модальностями); жар же сокровенно ассоциируется с самой жизнью.

[125] Можно отметить весьма примечательную связь, которую такая аналогия являет с физиологической ролью полукружных каналов.

[126] В некотором смысле, слово *Antarikṣa* подразумевает также атмосферу, рассматриваемую тогда как среда распространения света; важно отметить, однако, что агентом этого распространения является не воздух (*vāyu*), а эфир (*Ākāśa*). Когда при рассмотрении *Tribhuvana* транспонируют термины, чтобы сделать их применимыми ко всей совокупности состояний универсального проявления, понятие *Antarikṣa* отождествляется с *Bhuvas*, термином, который обычно понимают как атмосферу, но беря это слово во много более широком и менее определённом значении — наименования трёх миров: *Bhū*, *Bhuvas* и *Svar* — являются тремя *vyāhṛti*, словами, которые обычно произносятся после слога *Oṃ* в индийских ритуалах *sandhyā-upāsanā* (медитации, повторяемой утром, днем и вечером). Нетрудно заметить, что два первых из этих трёх имён имеют один и тот же корень, потому что они соотносятся с модальностями одного и того же состояния бытия.

ственно индивидуальных функций и потому что это «место пребывания Брахмана» поистине является центральным, как на уровне космическом, так и на уровне человеческом. Тогда как всё, что есть проявление и особенно оформленное проявление, является внешним и, если можно так выразится, «периферическим», принадлежащим исключительно к окружности «колеса вещей».

В условиях, о которых идёт речь, *Атман*, как *Vaiśvānara* осознает мир чувственного проявления (рассматриваемый также как область аспекта «не-высшего» Брахмана, именуемого *Virāj*), и это посредством девятнадцати органов, которые обозначаются как такое же количество уст, ибо они являются «входами» знания для всего, что относится к этой частной области. И интеллектуальное усвоение, совершаемое в познании, символически часто сравнивают с витальным усвоением, которое совершается в процессе питания. Эти девятнадцать органов (разумеется, подразумевая под данным термином соответствующие способности, в соотнесении с тем, что мы говорили об общем значении слова *индрия*) суть: пять органов чувств, пять органов действия, пять жизненных дыханий (*vāyu*), «ментал» или внутренний ум (*manas*), интеллект (буддхи, рассматриваемый здесь в его соотношении с индивидуальным состоянием), мысль *citta* (читта), рассматриваемая как способность давать идеям форму и соединять их между собой, и, наконец, индивидуальное сознание (*ahaṃkāra*); эти способности таковы, как мы уже их подробно описали ранее. Каждый орган и каждая способность всякого индивидуального существа, включенного в рассматриваемую область, т. е. в телесный мир, берут своё начало, соответственно, от органа и способности, соотносящихся с ними в *Vaiśvānara*. От органа и способности, составляющими элементами которых они в некотором роде являются — точно так же, как индивид, которому они принадлежат, является элементом космического целого. В последнем он, со своей стороны и на месте, именно ему подобающем (в силу того, что он является этим, а не другим ин-

дивидом), он неизбежно содействует слаганию всеобщей гармонии[127].

Состояние бодрствования, в котором осуществляется деятельность органов и способностей, только что описанных нами, рассматривается как первое из обусловленных состояний *Атмана*, хотя грубая (плотная), или телесная модальность образует последнюю ступень в порядке разворачивания (*prapañca*) проявленного из его примордиального и непроявленного принципа, отмечающую конец этого разворачивания — по крайней мере, по отношению к состоянию бытия, в котором находится человеческая индивидуальность. Причина данной кажущейся аномалии уже была указана нами: именно в этой телесной модальности обретается для нас основа и отправная точка вначале индивидуальной реализации (мы говорим об интегральном разворачивании возможностей, ставшем действительным для индивида), а затем о любой другой реализации, которая превосходит возможности индивида и предполагает овладение высшими состояниями существа. Следовательно, если встать (как мы и делали здесь) не на точку зрения разворачивания проявления, но на точку зрения, соответствующую порядку степеней этого разворачивания, порядку, по необходимости ведущего от проявленного к непроявленному, то такое состояние бодрствования в действительности должно рассматриваться как предшествующее состоянию тонкого, а затем глубокого сна, из которых одно соответствует экстракорпоральным модальностям индивидуальности, а другое — надиндивидуальным состояниям существа.

---

[127] Эта гармония есть ещё один аспект *dharma*; она есть равновесие, в котором компенсируются все неравновесия, порядок, образуемый суммой всех частных и внешних беспорядков.

Глава XIV. Состояние тонкого сна, или *Taijasa*

> Второе обусловленное состояние есть *Taijasa* [буквально «сияющее», наименование, производное от слова *Tejas*, обозначающего огненный элемент], местопребыванием которого является состояние тонкого сна [*svapna-sthāna*]. Этому состоянию доступно знание внутренних [ментальных] объектов, оно имеет семь членов и девятнадцать уст, а областью его владений является мир тонкого проявления[128].

В этом состоянии внешние способности, по-прежнему потенциально существуя, поглощаются внутренним разумом (*manas*), который есть их общий источник, их основание и их непосредственная цель и который пребывает в светящихся артериях (*nādī*) тонкой формы, где он распространяется, не раздробляясь, подобно рассеивающемуся теплу[A]. Кстати сказать, сам огненный элемент, рассматриваемый в своих сущностных свойствах, есть одновременно свет и тепло; и, как указывает на это самое имя *Taijasa*, прилагаемое к тонкому состоянию, эти два аспекта, должным образом трансформированные (поскольку речь тогда уже не идёт о чувственных качествах) должны равным образом обретаться в этом состоянии. Все, что соотносится с послед-

---

[128] Мандукья-упанишада, шрути 4. — Тонкое состояние именуется в этом тексте *pravivikta*, буквально «предназначенный к различению» (*predistingue*), потому что именно состояние «предразличимости» предшествует грубому проявлению[буквальное значение слова *pravivikta* на санскрите — «острый, зоркий глаз» — прим. пер.]. Это слово означает также «обособленный», ибо «живая душа» в состоянии сновидения как бы замкнута в себе самой, в противоположность тому, что имеет место в состоянии бодрствования, «общем для всех людей».

[A] Буквальное значение слова *nādī* на санскрите — «река», «поток» — прим. пер.

ним, как мы это уже имели случай отметить при других обстоятельствах, очень близко касается самой природы жизни, которая неотделима от тепла; и мы напоминаем, что в этом пункте представления Аристотеля полностью совпадают с теориями представителей Востока. Что же до сияния, о котором только что шла речь, то под ним следует понимать отражение и дифракцию интеллектуального света в сверхчувственных модальностях оформленного проявления (но что до последней, мы здесь рассматриваем лишь то, что касается человеческого состояния). С другой стороны, сама по себе тонкая форма (*sūkṣma-śarīra* или *liṅga-śarīra*), в которой пребывает *Taijasa*, уподобляется также огненной колеснице[129], хотя этот огонь и следует отличать от телесного огня (элемента *Tejas* или того, что от него производно), который воспринимается органами грубой формы (*sthūla-śarīra*), колесницы *Vaiśvānara*, а конкретнее зрением, поскольку зримость, неизбежно предполагая наличие света, является, среди чувственно воспринимаемых качеств, тем из них, что принадлежит собственно *Теджасу*, но в тонком состоянии речь более никоим образом не может идти о *bhūta*, но лишь о соответствующих *tanmātra*, которые являются их непосредственными определяющими принципами. Что же касается *nāḍī*, или артерий тонкой формы, их ни в коем случае не следует смешивать с телесными артериями, посредством которых совершается кровообращение, и физиологически они скорее соответствуют разветвлениям нервной системы, потому что они подчеркнуто описываются как светящиеся (сияющие). А поскольку огонь в некотором смысле поляризован на тепло и свет, тонкое состояние связано с телесным состоянием двумя различными путями: кровью в том, что касается качества тепла, и нервной системой в том, что касает-

[129] Кстати сказать, мы напоминаем в этой связи об «огненной колеснице», на которой пророк Илия вознесся на небо (II Книга Царей, II, 11 [в русском переводе: 4Цар. 2:11]).

ся качества света[130]. Тем не менее, следует вполне понимать, что между *nāḍī* и нервами всё же существует лишь простое соответствие, но не тождество, поскольку первые не телесны и поскольку в действительности речь идёт о двух различных аспектах целостной индивидуальности. Точно так же, когда установлено соотношение между функциями этих *nāḍī* и дыханием[131], поскольку последнее есть главное для поддержание жизни и поистине соответствует изначальному [*principal*] витальному акту, никоим образом не следует заключать отсюда, что можно себе представлять их как разновидности каналов, по которым будто бы циркулирует воздух. Это значило бы смешивать с телесным элементом «жизненное дыхание» (*prāṇa*), которое, собственно, принадлежит

---

[130] Мы уже указывали, рассматривая строение *annamaya-kośa*. Которая есть телесный организм, что элементы нервной системы порождаются ассимиляцией огненных субстанций. Что же до крови, то, будучи жидкой, она образуется на основе водных субстанций. Однако нужно, чтобы последние подверглись переработке, вызванной действием жизненного тепла, которое есть проявление *agni Vaiśvānara*, и они играют роль лишь пластической основы, служащей для фиксации элемента огненной природы; огонь и вода в определённом смысле являются здесь по отношению друг к другу «эссенцией» и «субстанцией». Здесь вполне уместно было провести сравнение с такими алхимическими теориями, в которых рассматриваются принципы, именуемые «сера» и «ртуть», один активный, а другой пассивный; они соответственно, на уровне «смешений», аналогичны огню и воде в ряду элементов, не говоря ещё и о других многообразных обозначениях, символически, на герметическом языке, даваемых соответствующим термином подобной дуальности.

[131] Более конкретным образом мы имеем здесь в виду учение, связываемое с *хатха-йогой*, т. е. с методами, подготавливающими к «соединению» (йога в собственном смысле слова) и основанными на усвоении некоторых ритмов, принципиально связанных с регулированием дыхания. То, что именуется зикром в эзотерических арабских школах, имеет точно такое же обоснование, а зачастую даже и используемые приемы оказываются совершенно сходными в обеих традициях, что, впрочем, для нас никоим образом не является указанием на заимствование. В самом деле, наука о ритмах и той, и другой стороной может быть постигнута совершенно независимо друг от друга, так как речь идёт о науке, имеющей свой собственный предмет и соответствующей четко определённому уровню реальности, хотя она и полностью игнорируется людьми Запада.

порядку тонкого проявления (манифестации)[132]. Говорят, что полное число *nāḍī* — семьдесят две тысячи; однако согласно другим текстам, оно будто бы составляет семьсот двадцать миллионов. Но различие здесь скорее кажущееся, чем реальное, ибо, как это всегда происходит в подобных случаях, данные числа должны пониматься символически, а не буквально. В этом легко убедиться, если заметить, что они находятся в очевидной связи с циклическими числами[133]. У нас ещё будет далее случай и по-иному развить этот вопрос о тонких артериях — так же, как и о различных степенях поглощения индивидуальных способностей, поглощения, которое, как мы уже сказали, происходит в направлении, обратном разворачиванию этих же самых способностей.

В состоянии тонкого сна индивидуальная «душа живая» (*jīvātmā*) «сама для себя является собственным светом», и она создает, в силу одного только желания (*kāma*) мир, целиком проистекающий из неё же, предметами которого являются исключительно ментальные концепции, т. е. сочетания идей, облеченные в тонкие формы, субстанциально зависимые от тонкой формы самого индивида. По отношению к последнему эти идеальные предметы, в конечном счёте, являются столь же случайными и вторичными модификациями[134]. В этих ментальных созданиях, однако, всегда есть нечто незавершенное и неупорядоченное; вот почему их рассматривают как иллюзорные (*māyāmaya*), или как обладаю-

---

[132] Это смешение было действительно осуществлено некоторыми ориенталистами, способность понимания которых не способна выйти за пределы телесного мира.

[133] Основные циклические числа таковы: 72=23x32; 108=22 × 33; 432=24x33=72 × 6=108 × 4; они прилагаются именно к геометрическому делению круга (360=72 × 5=12 × 30) и к продолжительности астрономического периода прецессии равноденствий (72 × 360=432 × 60=25 920 лет). Но это лишь самые непосредственные и самые элементарные случаи их применения, и мы не можем вдаваться здесь в рассмотрение символических понятий, к которым приходят посредством перенесения этих данных в иные порядки.

[134] См. Брихадараньяка-упанишада, 4.3.9-10.

щие лишь кажущимся бытием (*prātibhāsika*), тогда как в мире чувственных явлений, в которых она находится в состоянии бодрствования, та же «душа живая» обладает способностью действовать в смысле «практического» производства вещей (*vyāvahārika*), несомненно, также иллюзорного с точки зрения абсолютной реальности (*paramārta*) и преходящего как все проявленное, но, тем не менее, обладающего относительной реальностью и стабильностью, достаточными для нужд обыденной жизни, жизни «профанической» (*laukika*, слово, производное от *loka* — «мир», которое здесь следует понимать в смысле абсолютно сравнимом с тем, в каком оно употребляется в Евангелии). Однако следует заметить, что эта разница в том, что касается соответствующей направленности деятельности человеческого существа в двух состояниях, не подразумевает действительного превосходства состояния бодрствования над состоянием тонкого сна, когда каждое из них рассматривается само по себе. По крайней мере, превосходство, ценное лишь с «профанической» точки зрения, метафизически не может рассматриваться как подлинное превосходство; и, в ином отношении, возможности тонкого сна более обширны, чем возможности состояния бодрствования, и они позволяют индивиду вырваться — в определённой мере — из-под власти некоторых ограничивающих условий, которым он подчинён в своей телесной модальности[135]. Как бы то ни было, абсолютно реально лишь «высшее я» (*Атман*); это то, чего никоим образом не может охватить никакая концепция, которая — в какой бы то ни было форме — замыкается на рассмотрении внешних и внутренних предметов. Их познание составляет суть, соответственно, состояния бодрствования и состояния тонкого сна и. таким образом, не выходя за пределы совокупности этих двух состояний, целиком находится в пределах оформленного проявления и человеческой индивидуальности.

---

[135] О состоянии тонкого сна см. Брахма-сутры, 3 *adhyāya*, 2 *pāda*, *sūtra* 1-6.

Область тонкого проявления может, в силу её «ментальной» природы, может быть обозначена как идеальный мир, дабы тем самым подчеркнуть его отличие от чувственного мира, который есть область грубого (плотного) проявления. Но не следовало бы понимать такое обозначение в смысле «умопостигаемого мира» Платона, так как «идеи» последнего суть возможности в состоянии принципа, которое следует соотносить с областью неоформленного; да и в тонком состоянии речь может идти лишь об идеях, облеченных формами, поскольку возможности, которые оно заключает в себе, не выходят за пределы индивидуального бытия[136]. Особенно не следовало бы предполагать наличие здесь оппозиции, вроде той, установлением которой между «идеальным» и «реальным» тешатся некоторые современные философы, и которая для нас не имеет никакого значения: всё, что в каком бы то ни было модусе существует, тем самым уже реально и обладает именно тем типом и степенью реальности, что подобают его собственной природе. Заключенное в идеях (а это и есть смысл, который мы придаем слову «идеальный») от этого не более и не менее реально, нежели то, что заключается в чём-либо другом. Ибо всякая возможность неизбежно находит своё место в ряду, который сама её специфичность иерархически предписывает ей в Универсуме.

Точно так же, как чувственный мир в его совокупности отождествляется с *Вираджем*, тот идеальный мир, о котором мы только что говорили, в порядке универсального проявления отождествляется с *hiraṇyagarbha* (буквально «золотой зародыш»)[137], который есть *brahmā* (определение Брахмана

---

[136] Тонкое состояние есть, собственно, область ψυχή, а не νοῦς; последний в действительности соответствует буддхи, т. е. надиндивидуальному состоянию.

[137] Это наименование имеет смысл, очень близкий к наименованию *Taijasa*, т. к. золото, согласно индусской доктрине, есть «минеральный свет», алхимики также считали его среди минералов аналогией солнца среди планет; и, по меньшей мере, любопытно отметить, что само название «золото» [*aurum*] идентично еврейскому слову *aôr*, означающему «свет».

как следствия, *kārya*)[138], окутанный «Мировым Яйцом» (*Brahmāṇḍa*)[139], из которого развернется, согласно своему модусу реализации, всякое оформленное проявление, которое виртуально содержится в нём как зачаток этой *hiraṇyagarbha*, примордиальный зародыш космического света[140]. Кроме того, *hiraṇyagarbha* обозначается также как «совокупная целостность жизни» (*jīva-ghana*)[141], в самом деле, он действительно есть «Универсальная Жизнь»[142] в силу этой, уже отмеченной связи тонкого состояния с жизнью, которая, даже будучи рассматриваема во всем возможном для неё масштабе (а не ограниченная одной лишь органической, или телесной жизнью, которой довольствуется точка зрения физиологии)[143] есть, впрочем, всего лишь одно из специальных условий того состояния бытия, к которому

---

[138] Следует отметить, что *brahmā* — слово мужского рода, тогда как *brahma* — среднего; это необходимое различие, притом самого большого значения (поскольку речь идёт об отличии «Высшего» от «не-высшего»), не может быть обеспечено употреблением, весьма распространённым среди ориенталистов, единственной формы Брахман, которая принадлежит и тому и другому роду, следствием чего являются постоянные смещения, особенно в таком языке, как французский, где среднего рода вообще не существует.

[139] Этот космический символ «Мирового Яйца» никоим образом не является специфической принадлежностью Индии; он встречается в маздеизме, в египетской традиции (яйцо Кнефа), в традиции друидов и в традиции орфиков. — Эмбриональное состояние, которое для каждого индивидуального существа соответствует тому, что есть *Brahmāṇḍa* в порядке космическом, на санскрите именуется *piṇḍa*. И основополагающая аналогия «микрокосма» и «макрокосма», рассматриваемых в этом аспекте, выражена такой вот формулой: *yathā piṇḍa tathā brahmāṇḍa*, «Каков индивидуальный эмбрион, таково и мировое яйцо».

[140] Вот почему *Virāj* происходит от *hiraṇyagarbha*, а *manu*, в свой черед, происходит от *Virāj*.

[141] Слово *ghana* в первичном смысле означает облако, а затем компактную и недифференцированную массу.

[142] «И жизнь была свет человеков» (Ин. 1:4).

[143] Более конкретно мы имеем в виду здесь расширительное понимание идеи жизни, которое подразумевается западными религиями и которое в действительности соотносится возможностями, заключёнными в продлении человеческой индивидуальности. Это, как мы объясняли в другом месте, есть то, что дальневосточная традиция именует «долголетием».

принадлежит человеческая индивидуальность. Стало быть, область жизни не выходит за пределы возможностей, которые заключает в себе это состояние; последнее, разумеется, должно пониматься здесь интегрально, а тонкие модальности являются его частью точно так же, и грубая (плотная) модальность.

Стать ли на точку зрения «макрокосмическую», как мы это только что сделали, или точку зрения «микрокосмическую», что мы подразумевали в самом начале, идеальный мир, о котором идёт речь, созидается способностями, по аналогии соответствующими тем, посредством которых воспринимается чувственный мир. Или, если угодно, способностями, в принципе теми же самыми, что и последние (поскольку это по-прежнему индивидуальные способности), но рассматриваемыми в другом модусе бытия и на другой ступени разворачивания, поскольку их деятельность осуществляется в иной области. Вот почему *Атман* в этом состоянии тонкого сна, т. е. как *Taijasa*, имеет то же количество членов и уст (или инструментов познания), что и в состоянии бодрствования, как *Vaiśvānara*[144]. Впрочем, нет нужды заново перечислять их, т. к. определения, которые мы дали им в предшествующем изложении, могут, равным образом и посредством соответствующей транспозиции, прилагаться к обеим областям — плотного или чувственного проявления, и проявления тонкого, или идеального.

[144] Эти способности должны рассматриваться здесь как распределенные между тремя «оболочками», соединение которых образует тонкую форму (это суть *vijñānamaya-kośa*, *manomaya-kośa*, *prāṇamaya-kośa*).

Глава XV. Состояние глубокого сна, или уровень *Prājña*

Когда существо, которое спит, не испытывает никакого желания и не находится под властью какого-либо сновидения, его состояние есть состояние глубокого сна [*suṣuptasthāna*]. Тот, [т. е. сам *Атман* в этом обусловленном состоянии], кто в этом состоянии стал единым [без какого-либо различения или дифференциации][145], кто сам в себе отождествился с целостной совокупностью (единой и не имеющей частных определений) интегрального знания [*Prajñāna-ghana*][146], кто исполнен (посредством сокровенного проникновения и усвоения) блаженства [*ānandamaya*], поистине наслаждаясь этим блаженством [*ānanda*, как своим собственным владением] и чьи уста [инструмент познания] есть [единственно] тотальное сознание [*cit* (чит)], как таковое [без какого-либо опосредования или партикуляризации], тот именуется *Prajña* [тот, кто познаёт вне и за пределами всякой конкретной обусловленности]: это третье обусловленное состояние[147].

---

[145] «Все едино, — равным образом говорит даосизм: — Во время сна нерассеянная душа поглощается этим единством, во время бодрствования, рассеянная, она различает разные существа». — Чжуан-цзы, гл. II, перевод о. Вигера, стр. 215.

[146] «Сосредоточить всю свою интеллектуальную энергию как бы в единой массе», — гласит также, и в том же смысле, даосская доктрина. (Чжуан-цзы, гл. IV; перевод о. Вигера, стр. 233) — *Prajñāna*, или целостное Знание, противопоставляется здесь *vijñāna*, или различительному знанию, которое специально прилагаясь к области индивидуального, или оформленного, характеризует два предыдущих состояния. *vijñānamaya-kośa* есть первая из «оболочек», которой облекается *Атман*, проникая в мир «имен и форм», т. е. проявляясь как *дживатма*.

[147] Мандукья-упанишада, шрути 5. [Буквальное значение санскритского слова *Prājña* — сведущий, знающий, образованный, учёный — прим. пер.]

Как можно тотчас же понять, колесницей *Атмана* в этом состоянии является *каранашарира*, поскольку последняя есть анандамайя-коша. И хотя по аналогии о ней говорят как о колеснице или оболочке, в действительности она, по сути, ни в чём не отличается от самого *Атмана*, потому что здесь мы находимся за пределами различий. Блаженство слагается из всех возможностей *Атмана*, оно есть, можно было бы сказать, сама сумма этих возможностей; и если *Атман* как *Prajña* наслаждается этим блаженством как своим собственным владением, то это потому, что в действительности оно есть не что иное, как полнота его существа, как мы уже указывали ранее. Именно это есть, по сути, неоформленное и надиндивидуальное состояние; следовательно, речь никоим образом не могла бы идти о «психическом» или «психологическом» состоянии, как полагали некоторые ориенталисты. Что действительно является «психическим», так это тонкое состояние; и, делая такое уподобление, мы берём слово «психический» в его первоначальном смысле, в том, который оно имело для людей древности, не занимаясь более специализированными значениями, которые были ему даны впоследствии и с которыми оно не могло бы даже быть применяемо к тонкому состоянию, взятому как целое. Что же касается психологии современных людей Запада, то она занимается лишь очень ограниченной частью человеческой индивидуальности, той, где «ментал» находится в непосредственной связи с телесной модальностью и, с учётом применяемых ею методов, она не может продвинуться дальше. Во всяком случае, сам избранный ею для себя предмет исследования, которое есть исключительно исследование ментальных феноменов, ограничивает её областью индивидуальности, так что состояние, о котором идёт речь, теперь неизбежно ускользает от её изысканий и можно было бы даже сказать, что оно для людей Запада вдвойне недоступно — прежде всего потому, что оно находится за пределами «ментального», или дискурсивной и дифференцированной мысли, а затем потому, что оно равным образом находится

за пределами всего «феноменального», каково бы оно ни было, т. е. всякого оформленного проявления.

Это состояние недифференцированности, в котором всякое знание, включая познание других состояний, своим синтезированным центром имеет эссенциальное и фундаментальное единство существ, есть состояние «непроявленное» или «не развёрнутое» (*avyakta*), принцип и причина (*karaṇa*) всякого проявления, исходя из которого последнее разворачивается во множестве своих разнообразных состояний, а более конкретно, применительно к человеческому существу, в его тонком и плотном состояниях. Это непроявленное, понимаемое как корень проявленного (*vyakta*), которое есть всего лишь его следствие (*kārya*), в этом отношении отождествляется с *Mūla-prakṛti*, «примордиальной природой». Но в действительности оно есть одновременно пуруша и пракрити, заключая их обоих в самой своей недифференцированности, ибо оно есть причина в целокупном смысле этого слова, т. е. одновременно «причина действующая» и «причина материальная», если воспользоваться обыденной терминологией, которой, впрочем, мы гораздо охотнее предпочли бы выражения «причина эссенциальная» и «причина субстанциальная», так, как мы это делали выше, поскольку это именно с «эссенцией» и «субстанцией» — определяемыми так, как мы это сделали выше — соответственно соотносятся эти два взаимодополняющие аспекта причинности. Если *Атман* в этом третьем состоянии, таким образом, находится за пределами различения пуруши и пракрити, или двух полюсов проявления, то это потому, что он находится не в обусловленном бытии но именно на ступени чистого Сущего. Однако мы, кроме того, должны включать сюда пурушу и пракрити, которые ещё не проявлены, и даже (в том смысле, как мы это увидим ниже) неоформленные состояния проявления, которые мы уже должны были связать с универсальными, ибо это действительно надиндивидуальные состояния существа. И, кстати, напомним об этом ещё раз,

все состояния проявления, в принципе и синтезированным образом, заключены в непроявленном Сущем.

В этом состоянии различные объекты проявления, и даже объекты индивидуального проявления, как внешние, так и внутренние, вовсе не разрушаются, однако существуют в модусе принципа, будучи объединяемы именно тем, что они более не осмысляются во вторичном и преходящем аспекте различения. Они неизбежно обретаются среди возможностей «высшего я», и последнее само остаётся познающим все эти возможности, «неразличительно» рассматриваемые в интегральном знании — как только оно осознает своё постоянное присутствие в «вечном настоящем»[148]. Если бы это было иначе и если бы объекты проявления, таким образом, не «имели бы жизни» принципиально (предположение, которое, впрочем, невозможно само по себе, т. к. эти объекты были бы лишь чистым ничто, которое никоим образом не могло бы существовать, даже в иллюзорном модусе), то не могло бы быть никакого возврата из состояния глубокого сна к состояниям тонкого сна и бодрствования, поскольку всякая возможность оформленного проявления была бы непоправимо разрушена для существа, как только оно входит в состояние глубокого сна. Однако, напротив, такое возвращение всегда возможно и реально происходит по крайней мере, для существа, которое актуально не является «освобожденным», т. е. окончательно сбросившим условия индивидуального бытия.

Термин *cit* должен пониматься не так, как его производное *citta* (читта), т. е. в ограниченном смысле индивидуальной и оформленной мысли (этого ограничивающего опреде-

[148] Именно это позволяет метафизически транспонировать теологическую доктрину «воскресения мёртвых», так же, как и концепцию «тела славы»; впрочем, это вовсе не тело в собственном смысле данного слова, но его «трансформация» (или, скорее, «трансфигурация» — «преображение»), т. е. транспозиция за пределы формы и других условий индивидуального бытия, или, ещё, иными словами. Оно есть «реализация» постоянной и неизменной возможности, тело которой есть лишь преходящее выражение в этом проявленном мире.

ления, которое подразумевает модификацию посредством размышления, будучи как производное слово отмечено суффиксом *kta*, который есть окончание страдательного причастия), но именно в смысле универсальном, как целокупное сознание «высшего я», рассматриваемое в соотношении с его единственным предметом, которым является *ānanda*, или блаженство[149]. Этот объект, образуя тогда в некотором роде оболочку высшего «я»(*ānandamaya-kośa*), как мы объяснили это выше, идентичен самому субъекту, который есть Сущее (*sat*), или чистое Сущее. И, по сути, ничем от него не отлично, ибо таковым в действительности не может быть там, где больше нет никакого реального различения[150]. Таким образом, эти три (*sat*, *cit* и *ānanda*), обычно объединяемые в *Saccidānanda* (сатчитананда)[151], есть абсолютно не что иное, как одно и то же существо, и это «одно» есть *Атман*, рассматриваемый вне и за пределами всех частных усло-

---

[149] Состояние глубокого сна иными ориенталистами квалифицируется как «бессознательное», они, похоже, даже впадают в искушение отожествлять его с «бессознательным» некоторых немецких философов, таких, как Гартман. Несомненно, эта ошибка проистекает из того, что они не могут представить себе сознания иного, нежели индивидуальное и «психологическое», но от этого она не кажется нам мене постижимой, ибо мы не видим, как они могут посредством подобной интерпретации понять такие термины, как *cit*, *Prajñāna* и *Prajña*.

[150] Термины «субъект» и «объект» в том смысле, в котором мы их употребляем здесь, ни могут давать повода ни к каким двусмысленностям; субъект есть «тот, кто познаёт»; объект есть то, «что познаётся», и их соотношение и есть само познание. Однако в современной философии значение этих терминов, а особенно их производных «субъективный» и «объективный» изменилось до такой степени, что они получили употребление диаметрально противоположное, и некоторые философы неразборчиво взяли их в их очень различных смыслах; точно так же их использование часто создаёт серьёзные неудобства с точки зрения ясности и, во многих случаях, предпочтительно их избегать, сколько возможно.

[151] В арабском языке как эквивалент этих трёх терминов мы имеем слово разум (*al-ʿaql*), разумное (*al-ʿĀqil*) и умопостигаемое (*al-Maʿqūl*). Первое есть универсальное сознание (*cit*), второе — его субъект (*sat*), а третье есть его объект (*ānanda*), при этом все три есть одно в Сущем, «которое познаёт себя через себя».

вий, которые определяют каждое из его различных состояний проявления.

В этом состоянии, которое иногда ещё обозначается именем *samprasāda*, или «безмятежность»[152], умопостигаемый свет воспринимается непосредственно, что и составляет суть интеллектуальной интуиции, а уже не через отражение в «разуме» (*manas*) — как в индивидуальных состояниях. Выше мы применили это выражение, «интеллектуальная интуиция», к буддхи, способности сверхрационального и сверхиндивидуального знания, хотя уже и проявленной. В этой связи нужно, стало быть, некоторым образом, включить буддхи в состояние *Prajña*, в которое войдет, таким образом, всё, что находится за пределами индивидуального бытия. И тогда мы должны рассмотреть в существе новый тернер, образуемый пурушей, пракрити и буддхи, т. е. двумя полюсами проявления, «эссенцией» и «субстанцией», и первым производным от пракрити под воздействием пуруши, которое есть неоформленное проявление. Впрочем, следует добавить, что этот тернер олицетворяет лишь то, что можно было бы назвать «внешним» Сущего и, таким образом, он нисколько не совпадает с другим изначальным тернером, который мы только что рассмотрели и который в действительности соотносится с его «внутренним», но который является скорее как бы его первой партикуляризаци-

[152] Брихадараньяка-упанишада, 4.3.15; см. Брахма-сутры, 1.3.8. — См. также сказанное нами далее относительно значения слова *nirvāṇa*.

ей в мире различий[153]. Само собой разумеется, что говоря здесь о «внешнем» и «внутреннем», мы всего лишь используем язык аналогии, основанный на пространственном символизме, который не может буквально прилагаться к чистому Сущему. С другой стороны, тернер *Saccidānanda*, который соразмерен Сущему на уровне неоформленного проявления, воспроизводится («переводится») ещё и тем, который различают в буддхи и о котором мы уже говорили: *Matsya-purāṇa* (Матсья-пурана), которую мы цитировали тогда, гласит, что «в универсальном *Mahat* (или буддхи) есть *Ишвара*». И *Prajña* также есть *Ишвара*, которому, собственно, принадлежит *карана-шарира*. Можно сказать ещё, что *Trimūrti*, или «тройственное проявление», есть только внешняя сторона *Ишвары*; в самом себе последний независим от всякого проявления, по отношению к которому он является принципом, будучи самим Сущим. И всё, что сказано об *Ишваре* (как в нём самом, так и по отношению к проявлению) равным образом может быть сказано о *Prajña*, который тождествен ему. Таким образом, вне специальной точки зрения проявления и различных обусловленных состояний, которые зависят от него в этого проявления, интеллект нисколько не отличен от *Атмана*, ибо последний должен рассматривать-

[153] Можно было бы сказать с оговорками, которые мы сделали относительно употребления этих слов, что пуруша есть «субъективный» полюс проявления, а пракрити — «объективный»; тогда буддхи, естественно, соответствует знанию, которое есть как бы результирующая субъекта и объекта, или их «общего действия», если воспользоваться языком Аристотеля. Однако важно отметить, что на уровне универсального Бытия это именно пракрити познаёт свои производные под влиянием недеятельного пуруши, тогда как на уровне индивидуального бытия субъект, напротив, познаёт под влиянием объекта; стало быть, в этом случае аналогия является обратной, как и в тех случаях, которые нам встречались ранее. Наконец, если взглянуть на разум (способность мышления) как внутренне присущий субъекту (хотя его «актуальность» предполагает наличие двух взаимодополнительных терминов), то нужно будет сказать, что универсальный интеллект, по существу, является активным, тогда как индивидуальный разум является пассивным, по крайней мере относительно (в то же время будучи активным в другом отношении), что, впрочем, предполагается его характером «отражения». И это также полностью согласуется с теориями Аристотеля.

ся «как познающий самого себя», поскольку тогда больше нет никакой реальности, которая была бы поистине отлична от него, так как все включено в его собственные возможности. И в этом-то «познании высшего я», собственно, и заключается блаженство.

> Этот [*Prajña*] есть Господь [*Ишвара*] всего [*sarva*, слово, которое подразумевает здесь, в своем безграничном расширении, совокупность «трёх миров», т. е. всех состояний проявленного, понимаемых синтетически в их принципе]. Он всеприсутствующий [ибо все присутствует для него в интегральном знании, и он непосредственно знает все следствия в абсолютной изначальной причине, которая никоим образом не отлична от него][154]. Он является внутренним распорядителем [*antaryāmī*, который, пребывая в самом центре существа, управляет и контролирует все его способности, соответствующие его различным состояниям, сам по-прежнему будучи недеятельным во всей полноте своей активности на уровне принципов][155]. Он есть источник [*yoni*, примордиальная матрица или корень — в то же самое время, что и принцип или первопричина] всего [что существует в каком бы то ни было модусе]. Он есть начало [*prabhava*, через его расширение в бесконечном множестве его возможностей] и конец [*apyaya*, через

---

[154] Следствия «в высшей степени» суть в причине, как говорят философы схоласты, и они, таким образом, слагают саму её природу, ибо в действиях не может быть ничего, чего вначале не было бы в причине. Таким образом, первопричина, познавая самое себя, тем самым познаёт и все следствия, т. е. все вещи, способом абсолютно непосредственным, а и неразличающим.

[155] Этот «внутренний распорядитель» идентичен «Универсальному Правителю» [*recteur universel*], о котором идёт речь в одном даосском тексте, процитированном нами ранее (в предыдущей сноске). — Дальневосточная традиция говорит также, что «деятельность Неба бездейственна»; в её терминологии Небо (*Тянь*) соответствует пуруше (рассматриваемому на различных степенях, которые были указаны ранее), и Земля (*Ди*) — пракрити. Речь, стало быть, не идёт о том, что мы вынуждены передавать одними и теми же словами в перечислении терминов индусской *Tribhuvana*.

его самоуглубление в единство самого себя][156] в универсальности существ, сам будучи универсальным Сущим[157].

[156] На уровне космическом это приложимо к двум фазам «выдоха» и «вдоха», которые можно рассматривать в каждом цикле в отдельности; но здесь речь идёт о тотальности (всей целостности) циклов или состояний, образующих универсальное проявление.

[157] Мандукья-упанишада, шрути 6.

Глава XVI. Безусловное состояния Атмана

> Бодрствование, сновидение, глубокий сон и то, что находится за их пределами» — таковы четыре состояния *Атмана*; самым великим [*mahattara*] является четвёртое [*Turīya*]. В трёх первых Брахман стоит одной из своих стоп; он стоит тремя в последнем[158].

Таким образом, ранее установленные соотношения с определённой точки зрения оказываются перевернутыми с точки зрения другой. Из четырёх «стоп» (*pāda*) *Атмана* три первых, являющиеся тремя при различении состояний, оказываются одним целым с точки зрения метафизического значения, а последняя есть все три в ней одной с этой же точки зрения. Если бы Брахман не был «неделимым» (*akhaṇḍa*), то можно было бы сказать, что только одна четвёртая часть его пребывает в Сущем (включая сюда всё, что зависит от него, т. е. универсальное проявление, которому он является принципом, тогда как три другие четверти его находятся за пределами Сущего[159]. Эти три четверти могут рассматриваться следующим образом: 1) как целостная совокупность возможностей проявления в той мере, в какой они не проявляются, следовательно, в состоянии абсолютно перманентном и безусловном, как и все, принадлежащее к «четвёртому» (в той мере, в какой они проявляются, они принадлежат к двум первым состояниям; а в той мере, в какой они «проявляемы», — к третьему, принципиальному по отношению к упомянутым двум); 2) как целостная совокупность возможностей непроявленного (о которых, впрочем, мы говорим во множественном числе лишь по аналогии,

---

[158] Майтраяния-упанишада, 7.11.

[159] Слово *pāda*, имеющее значение «ступня», означает также и «четверть».

так как они, совершенно очевидно, находятся за пределом множественности и даже за пределами единства); 3) наконец, как высший Принцип тех и других, который есть универсальная возможность, целокупная, бесконечная и абсолютная[160].

> Мудрые полагают, что четвёртое [*Caturtha*][161], которое не ведает ни внутренних объектов, ни внешних [различительным и аналитическим образом], ни одновременно тех и других [рассматриваемых в синтезе и в принципе] и которое не есть [даже] синтетическая совокупность интегрального знания, не будучи ни познающим, ни непознающим, которое невидимо [*adṛṣṭa* и равным образом не воспринимаемо посредством какой бы то ни было способности], не действенно [*avyavahārya*, в своем неизменном торжестве], непостижимо [*agrāhya*, поскольку оно заключает в себе всё], неопределимо [*alakṣaṇa*, поскольку оно не имеет предела], немыслимо [*acintya*, поскольку оно не может быть облечено ни в какую форму], неописуемо [*avyapadeśya*, поскольку ему невозможно придать какой-либо частный атрибут или определение], единственная фундаментальная эссенция [*pratyaya-sāra*] «высшего я» [*Атмана*, присутствующий во всех состояниях], без какого-либо следа разворачивания проявления [*prapañca-upaśama*, и, следовательно, абсолютно и тотально освобожденное от специальных условий какого бы то ни было модуса бытия], полнота мира и блаженства, без двойствен-

---

[160] Аналогичным образом рассматриваются три первые состояния, совокупность которых образует область Сущего, можно было бы сказать также, что два первых есть треть Сущего, поскольку они заключают в себе только оформленное проявление, тогда как третья есть сама по себе две трети их, поскольку она включает в себя одновременно оформленное проявление и неоформленное Сущее. Очень важно заметить, что одни лишь возможности проявления входят в область Сущего, даже рассматриваемого во всей его универсальности.

[161] Два слова, *Caturtha* и *Turīya*, имеют один и тот же смысл и одинаково прилагаются к одному и тому же состоянию: *yad vai caturthaṃ tat turīyam* — «определённо это, которое есть *Caturtha*, это есть *Turīya*» (Брихадараньяка-упанишада, 5.14.3).

ности: он *Атман* [он сам, вне и независимо от какого-либо условия], [таким образом], его должно познать[162].

Можно заметить, что всё, касающееся этого безусловного состояния *Аттмана*, выражается в форме отрицания; легко понять, что это так потому, что в речи всякое прямое утверждение есть неизбежно утверждение чего-то одного, что исключает другое, утверждение, которое, таким образом, ограничивает то, на основании чего можно что-либо утверждать[163]. Всякое определение есть ограничение[164], следовательно, именно отрицание определения является подлинным утверждением; и термины, которые мы встречаем здесь, являются, по их реальному смыслу, в высшей степени утвердительными. Впрочем, слово «Беспредельный», сходное по форме, выражает отрицание всякого предела, так что оно равносильно тотальному и абсолютному утверждению, которое заключает в себе или облекает все частные утверждения, но которое не является ни одним из них как исключающим другие, именно потому, что оно их все равно и «без различий» подразумевает; и таким вот образом универсальная возможность включает в себя все возможности. Все, что может выразить себя в утвердительной форме, по необходимости заключено в области Сущего, поскольку последнее само по себе есть первое утверждение или первое определение, то, из которого проистекают все другие, так же, как еди-

---

[162] Мандукья-упанишада, шрути 7.

[163] По той же причине это состояние обозначается просто как «четвёртое», ибо оно не может быть каким-либо образом охарактеризовано; но такое объяснение, хотя и очевидное, ускользнуло от ориенталистов. Мы можем привести в данной связи любопытный образчик их непонятливости: г-н Ольтрамар вообразил, будто это имя, «четвёртое», указывает на то, что речь идёт всего лишь о «логической конструкции». И это потому, что оно напомнило ему «четвёртое измерение» математиков; вот сближение, по меньшей мере, неожиданное, и такое, которое, несомненно, было бы затруднительно обосновать.

[164] Сам Спиноза определённым образом признал это: *Omnis determinatio negatio est*; но вряд ли есть необходимость говорить, что его трактовка скорее напоминает о неопределённости пракрити, нежели о неопределённости *Аттмана* в его безусловном состоянии.

ница есть первое из чисел и как все они производны от неё. Но здесь мы находимся в «недвойственности», а уже не в единственности, или, иными словами, мы находимся здесь за пределами Сущего — в силу того именно, что мы находимся здесь за пределами всякой определённости, даже изначально заключённой (в принципе)[165].

В самом себе *Атман*, стало быть, не является ни проявленным (*vyakta*), ни непроявленным (*avyakta*), по крайней мере, если рассматривать непроявленное лишь как непосредственный принцип проявленного (а это относится к состоянию *Prajña*); но Он есть одновременно принцип проявленного и непроявленного (хотя, впрочем, этот верховный Принцип мог бы также быть назван «непроявленным» в некоем высшем смысле, хотя бы для того, чтобы тем самым утвердить Его абсолютную незыблемость и невозможность охарактеризовать его каким-нибудь положительным атрибутом).

> Он [верховный Брахман, которому идентичен безусловный *Атман*], его никак нельзя достичь ни взором[166], ни словом, ни разумом[167]; мы вовсе не опознаем его [как понимаемого посредством чего-либо иного, нежели он сам],

---

[165] Здесь мы становимся на точку зрения чисто метафизическую, но мы должны добавить, что эти соображения могут также иметь приложение с точки зрения теологической; хотя эта последняя удерживается обычно в пределах Сущего, иные признают, что «отрицательное богословие» единственно является строгим, т. е., что лишь атрибуты отрицательной формы поистине подобают Богу. — См.: Св. Дионисий Ареопагит, «Трактат по Мистическому Богословию», две последние главы которого удивительным образом близки даже по форме выражения к только что процитированному тексту.

[166] Точно так же говорит Коран об Аллахе: «Взгляды не могут достичь его», — «Принцип недостижим ни для зрения, ни для слуха» (Чжуан-цзы, гл. XXII: перевод о. Вигера, стр. 397).

[167] Здесь зрение олицетворяет способность восприятия, а слово (речь) — способность действия; выше мы видели, что манас по своей натуре и своим функциям сопричастен и тому, и другому. Брахмана нельзя достичь посредством какой-либо индивидуальной способности: он не может ни восприниматься органами чувств, как грубые объекты, ни схватываться мыслью, подобно объектам тонким. Он не может быть выражен в чувственном мире словами, равно как и в идеальном мире — ментальными образами.

> и вот почему мы не знаем, как объяснить его природу [посредством какого-либо описания]. Он выше всего, что известно [различительно, или проявленной вселенной], и он находится даже за пределами того, что неизвестно [различительно, или непроявленной вселенной, единого с чистым Сущим][168]; таково учение, которое мы получили от мудрецов прежних времен. Следует считать, что то, что не проявлено речью [ни чем-либо другим], но посредством чего проявлена речь [так же, как и все остальное], есть Брахман [в его бесконечности], а не то, что рассматривается в [качестве объекта медитации] как «это» [индивидуальное существо или проявленный мир, в зависимости от того, соотносится ли выбранная точка зрения с «микрокосмом» или «макрокосмом»] или «то» [*Ишвара*, или само универсальное Сущее, за пределами всякой индивидуализации и всякого проявления][169].

Шанкарачарья добавляет к этому отрывку следующий комментарий:

> Ученик, который внимательно следил за рассказом о природе Брахмана, может прийти к мысли, что он в совершенстве знает Брахмана [по крайней мере, теоретически]. Но, несмотря на видимые причины думать так, это мнение не становится от того менее ошибочным. В самом деле, в устоявшемся значении всех текстов, касающихся Веданты, «высшее я» каждого существа, обладающего ведением, тождественно Брахману [поскольку, посредством самого этого ведения осуществляется «Высшее Тождество»]. Итак, возможно различительное и определённое знание всего, что может быть предметом познания; однако это не так с тем, что не может быть предметом познания. Оно есть

---

[168] См. уже цитированный отрывок из Бхагавадгита, XV.18, согласно которому *Paramātmā* «превосходит разрушимое и даже неразрушимое»; разрушимое есть проявленное, а неразрушимое есть непроявленное, понимаемое так, как мы только что объяснили.

[169] Кена-упанишада, 1.3-5. То, что сказано о слове *vāc*, затем последовательно повторяется в шрути 6-9, и в идентичных терминах касательно «ментала» (*manas*), зрения (*cakṣus*), слуха (*śrotra*) и «жизненного дыхания» (*prāṇa*).

Брахман, ибо он есть знающий [тотально], а знающий может познавать другие вещи [все их заключая в своем бесконечном понимании, которое тождественно универсальной возможности], но не превращать самого себя в объект своего познания [ибо в его тождестве, которое не является результатом никакой идентификации, даже нельзя провести, как на уровне *Prajña*, принципиального различия между субъектом и объектом, которые, однако, суть «одно и то же», он не может перестать быть самим собой, «всеведущим», чтобы стать «целиком познанным», который был бы иным, нежели он сам] точно так же, как огонь может жечь другие вещи, но не может жечь самого себя [поскольку его сущностная натура неделима, как аналогичным образом, Брахман «не имеет двойственности»][170]. С другой стороны, равным образом нельзя и сказать, будто Брахман может быть объектом познания для кого-либо другого, нежели он сам, ибо за его пределами нет ничего, что обладало бы знанием [ибо всякое знание, даже относительное, есть лишь часть абсолютного и высшего Ведения][171].

Вот почему в продолжении текста говорится:

Если ты думаешь, что ты хорошо знаешь [Брахмана], то в действительности ведомое тебе о его природе есть малость: поэтому Брахман должен ещё более внимательно исследоваться тобой. [Ответ таков]: Я не думаю, что я знаю его; этим я хочу сказать, что я не знаю его хорошо [различительным образом, как я знал бы объект, доступный описанию или определению]; и, однако, я его знаю [согласно учению, которое я получил касательно Его природы]. Тот любой из нас, кто понимает эти слова [в их истинном значении]: «я не знаю его, и всё же я его знаю», — тот поисти-

---

[170] См. Брихадараньяка-упанишада, 4.5.14: «Как мог бы быть познан целокупный Всеведущий?».

[171] Здесь мы ещё раз можем обнаружить сходство с такой вот фразой из «Трактата о единстве» (*Risālat al-Aḥadiyyah*) Мухйиддина ибн Араби: «Нет ничего, абсолютно ничего, что существовало бы вне Его (Аллаха), но Он постигает Своё собственное бытие без того (тем не менее), чтобы это каким-либо образом существовало».

не знает его. Через того, кто полагает, что Брахман непостижим [посредством какой-либо способности], постигается Брахмана [ибо, через знание Брахман, он реально и подлинно отождествился с самим Брахманом], но тот, кто думает, что Брахман постижим [посредством какой-либо чувственной или ментальной способности] вовсе не знает его. Брахман [в самом себе, в своей несообщаемой сущности] неизвестен тем, кто знает его [наподобие какого-либо объекта знания, будь то отчужденное существо или универсальное Сущее], он известен тем, кто вовсе не знает его [как «то» или «это»][172].

[172] Кена-упанишада, 2.1-3. Вот даосский текст, который абсолютно идентичен: «Неопределённое Беспредельное сказало: мне неведом Принцип; этот ответ глубок. Бездействие сказало: мне неведом Принцип; этот ответ поверхностен. Бесконечное имело причины сказать, что ему неведомо ничего о сущности Принципа, Бездействие могло сказать, что ведает Его в Его внешних проявлениях… Не знать Его — это значит постичь Его (в Его сути); знать Его (в его проявлениях) — это значит не знать Его (таким, каков Он в действительности). Но как понять это — то, что именно не зная Его. Мы познаем Его? — Вот как говорит примордиальное Состояние. Принцип не может быть понят. То, что понимается, это не Он. Принцип не может быть высказан, то, что высказывается, не есть Он… Принцип, который не может быть воображен, не может быть и описан. Тот, кто задаёт вопросы о Принципе, и тот, кто на них отвечает, оба показывают своё неведение того, что есть Принцип. О Принципе нельзя ни спрашивать, ни отвечать, что Он такое» (Чжуан-цзы, гл. XXII; перевод о. Вигера, стр. 397-399).

Глава XVII. Символическое олицетворение Атмана и его состояний священным слогом *Oṃ*

Продолжение Мандукья-упанишада касается соотношения священного слога *Oṃ* и его элементов (*mātrā*) с *Атманом* и его состояниями (*pada*); она указывает, с одной стороны, на символические обоснования этого соответствия, а с другой — на следствия медитации, относящейся одновременно к символу и к тому, что он олицетворяет, т. е. и к слогу *Oṃ*, и к *Атман*, при этом первый играет роль «опоры» для достижения знания о втором. Здесь мы даем перевод этой последней части текста; но мы не сможем сопроводить его полным комментарием, который увел бы нас слишком далеко в сторону от предмета данного исследования.

> Он, *Атман*, олицетворяется [в истинном смысле] слогом *Oṃ*, который, в свой черед, олицетворяется литерами [*mātrā*], так что состояния [*Атмана*] являются *mātrā* [*Oṃ*] и, наоборот, — *mātrā* [*Oṃ*] являются состояниями *Атмана*. Это суть *a*, *u* и *ṃ*.
>
> *Vaiśvānara*, местопребыванием которого является состояние бодрствования, [олицетворяется звуком] *a*, первой из *mātrā* поскольку она есть связующее [*āpti*, ибо из всех звуков именно примордиальный звук *a* тот, что издаётся органами речи в их естественном положении, как бы имманентен всем другим, которые являются его различными модификациями и которые соединяются в нём точно так же, как *Vaiśvānara* присутствует во всех явлениях чувственного мира и даёт его единство]; а также и потому, что она есть начало [*ādi*, одновременно и алфавита, и слога *Oṃ*, как и *Vaiśvānara* есть первое из состояний *Атмана* и основа, отправляясь от которой для человеческого существа должна совершаться его метафизическая реализация]. Тот,

кто знает это, в действительности получает [реализацию] всех своих желаний [потому что через его отожествление с *Vaiśvānara* все чувственные предметы становятся зависимыми от него и делаются составной частью его собственного существа]. И он становится первым [в области *Vaiśvānara*, или *Virāj*, из которого он создаёт себе центр в силу самого такого познания и через идентификацию, предполагаемую таковым, когда оно поистине осуществляется].

Taijasa, местом пребывания которого является состояние сновидения [олицетворяется звуком] *u*, второй *mātrā*, ибо она обозначает повышение [*utkarṣa*, звука по отношению к его первой модальности, поскольку тонкое состояние в его оформленном проявлении принадлежит к порядку более высокому, чем состояние грубое]; а также и потому, что оно сопричастно обоим [*ubhaya*, т. е. потому, что по своей природе и по своему положению она является опосредованием между двумя крайними элементами слога *Oṃ*, точно так же. Как состояние сновидения является промежуточным (*sandhya*) между бодрствованием и глубоким сном]. Тот, кто знает это, воистину продвигается по пути знания [через своё отождествление с *hiraṇyagarbha*] и [будучи таким образом озаренным] он пребывает в гармонии [*samāna*, со всеми вещами, потому что он рассматривает проявленную вселенную как производную от своего собственного знания, которое не может быть отделено от него самого], и никто из его потомков [в смысле духовного наследования][173] не будет неведающим о Брахмане.

Prajña, местом пребывания которой является состояние глубокого сна, [олицетворяется звуком] *ṃ*, третьей *mātrā*. Ибо она есть мера [*miti*, двух других *mātrā*, подобно тому, как в математической дроби знаменатель является мерой числителя], а также и потому, что она есть завершение [слога *Oṃ*, рассматриваемого, как заключающий в себе синтез всех звуков; и точно так же непроявленное заклю-

[173] Такое понимание имеет здесь, в силу отождествления с *hiraṇyagarbha*, даже особую связь с «Мировым Яйцом» и циклическими законами.

чает в себе, в виде синтеза и в принципе, все проявленное в его различных всевозможных модусах. Последнее может рассматриваться как входящее в непроявленное, от которого всегда отделялось лишь преходящим и случайным образом: первопричина является в то же время и конечной причиной, а конец неизбежно идентичен принципу][174].

Тот, кто знает это, поистине соразмерен этому всему [т.е. совокупности «трёх миров», или различных степеней универсального Бытия, определяющим][175] для которого является чистое Сущее, и он становится свершением (всех вещей через сосредоточение в своем собственном «высшем я», или своей личности, где обретаются, «превращенные» в перма-

---

[174] Чтобы понять символизм, на который мы только что указали, нужно учесть, что звуки *A* и *У* соединяются в звуке *О* и что последний некоторым образом теряется в конечном носовом звуке *М* — не разрушаясь, но, напротив, бесконечно продлеваясь, хотя и становясь неразличимым и неуловимым. С другой стороны, геометрические формы, соответствующие трем *mātrā*, суть прямая линия, полуокружность (или, скорее, элемент спирали) и точка. Первая символизирует полное разворачивание проявления; вторая есть состояние относительной свернутости по отношению к этой развёрнутости, но, однако ещё развёрнутое и проявленное; третья — состояние неоформленное и не имеющее измерений или особых ограничивающих характеристик, т. е. непроявленное. Можно отметить также, что точка есть примордиальный принцип всех геометрических фигур, как непроявленное является таковым для всех состояний проявления, и что она есть, на своем уровне, единство, подлинное и неделимое; это делает её естественным символом чистого Сущего.

[175] Можно было бы — если бы это не выходило за пределы темы, рассматриваемой здесь, — развернуть некоторые интересные лингвистические соображения по поводу определения чистого Сущего как «онтологического субъекта» и «универсального определяющего». Скажем только, что в еврейском языке божественное имя Эль соотносится с этим более конкретно. Этот аспект Сущего индусской традицией обозначен как *Svayambhū*, «Тот, кто существует через себя самого», в христианской теологии это Предвечное Слово, рассматриваемое как «средоточие возможностей»; дальневосточный символ дракона равным образом соотносится с этим.

нентные возможности все состояния проявления его существа)[176].

> Четвёртое не может быть охарактеризовано [*amātra*, тем самым необусловлено]: оно недеятельно [*avyavahārya*], без какого-либо следа разворачивания проявления [*prapañca-upaśama*], оно всецелое блаженство, без какой-либо двойственности [*Śiva advaita*]: это есть *Oṃ-kāra* [священный слог, рассматриваемый независимо от его *mātrā*], это достоверно есть *Атман* [в самом себе, вне и независимо от какой-либо обусловленности или любой определённости, включая сюда и изначальную определённость, которая есть Сущее]. Тот, кому ведомо это, в своем собственном «высшем я» вступает в истину посредством этого же самого «высшего я» [без какого-либо опосредования любого порядка, без использования какого-либо инструмента, такого, как способность познания, для которой достижимо лишь состояние «высшего я», а не *Paramātmā* — верховного и абсолютного «высшего я»][177].

Что касается следствий, которые достигаются посредством медитации (*upāsanā*) над слогом *Oṃ*, вначале над каж-

---

[176] И лишь в этом состоянии универсализации, а не в индивидуальном состоянии можно было бы действительно сказать, что «человек есть мера всех вещей, тех, которые есть, поскольку они есть, и тех, которых нет, поскольку их нет», т. е. метафизически проявленного и непроявленного, хотя, по всей строгости, невозможно говорить о «мере» непроявленного, если под этим подразумевать ограничение особыми условиями бытия, подобными тем, которые определяют каждое состояние проявления. С другой стороны, само собой разумеется, что греческий софист Протагор, кому приписывают только что воспроизведённую нами формулу, смысл которой мы переложили так, чтобы её можно было применить к «Универсальному Человеку», наверняка далеко не поднимался до такой концепции. Так как, прилагая её к индивидуальному человеку, он не намеревался выразить этим ничего иного, кроме того, что современные люди назвали бы радикальным «релятивизмом», тогда как для нас речь очевидным образом идёт о совсем ином; это, без сомнения, будет понятно тем, кто знает, как соотносятся «Универсальный Человек» и «Божественное Слово» (см. 1Кор. 15).

[177] Мандукья-упанишада, шрути 8-12. — По поводу медитации над слогом *Oṃ* и её следствий на различных уровнях, соотносящихся с тремя мирами, можно найти другие указания в Прашна-упанишаде, 5.1-7. См. также Чхандогья-упанишада, 1.1.4 и 5.

дой из его *mātrā*, и затем над ним самим, независимо от этих *mātrā*, то мы добавим лишь, что эти следствия соответствуют реализации различных духовных степеней, которые могут быть описаны следующим образом: первая соотносится с полным развитием телесной индивидуальности; вторая — с интегральным расширением человеческой индивидуальности в её внетелесных модальностях; третья — достижению «надиндивидуальных» состояний (человеческого) существа. Наконец, четвёртая есть осуществление «Высшего Тождества».

Глава XVIII. Посмертная эволюция человеческого существа

До сих пор мы рассматривали строение человеческого существа и различные состояния, которые оно может обретать в той мере, в какой оно существует как слагаемое разнообразными элементами, которые мы должны были различить в этом составе, т. е. на протяжении его индивидуальной жизни. Необходимо особо подчеркнуть, что состояния, действительно присущие индивиду как таковому, т. е. не только плотное, или телесное состояние, относительно которого все очевидно, но также и тонкое состояние (разумеется, при условии, что под этим мы подразумеваем лишь внетелесные модальности целостного человеческого состояния, а не другие индивидуальные состояния существа), являются, собственно говоря и по сути, состояниями человека живого. Это не значит, будто нужно допустить, что тонкое состояние исчезает в самый момент телесной смерти и просто в силу самого этого факта; дальше мы увидим, что, напротив, тогда происходит переход существа в тонкую форму, но этот переход образует лишь промежуточную фазу растворения, рассасывания индивидуальных особенностей проявленного в непроявленном, фазу, бытие которой совершенно естественно, объясняется посреднической ролью, признанной нами за тонким состоянием. Правда, можно в определённом смысле и, по меньшей мере в некоторых случаях, допустить продолжение — и даже бесконечное продолжение — человеческой индивидуальности, которое по необходимости нужно будет соотнести с тонкими, т. е. внетелесными модальностями этой индивидуальности; но такое продолжение вовсе не есть то же самое, чем было тонкое состояние на протяжении земной жизни. В самом деле, нужно вполне отдавать себе отчет

в том, что под тем же самым названием «тонкое состояние» мы оказываемся вынужденными подразумевать весьма различные и крайне сложные модальности, даже если ограничиться рассмотрением одной только области собственно человеческих возможностей. Вот почему мы постарались в самом начале предупредить, что оно всегда должно пониматься в соотношении с телесным состоянием, принимаемым за точку отсчёта и исходное понятие для сравнения, так что точный смысл оно обретает только в противопоставлении этому телесному, или плотному состоянию, которое, со своей стороны, представляется нам достаточно определённым само по себе, так как оно есть то, в котором мы находимся в настоящее время. Можно было бы также отметить, что среди пяти оболочек «высшего я» есть три, которые рассматриваются, как слагающие тонкую форму (тогда как только одна соответствует каждому из двух других обусловленных состояний *Атмана*: одному — потому что в действительности оно есть лишь особая и определённая модальность индивида; другому — потому что оно есть по сути своей состояние единения, и «неразличения»). Это ещё одно очевидное доказательство сложности состояния, в котором эта форма «я» служит колесницей «высшему я»; сложности, о которой следует всегда помнить, если мы хотим понять то, что может быть сказано об этом состоянии в зависимости от того, как оно будет рассматриваться с различных точек зрения.

Теперь мы должны коснуться вопроса о том, что обычно называют «посмертной эволюцией» человеческого существа, т. е. последствий, которые влечёт за собой для этого существа смерть, или — дабы уточнить, как мы понимаем это слово, — растворение того сложного состава, о котором мы говорили и которое образует его нынешнюю индивидуальность. Впрочем, следует заметить, что когда такое растворение произошло, то больше нет человеческого существа в собственном смысле слова, поскольку, по сути, именно такое сочетание и есть индивидуальный человек. Единственный случай, когда можно некоторым образом продолжать назы-

вать его человеческим, — это тот, когда уже после телесной смерти, человеческое существо пребывает в одном из тех продлений индивидуальности, на которые мы уже косвенно указывали. Ибо в данном случае, хотя эта индивидуальность более и не является полной с точки зрения проявления (так как ей отныне не достает телесного состояния, поскольку соответствующие возможности закончили полный цикл своего развития), некоторые из её психических или тонких элементов неким образом продолжают существовать. В любом другом случае существо более не может называться человеческим, поскольку из состояния, к которому приложимо такое наименование, оно перешло в иное состояние, будь или не будь оно индивидуальным. Таким образом, существо, которое было человеческим, перестало быть таковым — дабы стать чем-то иным, точно так же, как при рождении оно стало человеческим, перейдя из иного состояния в то, которое в настоящее время является нашим. Впрочем, если рождение и смерть понимать в самом общем смысле, т. е. как изменение состояния, сразу же станет ясно, что это — модификации, которые соотносятся между собой по аналогии, будучи началом и концом цикла индивидуального бытия. И даже когда мы, дабы рассмотреть взаимосвязь различных состояний между собой, оставляем частную точку зрения некоего определённого состояния, можно видеть, что в действительности это сугубо равнозначные явления, ибо смерть в одном состоянии есть в то же самое время рождение в другом. Иными словами, это одна и та же модификация, которая является смертью или рождением в зависимости от того, по отношению к какому состоянию или циклу бытия её рассматривают, поскольку это именно общий пункт для обоих состояний или точка перехода от одного к другому. И то, что верно здесь для различных состояний, является также, на другой ступени, верным для различных модальностей одного и того же состояния, если рассматривать эти модальности как образующие — в том, что касается их соответствующих возможностей — вторичные циклы, которые интегри-

руются в совокупность более обширного цикла[178]. Наконец, необходимо особо добавить, что «спецификация» — в том смысле, который мы придали этому слову выше, т. е. привязка к определённому виду (*l'espece*), — такому, как человеческий вид, — которая связывает существо некоторыми общими условиями данной специфической природы, имеет значение только в данном определённом состоянии и не может распространяться за его пределы. Иначе и не может быть, поскольку вид ни коим образом не является принципом трансцендентным по отношению к этому индивидуальному состоянию, но принадлежит исключительно к области последнего, будучи сам по себе подчинён ограничивающим условиям, которые его определяют. И вот почему существо, которое перешло к другому состоянию, более не является человеческим, никоим образом не принадлежа более к человеческому виду[179].

Мы должны ещё сделать оговорку относительно выражения «посмертная эволюция», которое могло бы легко дать повод к различным двусмысленностям; и, прежде всего, поскольку смерть понимается как растворение человеческого состава, совершенно очевидно, что слово «эволюция» не может пониматься здесь в смысле индивидуального развития, так как, напротив, речь идёт о поглощении индивидуально-

---

[178] Впрочем, эти соображения о рождении и смерти, значимы применительно к точке зрения «макрокосма» точно так же, как и «микрокосма». Не имея возможности дольше задерживаться на этом в настоящий момент, скажем, что, без сомнения, можно было бы рассмотреть вытекающие отсюда следствия в том, что касается теории космических циклов.

[179] Само собой разумеется, что во всём этом рассуждении мы берём слово «человеческий» только в его собственном и буквальном смысле, в том, в котором оно прилагается только к индивидуальному человеку; речь не идёт о транспозиции по аналогии, которая делает возможной концепцию «Универсального Человека».

сти непроявленным состоянием[180]. С конкретной точки зрения индивида речь, стало быть, скорее могла бы идти об «инволюции». В самом деле, этимологически понятия «эволюция» и «инволюция» не означают ничего иного, как «разворачивание» и «сворачивание»[181]. Но мы хорошо знаем, что в современном языке слово «эволюция» получило совсем иное общеупотребительное значение, сделавшись почти синонимом «прогресса». Мы уже имели случай, подробно высказаться по поводу этих весьма недавно заявивших о себе идей «прогресса» или «эволюции», которые, будучи толкуемы расширительно сверх всякой разумной меры, вследствие этого в конце концов полностью исказили нынешнюю западную ментальность; не будем более возвращаться к этому. Напомним лишь, что о «прогрессе» уместно говорить только в самом относительном смысле, всегда заботясь о том, чтобы уточнить, применительно к чему его понимают и в каких пределах его рассматривают. Ограниченный таким образом, он более не имеет ничего общего с тем абсолютным «прогрессом», о котором заговорили с конца XVIII века и который наши современники, тешась этим, украсили титулом «эволюция», так сказать, более «научным». Восточная мысль, как и мысль старого Запада, не могла бы принять само понятие «прогресса» иначе, как в относительном смысле, на который мы только что указали. Т. е. как идею совершенно второстепенную, весьма ограниченного значения и не имеющую никакой метафизической ценно-

---

[180] Впрочем, нельзя сказать, что при всем этом здесь налицо разрушение индивидуальности, потому что в непроявленном образующие её возможности перманентно присутствуют в самом принципе, как и все остальные возможности существа. Но поскольку индивидуальность существует лишь в проявленности, вполне можно сказать, что, возвращаясь в непроявленное, она действительно исчезает или перестаёт быть в качестве индивидуальности. Она не аннигилируется (ибо ничто, из того, что есть, не может перестать существовать), но она «трансформируется».

[181] В этом, но лишь только в этом смысле можно было бы прилагать эти термины к двум фазам, которые, как мы уже указывали ранее, различимы в любом цикле бытия.

сти, поскольку она из разряда тех, которые могут быть приложимы лишь к возможностям частного порядка и не поддаются перенесению за определённые пределы. «Эволюционная» точка зрения не поддаётся универсализации, и невозможно рассматривать подлинное существо как нечто, что «эволюционирует» между двумя крайними точками или «прогрессирует», даже бесконечно, в определённом направлении; такие концепции целиком лишены всякого значения, и они лишь доказывали бы полное незнание самых элементарных сведений из области метафизики. Самое большее, некоторым образом можно было бы говорить об «эволюции», применительно к существу, в смысле перехода к высшему состоянию; но и тогда следовало бы ввести ограничение, которое сохраняет за этим термином всю его относительность. Ибо — в том, что касается существа, рассматриваемого в самом себе и в своей целостности, — никогда не может быть и речи ни об «эволюции», ни об «инволюции», в каком бы смысле их ни понимать, поскольку его сущностная идентичность ни коим образом не изменяется под воздействием частных и преходящих модификаций, каковы бы они ни были; они влияют только лишь на то или иное из обусловленных состояний.

Следует сделать ещё одну оговорку по поводу употребления слова «посмертная»: лишь с частной точки зрения человеческой индивидуальности и лишь в той мере, в какой последняя обусловлена временем, можно говорить о том, что совершается «после смерти» — точно так же, впрочем, как и о том, что «было до рождения», по крайней мере, если за этими словами «до» и «после» сохраняется то хронологическое значение, которое они обычно имеют. Сами по себе состояния, о которых идёт речь, коль скоро они находятся за пределами области человеческой индивидуальности, никоим образом не являются временными и, следовательно, не могут быть расположены в хронологической последовательности; и это верно даже и для тех, которые могут иметь в ряду своих характеристик определённый модус длитель-

ности, т. е. последовательности — поскольку это больше не временная последовательность. Что же до непроявленного состояния, то само собой разумеется, что оно свободно от всякой последовательности, так что идеи предшествования и преемственности, даже понимаемые в самом растяжимом смысле, какой возможен для них, никоим образом не могут быть приложимы к нему. И можно отметить в этой связи, что человеческому существу даже в ходе его жизни случается утрачивать понятие времени, когда его сознание покидает область индивидуального, как это происходит в глубоком сне или при экстатической потере сознания; и покуда оно пребывает в таких состояниях, которые поистине являются непроявленными, время для него более не существует. Оставалось бы рассмотреть случай, когда «посмертное» состояние есть простое продолжение человеческой индивидуальности; действительно, такое продолжение может пребывать в «непрерывности», т. е. во временной бесконечности, или, иными словами, в модусе последовательности. Он ещё принадлежит времени (если речь не идёт о состоянии, подчинённом иным условиям, нежели наше), но времени, больше не имеющем общего мерила с тем, в котором совершается наше телесное бытие. Но такое состояние не есть то, что конкретно интересует нас с метафизической точки зрения, поскольку нам, напротив, надо рассмотреть по существу возможность выхода за пределы индивидуальных условий; а не бесконечного в них пребывания. И если мы всё же должны об этом говорить, то это для того в особенности, чтобы учесть все возможные случаи, а также потому, что, как мы увидим далее, такое продление человеческого состояния сохраняет за существом возможность достижения «Освобождения» без прохождения через другие индивидуальные состояния. Как бы то ни было, оставляя в стороне этот случай, мы можем сказать следующее: если о нечеловеческих состояниях говорят как об имеющих место «до рождения» и «после смерти», то это, прежде всего, потому что они предстают таковыми по отношению к индивидуальности. Но, кроме того,

следует с особой тщательностью отметить, что это вовсе не индивидуальность проходит через такие состояния или последовательно пробегает их, ибо они находятся вне её области и не имеют отношения к ней как к индивидуальности. С другой стороны, в одном определённом смысле всё-таки можно обратиться к идеям предшествования и преемственности, но вовсе не с точки зрения временной или любой другой последовательности. Мы имеем в виду тот порядок, одновременно логический и онтологический, в котором различные состояния сцеплены друг с другом и определяют друг друга. Если, таким образом, одно состояние есть следствие другого, то можно сказать, что оно преемственно по отношению к первому, прибегая при таком способе выражения к тому же временному символизму, который служит для выражения всей теории циклов; но метафизически здесь налицо полная одновременность всех состояний, и точка зрения действительной последовательности уместна лишь внутри определённого состояния.

Сказав всё это, дабы не возникло искушения приписать выражению «посмертная эволюция», которое мы употребляем за неимением другого, более адекватного, и, делая уступку некоторым привычкам, важности и значения которых оно не имеет и в действительности не могло бы иметь, мы отсюда переходим к изучению вопроса, с которым оно (это выражение) соотносится: вопросу, разрешение которого, впрочем, почти незамедлительно следует из всех предшествующих ему рассуждений. Дальнейшее изложение взято из Брахма-сутр[182] и традиционного комментария к ним (а под ним мы подразумеваем в особенности комментарий Шанкарачарьи). Но мы должны предупредить, что не существует его дословного перевода; нам иногда придется давать

[182] Брахма-сутры, 4 *adhyāya*, 2 и 4 *pāda*. — 1 *pāda* этой 4 *adhyāya* посвящена изучению средств божественного познания. Плоды которого будут представлены в ходе дальнейшего изложения.

резюме комментария[183], а иногда также, в свой черед, комментировать его, без чего комментарий оставался бы почти непонятным, как это чаще всего и бывает, когда речь идёт об интерпретации восточных текстов[184].

[183] Колербрук дал резюме такого рода в *Essais sur la Philosophic des Hindous* (эссе IV), но его интерпретация, не будучи искажена систематической предвзятостью, которая слишком часто встречается у других ориенталистов, крайне ущербна с метафизической точки зрения, в силу простого непонимания самой этой точки зрения.

[184] Заметим в этой связи, что в арабском языке слово *tarjamah* означает одновременно и «перевод» и «комментарий», поскольку одно считается неотделимым от другого; его самым точным эквивалентом, стало быть, было бы слово «истолкование» или «интерпретация». Можно даже сказать, когда речь идёт о традиционных текстах, что перевод на «обыденный» язык для того, чтобы быть понятным, должен точно соответствовать комментарию, сделанному на языке самого текста. Буквальный перевод с восточного языка на язык западный вообще невозможен, и чем больше пытаются строго следовать букве, тем больше рискуют удалиться от духа. Но этого филологи, к несчастью, неспособны понять.

Глава XIX. Растворение индивидуальных способностей

«Когда человек отходит, способность речи, слово, за которым следуют затем десять внешних способностей (пять способностей действия и пять способностей восприятия, внешне проявляемые посредством соответствующих телесных органов, но не смешиваемые с самими этими органами, потому что здесь они отделяются от последних)[185], поглощается внутренним разумом (*manas*), т. к. деятельность внешних органов прекращается раньше деятельности этой внутренней способности (которая, таким образом, является завершением всех других индивидуальных способностей, о которых здесь идёт речь, точно так же, как она является их исходной точкой и их общим истоком)[186]. Она, эта внутренняя способность речи, точно таким же образом отходит затем в «жизненном дыхании» (*prāṇa*), что сходным образом сопровождается угасанием жизненных функций (пяти *vāyu*, которые являются модальностями *prāṇa* и которые так же возвращаются в недифференцированное состояние), так как эти функции неотделимы от самой жизни. И, кстати сказать, такое же отхождение внутреннего разума наблюдается в глубоком сне и при экстатической потере сознания (с полным прекращением всякой внешней деятельности сознания)».

Добавим, однако, что такое прекращение вовсе не всегда неизбежно предполагает полное исчезновение телесной чувствительности, разновидности органического сознания,

---

[185] Слово идёт последним в порядке перечисления, когда эти способности рассматриваются в их разворачивании; оно должно, следовательно, быть первым в прядке поглощения, который обратен предыдущему.

[186] Чхандогья-упанишада, 6.3.6.

если можно так выразиться, хотя индивидуальное сознание в собственном смысле слова, тогда не принимает никакого участия в проявлениях последней, с которой оно более не сообщается так, как это нормально происходит при обычных состояниях живого существа. И причину этого легко понять, потому что, по правде говоря, в случаях, о которых идёт речь, более не существует индивидуального сознания, поскольку подлинное сознание существа переносится в другое состояние, которое в действительности является надиндивидуальным. Это органическое сознание, на которое мы только что указали, не является сознанием в подлинном смысле этого слова, но некоторым образом сопричастно ему, поскольку самим своим происхождением обязано индивидуальному сознанию, являясь как бы его отражением. Будучи отделено от последнего, оно есть всего лишь иллюзия сознания; но оно ещё может являть его видимость для тех, кто наблюдает вещи лишь извне[187], точно так же, как после смерти, остаточное присутствие некоторых более или менее разъединенных психических элементов может являть ту же видимость и не менее иллюзорную, когда им дозволяется проявляться (как мы уже объяснили в другом месте)[188].

> Жизненное дыхание, сходным образом сопутствуемое другими функциями и способностями [уже поглощенными им и пребывающими в нём только лишь как возможности, ибо отныне они вернулись в состояние неразличения, из которого должны были выйти, дабы эффективно проявить-

[187] Так при хирургической операции даже самая глубокая анестезия не всегда устраняет внешние симптомы боли.

[188] Органическое сознание, о котором только что шла речь, естественно входит в то, что психологи именуют «подсознанием»; но большая ошибка с их стороны верить, будто они достаточно объяснили то, чему в действительности лишь просто дали название, под которым они, впрочем, собирают самые разные элементы, будучи даже неспособны провести различие между тем, что в какой бы то ни было степени является сознательным и тем, что лишь имеет его видимость. Точно так же, как и между подлинным «подсознательным» и «сверхсознательным» — мы хотим сказать, между тем, что проистекает, соответственно, из состояний низших или высших по отношению к человеческому состоянию.

ся в ходе жизни], в свой черед, поглощается «душой живою» [*jīvātma*, частного проявления «высшего я» в центре человеческой индивидуальности, как мы уже могли видеть ранее. Она отлична от «высшего я», покуда эта индивидуальность существует как таковая, хотя, разумеется, это отличие совершенно иллюзорно с точки зрения абсолютной реальности, где не существует ничего помимо «высшего я»]. Именно эта «душа живая» [как отражение «высшего я» и центральный принцип индивидуальности] управляет совокупностью индивидуальных способностей [рассматриваемых в их целостности, а не только в соотношении с телесной модальностью][189]. Как служители короля собираются вокруг него, когда он готовится отправиться в путь, так все жизненные функции и способности [внешние и внутренние] индивида собираются вокруг «души живой» [или, скорее, в ней самой, от которой они все происходят и которой они все поглощаются] в последний миг [жизни в общепринятом смысле этого слова, т. е. бытия, проявленного в плотном состоянии], когда эта «душа живая» готовится отделиться от своей телесной формы[190]. И так, сопровождаемая всеми своими способностями [поскольку она их заключает в себе и сохраняет в качестве возможностей][191], она отходит в световую индивидуальную эссенцию [т. е. в тонкую форму, которая уподобляется огненной колеснице, как мы уже видели это в связи с *Taijasa*, вторым состоянием *Атмана*], слагаемую пятью *tanmātra*, или элементарными сверхчувственными сущностями [как телесная форма слагается пятью *bhūta*, или телесными и чувственными элементами], в тонкое состояние [в противоположность плотному состоянию, которое есть состояние

---

[189] Можно отметить, что *prāṇa*, хотя и проявляясь внешним образом дыханием, в действительности есть нечто отличное от него, т. к. совершенно ясно, было бы бессмысленно сказать, что дыхание, функция физиологическая, отделяется от организма и поглощается «душой живою». Напомним ещё, что *prāṇa* и её различные модальности по сути своей принадлежат к тонкому миру.

[190] Брихадараньяка-упанишада, 4.3.38.

[191] Впрочем, способность есть, собственно говоря, сила, т. е. некая возможность, которая, в себе самой является независимой от какого-либо внешнего употребления.

внешнего, или телесного проявления, чей цикл теперь закончен для данного конкретного индивида].

Как следствие [в силу этого перехода в тонкую форму, рассматриваемую как световая], «жизненное дыхание» должно отойти в свет; однако вовсе не нужно подразумевать под этим исключительно огненный принцип [ибо в действительности речь идёт об индивидуализированном отражении умопостигаемого света, отражении, природа которого по сути является той же самой, что и природа «ментала» на протяжении индивидуальной жизни и которая, впрочем, предполагает в качестве своей опоры, или колесницы сочетание сущностных принципов пяти элементов]. Не следует думать также, что этот отход обязательно осуществляется как мгновенный переход, ибо говорится ведь, что путешественник следует из одного города в другой, тогда как он последовательно проходит через один или несколько промежуточных городов.

Этот отход или это оставление телесной формы [такое, каким оно описывалось до сих пор] одинаковы для человека невежественного [*avidvān*] и для созерцательного мудреца [*vidvān*] — вплоть до той точки, откуда для одного и для другого ведут подобающие им [и отныне различные] пути. И бессмертие [*amṛta*, без того, однако, чтобы отныне был достигнут непосредственный союз с высшим Брахманом] является плодом простого медитирования [*upāsanā*, совершаемого на протяжении жизни, но не сопровождаемого действительной реализацией высших состояний существа], тогда как индивидуальные узы, являющиеся следствием невежества [*avidyā*], ещё не могут быть полностью разрушены[192].

Сейчас уместно сделать важное замечание относительно того, как следует понимать «бессмертие», о котором идёт речь здесь: в самом деле, в другом месте мы уже говорили, что санскритское слово *amṛta* прилагается исключительно к состоянию, являющемуся высшим по отношению ко всяко-

[192] Брахма-сутры, 4 adhyāya, 2 pāda, sūtra 1-7.

му изменению, тогда как люди Запада под аналогичным словом подразумевают просто-напросто продление возможностей человеческого порядка, неопределённое продолжение жизни (то, что дальневосточная традиция именует «долговечностью»), в условиях некоторым образом переменившихся, но остающихся более или менее сравнимыми с условиями земного бытия, поскольку они равным образом соотносятся с человеческой индивидуальностью. Итак, в нашем случае речь идёт о состоянии, которое является индивидуальным, и, однако же, говорится, что бессмертие может быть достигнуто и в этом состоянии; это может показаться противоречащим тому, о чём мы только что напомнили, ибо можно было бы подумать, что речь всего лишь об относительном бессмертии, понимаемом в западном смысле; на самом же деле это совсем не так. Верно, что бессмертие, в метафизическом и восточном понимании, полностью осуществиться может лишь за пределами всяких обусловленных состояний, индивидуальных или нет, таким образом, что будучи абсолютно независимым от всякого модуса последовательности, оно отожествляется с самой Вечностью. Было бы, следовательно, совершенно неверно давать то же самое наименование временной «непрерывности» или длительности какой угодно продолжительности; но совсем не так следует понимать это слово. Нужно принять во внимание, что идея «смерти», по существу, синонимична перемене состояния и подразумевает, как мы видели, самое расширительное её значение; и когда говорят, что существо виртуально достигло бессмертия, это следует понимать в том смысле, что оно более не должно проходить через другие обусловленные состояния, отличные от человеческого состояния или пробегать другие циклы проявления. Это ещё не актуально осуществившееся «Освобождение», посредством которого бессмертие стало бы действительным, ибо «индивидуальные путы», т. е. ограничивающие условия, которым подчинено существо, ещё не полностью разрушены; но это возможность достичь такого «Освобождения», исходя из че-

ловеческого бытия, в длительности которого существо оказывается удерживаемым на протяжении цикла, к которому это существо принадлежит (что и образует, собственно говоря, «беспрерывность»[193]), так что оно может войти в финальную «трансформацию», которая осуществится тогда, когда завершится этот цикл, возвращая всё, что к этому времени будет заключаться в нём, к изначальному состоянию непроявленности[194]. Вот почему эту возможность именуют «отсроченным Освобождением», или «Освобождением по ступеням» (*krama-mukti*), ибо оно будет достигнуто лишь через промежуточные этапы (обусловленные посмертные состояния), а не непосредственно и незамедлительно, как в других случаях, о чём говорится дальше[195].

---

[193] Греческое слово αἰώνιος реально и означает «беспрерывный», а не «вечный», так как оно производно от αἰών; (идентичного латинскому *ævum*, которое обозначает бесконечный цикл, что, кстати сказать, и было первичном смыслом латинского *sæculum*, «век», как его иногда переводят).

[194] Можно было бы заметить кое-что относительно перевода этой финальной «трансформации» на язык теологии в западных религиях и, в частности, относительно концепции «Страшного суда», которая с ней очень тесно связана; оно это потребовало бы очень пространных объяснений и очень сложного уточнения для того, чтобы мы могли остановиться здесь на этом. Тем более что собственно религиозная точка зрения ограничивается рассмотрением окончания вторичного цикла, за пределами которого ещё стоит вопрос о продолжении бытия в индивидуальном человеческом состоянии, что было бы невозможно, если бы речь шла о целокупности цикла, к которому принадлежит это состояние. Это не означает, впрочем, что невозможно осуществить транспозицию, исходя из религиозной точки зрения, как мы уже указывали на это выше, касаясь «воскресения мёртвых» и «тела славы». Но практически она осуществляется теми, кто придерживается обыденных и «внешних» концепций и для кого не существует ничего за пределами человеческой индивидуальности. Мы ещё вернёмся к этому в связи с сущностным различием между религиозным понятием «спасения» и метафизическим понятием «Освобождения».

[195] Само собой разумеется, что «отсроченное Освобождение» является единственным, о котором может идти речь для огромного большинства человеческих существ; это, впрочем, вовсе не означает, что его достигнут все без различия, ибо надо также учитывать и случай, когда существо, не стяжав даже виртуального бессмертия, должно перейти к другому индивидуальному состоянию, в ходе которого оно, естественно получит ту же возможность достичь «Освобождения», что и в человеческом состоянии, но также и, если можно так выразиться, ту же возможность не достичь его.

Глава XX. Различие посмертных состояний в зависимости от степеней познания

> Поскольку он находится в этом состоянии [ещё индивидуальном, о котором речь], дух [который, следовательно, ещё есть *jīvātmā*] того кто, в течение своей жизни, практиковал медитацию [не достигнув, однако, действенного овладения высшими состояниями своего существа] остаётся соединённым с тонкой формой [которую также можно рассматривать как формальный прототип индивидуальности, поскольку тонкое проявление являет собой стадию, промежуточную между непроявленным и плотной проявленностью и играет роль принципа по отношению к этой последней]. И в этой тонкой форме он сочетается с витальными способностями [в состоянии растворения или сжатия в принципе, которое было описано выше].

Действительно, совершенно необходимо, чтобы ещё имелась некая облекающая существо форма, уже в силу того, что оно ещё по-прежнему обретается на уровне индивидуального; и это может быть лишь тонкая форма, потому что существо уже покинуло форму телесную и потому что тонкая форма должна следовать за ней, как она предшествует ей в порядке разворачивания в проявленном мире, который воспроизводится наоборот при возвращении в непроявленное. Но это вовсе не значит, что такая тонкая форма теперь должна быть точно той же, какой она была при жизни тела, когда она служила колесницей для человеческого существа,

погруженного в сновидение[196]. Мы уже говорили, что само по себе индивидуальное состояние, понимаемое в самом универсальном смысле, а не только применительно к человеческому состоянию, может быть определено как состояние существа, ограниченного какой-либо формой; но само собой разумеется, что эта форма совсем не обязательно должна определяться как пространственная и временная, т. е. как такая, каковой она является в частном случае телесного состояния. Она никоим образом не может быть таковой для состояний нечеловеческих, которые подчинены не пространству и времени, но совсем другим условиям. Что до тонкой формы, то она если и не вырывается вполне из-под власти времени (хотя это уже и не то время, в котором протекает телесное бытие), то из-под власти пространства она всё же ускользает; вот почему ни в коем случае не следует пытаться представить её себе как некую разновидность «двойника» тела[197], точно так же, когда мы говорим, что она есть формальный прототип индивидуальности в начале её проявления, не следует понимать это так, будто она является «мат-

[196] Существует некая непрерывная связь между различными состояниями существа, а тем более между различными модальностями, образующими часть одного и того же состояния проявления. И на человеческую индивидуальность, даже в её внетелесных модальностях, должно неизбежно оказывать воздействие исчезновение её телесной модальности; кроме того, существуют элементы психические, ментальные или иные, чьим единственным основанием существования является связь с телесным бытием, так что дезинтеграция тела должна повлечь за собой и дезинтеграцию этих элементов, которые связаны с ним и которые, следовательно, также оставляются существом в момент смерти, понимаемой в общепринятом смысле этого слова.

[197] Сами психологи признают, что «ментал», или индивидуальная мысль, единственная, которая им доступна, не подчинена условиям пространства; нужно иметь все невежество «неоспиритуалистов», чтобы пытаться «локализовать» экстракорпоральные модальности индивида и чтобы полагать, будто посмертные состояния обретаются где-то в пространстве.

рицей» тела[198]. Нам слишком хорошо известно, как легко люди Запада отсюда приходят к самым грубым заключениям и сколько отсюда может последовать серьёзных ошибок; и мы не можем не принять в этой связи необходимых мер предосторожности.

> Существо может оставаться таким [в том же индивидуальном состоянии, в котором оно соединено с тонкой формой] вплоть до внешнего растворения [*pralaya*, возвращения в недифференцированное состояние] проявленных миров [данного цикла, включающего одновременно и грубое, и тонкое состояние, т. е. всю область человеческой индивидуальности, рассматриваемой в её целостности][199], растворения, в котором оно погружается [со всей совокупностью существ этих миров] в лоно верховного Брахман. Но даже и тогда оно может соединиться с Брахманом лишь таким же образом, каким это происходит в глубоком сне [т. е. без полного и действительного осуществления высшего тождества].

---

[198] Именно этот тонкий прототип, а не телесный эмбрион, на санскрите, как мы уже указывали ранее, обозначается словом *piṇḍa*; впрочем, этот прототип обладает предсуществованием до индивидуального рождения, ибо он заключён в *hiraṇyagarbha* от самого начала циклического проявления как олицетворение одной из возможностей, которые должны будут развернуться в ходе этого проявления. Но тогда его предсуществование ещё только виртуально — в том смысле, что он ещё вовсе не является состоянием существа, тонкой формой которого ему предназначено стать, ибо само это существо ещё не пребывает в соответствующем состоянии, следовательно, не существует в качестве человеческого индивида. Те же соображения могут быть высказаны относительно телесного зародыша, если его также рассматривать как некоторым образом предсуществующий в предках данного индивида; и это — от зарождения земного человечества.

[199] Совокупность универсального проявления на санскрите часто обозначается термином *saṃsāra* таким образом, как мы уже указывали, она включает в себя бесконечность циклов, т. е. состояний и степеней бытия, так что каждый из этих циклов, завершаясь в *pralaya*, подобно тому, который конкретно рассматривается здесь, собственно говоря, есть лишь момент *saṃsāra*. И мы, во избежание какой-либо двусмысленности, ещё раз напомним, что взаимосвязь этих циклов в действительности является каузальной, а не последовательной и что выражения, употребляемые в этой связи и по аналогии с порядком временным, нужно воспринимать, как чисто символические.

Иными словами и пользуясь языком некоторых западных экзотерических школ, можно сказать, что здесь в крайнем случае налицо лишь подобие «реинтеграции в пассивном модусе», тогда как подлинная метафизическая реализация есть «реинтеграция в активном модусе», единственная, которая поистине подразумевает, что существо овладевает своим абсолютным и окончательным состоянием. Именно на это и указывает сравнение с глубоким сном, таким, каким он бывает в течение жизни обыкновенного человека; и как из такого сна происходит возвращение в индивидуальное состояние, точно так же, для существа, которое соединилось с Брахманом лишь в «пассивном модусе», возможен возврат к другому циклу проявления, так что результатом, достигнутым им, изошедшим из человеческого состояния, ещё не является Освобождение или подлинное бессмертие. В конечном счёте его случай оказывается сравнимым (хотя и с заметными различиями в том, что касается условий его нового цикла) со случаем существа, которое, вместо того чтобы вплоть до *pralaya* оставаться в продлениях человеческого состояния, после телесной смерти перешло в другое индивидуальное состояние. Наряду с этим случаем уместно рассмотреть тот, где реализация высших состояний и даже реализация «Высшего Тождества», не осуществленные в течение жизни тела, осуществляются в посмертных продолжениях индивидуальности. Из виртуального, каким оно было ранее, бессмертие тогда становится действительным, и, к слову сказать, это может произойти лишь в самом конце цикла; это «отсроченное Освобождение», о котором речь шла ранее. И в том, и в другом случае существо, которое следует рассматривать как *jīvātma*, соединённую с тонкой формой, на протяжении всего цикла оказывается некоторым образом «воплощенным»[200] в *hiraṇyagarbha*, которая, как мы уже говорили, рассматривается как *jīvaghana*; оно, стало

[200] Это слово, которое мы употребляем здесь для того, чтобы нас лучше поняли через посредство вызываемого им образа, не следует понимать буквально, ибо в состоянии, о котором идёт речь, нет ничего плотского.

быть, остаётся подчинённым тем конкретным условиям бытия, которые есть жизнь (*jīva*) и которыми ограничена собственно область *hiraṇyagarbha* в иерархическом порядке универсального Бытия.

> Эта тонкая форма [где после смерти пребывает существо, остающееся таким образом в индивидуальном человеческом состоянии] является [по сравнению с телесной, или грубой формой] недоступной чувственному восприятию в её пространственных измерениях [потому что она пребывает вне условий пространства], а также в её составе [или в её собственной субстанции, которая не слагается сочетанием различных телесных элементов]; следовательно, она не воздействует на перцепцию [или внешние способности] присутствующих при её отделении от тела [после того, как его покинула «душа живая»]. Её также не затрагивает сожжение или любые другие процедуры, претерпеваемые телом после смерти [что является результатом этого разделения, вследствие которого никакое действие чувственного порядка более не может иметь никакого воздействия ни на эту тонкую форму, ни на индивидуальное сознание, которое, оставаясь связанным с ней, больше не имеет отношения к телу]. Она ощутима лишь через одушевляющее её тепло [которое есть её собственное свойство, поскольку она соединена с огненным принципом][201] на протяжении всего времени, покуда она сосуществует с плотной формой. Последняя становится холодной [и, следовательно, инертной в качестве органического целого] в смерти, как только [тонкая форма] покидает телесную [тогда как другие чувственно воспринимаемые свойства этой телесной формы ещё сохраняются без видимых изменений], которая согревалась (и оживотворялась) ею, покуда она обитала в теле [ибо именно в тонкой форме, соб-

[201] Как мы уже указывали выше, это одушевляющее тепло, олицетворяемое внутренним огнём, иногда отождествляется с *Vaiśvānara*, рассматриваемым в этом случае уже не как первая из обусловленностей *Атмана*, о чём мы говорили, но как «Управитель Огня», как мы увидим это далее. *Vaiśvānara* тогда является одним из имён *Agni*, одну из функций и один из аспектов которого он обозначает.

ственно, и пребывает принцип индивидуальной жизни, так что лишь вследствие сообщения ею своих качеств телу оно может именоваться живым — в силу связи, существующей между этими двумя формами постольку, поскольку они являются выражением состояний одного и того же существа, т. е. строго до самого момента смерти].

Но тот, кто получил [ещё до смерти, всегда понимаемой как разделение с телом] подлинное знание Брахмана [означающее, через метафизическую реализацию, без которой могли бы иметь место лишь несовершенное и чисто символическое знание, действительное овладение всеми состояниями своего существа] не проходит [последовательным образом] по всем ступеням отхода [или растворения своей индивидуальности, от состояния плотного проявления к состоянию проявления тонкого, со всеми заключёнными в нём модальностями, а потом к состоянию непроявленности, где индивидуальная обусловленность наконец полностью исчезает]. Он прямо вступает [в это последнее состояние и даже переходит за его пределы, если таковые рассматривать только как принцип проявления] в союз [уже осуществившийся, по крайней мере виртуально, в течение его телесной жизни][202] с высшим Брахманом, с которым он отождествляется [непосредственным образом], как река [олицетворяющая здесь протекание бытия через все состояния и все проявления] в своем устье [которое есть завершение или конечный пункт этого потока] отождествляется [через внутреннее проникновение] с волнами моря [*samudra*, собранием вод, символизирующим целокупность возможностей в высшем принципе]. Его измененные способности, составлявшие его тело [все они рассматриваются в качестве принципов и в их сверхчув-

[202] Если «союз», или «Высшее Тождество», был реализован лишь виртуально, «Освобождение» происходит сразу же в момент смерти; но такое «Освобождение» может также иметь место и при жизни, если уже тогда «Союз» полностью и действительно осуществлялся. Полнее различие этих двух случаев будет рассмотрено в ходе дальнейшего изложения.

ственной сущности][203], шестнадцать частей [*ṣoḍaśa-kalā*], образующие человеческую форму, [т. е. пять *tanmātra*, *manas* и десять способностей восприятия и действия] полностью переходят в непроявленное состояние [*avyakta*, где через транспозицию они все обретают перманентный модус в качестве недвижных возможностей]. Впрочем, этот переход для самого существа не означает никакой перемены [такой, которую подразумевают промежуточные стадии, принадлежащие ещё к области «становления» и потому неизбежно включающие в себя множество модификаций]. Имя и форма [*nāma-rūpa*, т. е. определение индивидуального проявления в том, что касается её эссенции и её субстанции, как мы уже объясняли ранее] равным образом исчезают [как условия, отграничивающие существо]; и, став «неразделенным», т. е. лишённым частей или членов, которые составляли его земную форму [в проявленном состоянии и в той мере, в какой эта форма была подчинена количеству в его различных модусах][204], оно освобождается от условий индивидуального бытия [так же, как и от всех других условий, сопутствующих конкретному и определённому состоянию бытия, каким бы оно ни было, пусть даже надиндивидуальным, поскольку существо обретается отныне в состоянии принципа и стало быть, абсолютно безусловно][205].

Некоторые комментаторы Брахма-сутр, стремясь ещё отчетливее подчеркнуть характер этой «трансформации» (мы

---

[203] В некоторых исключительных случаях транспозиция этих элементов даже может произойти так, что исчезает сама телесная форма, не оставляя никакого чувственно воспринимаемого следа, и что не существо покидает её, как это бывает обычно; она таким образом вся целиком переходит либо в тонкое, либо в непроявленное состояние. Так что смерти, в собственном смысле, в данном случае нет, и в другом месте мы напоминали в этой связи библейские примеры Еноха, Моисея и Илии.

[204] Изначальные (принципиальные) модусы количества ясно и точно определены следующей библейской формулой: «Ты все расположил мерою, числом и весом» («Премудрость Соломона», XI, 21), которой слово в слово соответствует (за исключением перемены порядка двух первых членов) *Mane, Thekel, Phares* (измерено, взвешено, разделено) — в Видениях Валтасара (Даниил, V, 25-28).

употребляем это слово в его строго этимологическом значении «выхода из формы»), сравнивают её с исчезновением воды, которой оросили раскаленный камень. В самом деле, эта вода «трансформировалась» при соприкосновении с камнем, по крайней мере, в том относительном смысле, что она утратила свою видимую форму (но отнюдь не всякую форму, поскольку она, совершенно очевидно, продолжает принадлежать к порядку телесного), но без того, чтобы можно было сказать, что она была поглощена этим камнем. Ибо в действительности она испарилась в атмосферу, где и пребывает, недоступная зрению[206]. Точно так же, существо, достигая «Освобождения», вовсе не поглощается, хотя это и может выглядеть так с точки зрения проявления, по отношению к которой «трансформация» предстаёт «разрушением»[207]. Если же встать на точку зрения абсолютной реальности, которая единственная существует теперь для него, то станет ясно, что оно, напротив, расширилось сверх всяких пределов, если возможно употребить такой способ выражения (в точности передающий символизм водяного пара, бесконечно распространяющегося в атмосфере), ибо существо это действительно реализовало полноту своих возможностей.

---

[205] Прашна-упанишада, 6.5; Мундака-упанишада, 3.2.8; Брахма-сутры, 4.2.8-16.

[206] См. комментарий Ранганатхи к Брахма-сутрам.

[207] Вот почему Шива, в самом расхожем истолковании, считается «разрушителем», тогда как в действительности он «преобразователь».

Глава XXI. Венечная артерия и «солнечный луч»

Сейчас мы должны вернуться к тому, что происходит с существом, которое, не будучи «освобождено» в самый момент смерти, должно пройти через ряд степеней, которые символически представляются этапами путешествия и которые соответствуют промежуточным состояниям, через которые ему нужно проследовать, прежде чем достичь завершения пути. Кроме того, важно отметить, что все эти состояния, будучи ещё относительными и обусловленными, не имеют никакого общего измерения с тем, которое единственно является абсолютным и безусловным; какими бы высокими ни были иные из них по сравнению с состоянием телесным, похоже, следовательно, что их стяжание нисколько не приближает существо к его конечной цели, которой является «Освобождение». И, поскольку с точки зрения бесконечного, вся целокупная проявленность есть ничто, различия между составляющими её состояниями, очевидно, тоже являются таковыми, сколь бы значительны они ни были сами по себе и в той мере, в какой рассматриваются различные обусловленные состояния, между которыми и существуют эти различия. Тем не менее остаётся верным, что переход к некоторым высшим состояниям есть своего рода этап продвижения к «Освобождению», которое тогда достигается «по ступеням» (*krama-mukti*), точно так же как использование некоторых специфических приемов, таких, как *хатха-йога*, является эффективной подготовкой, хотя, конечно же, не может быть никакого сравнения между этими вспомогательным средствами и «союзом», который надлежит реали-

зовать, пользуясь ими как «опорой»[208]. Но должно быть совершенно ясно, что «Освобождение», будучи реализованным, по прежнему будет подразумевать разрыв между ним и состоянием получившего его существа; и что, каково бы ни было это состояние, такой разрыв не станет ни более, ни менее глубоким, ибо во всех случаях, между состоянием существа «не освобожденного» и состоянием существа «освобожденного» нет никакого соотношения, подобного тому, что есть между различными обусловленными состояниями. Это верно даже для состояний, находящихся настолько выше человеческого существа, что рассматриваемые с позиции последнего, они могли бы показаться конечной целью, к которой должно стремиться существо; и такая иллюзия возможна даже для состояний, в действительности являющихся лишь модальностями человеческого состояния, но во всех отношениях уже очень удалённых от модальности телесной. Мы полагали, во избежание каких-либо недоразумений или ошибок интерпретации, необходимым привлечь внимание к этому моменту прежде, чем вернуться к наше-

[208] Можно заметить аналогию между тем, что мы говорим здесь, и тем, что, с точки зрения католической теологии, могло бы быть сказано о таинствах: действительно, в последних внешние их формы, собственно говоря, являются «опорами», но эти исключительно вспомогательные средства дают результат, принадлежащий к совершенно иному порядку, нежели они сами. Ведь это именно в силу самого своего устройства и собственной своей обусловленности человек нуждается в таких «опорах» как исходной точке превосходящей его реализации; и диспропорция между средствами и целью всего лишь соответствует той, которая существует между индивидуальным состоянием, берущимся за основу этой реализации, и состоянием безусловным, которое является её конечной целью. Мы не можем разворачивать сейчас общую теорию эффективности ритуалов; скажем просто, дабы сделать понятным её основной принцип, что всё, вспомогательное и случайное в качестве проявления (если только речь не идёт об определениях сугубо негативных), более не является таковым, если его рассматривают в ряду перманентных и незыблемых возможностей. Что все, обладающее каким-либо положительным бытием, должно таким образом обретаться в непроявленном, и что именно это делает возможной трансформацию индивидуального в универсальное, посредством снятия ограничивающих (следовательно, негативных) обусловленностей, присущих всякому проявлению.

му рассмотрению посмертных модификаций, которые может претерпеть человеческое существо.

> Поскольку «душа живая» [*jīvātmā*] с впитанными ею витальными способностями [и пребывающими там в качестве возможностей, как мы уже это объясняли ранее] сосредоточивается в своем собственном жилище [центре индивидуальности, символически обозначенном как сердце, что мы уже видели ранее, где она действительно пребывает, ибо в своей сущности и независимо от условий её проявления, она реально идентична пуруше, от которого отличается лишь иллюзорно], вершина [т. е. самая возвышенная часть] этого тонкого органа [изображаемого в виде восьмилепесткового лотоса] сверкает[209] и озаряет проход, по которому должна следовать душа [дабы достичь различных состояний, о которых речь в дальнейшем]; к макушке головы, если индивид является мудрецом [*vidvān*] или к другой области организма [физиологически соответствующей солнечному сплетению][210], если оно является невеждой [a*vidvān*][211]. Сто одна артерия [*nāḍī*, равным образом тонкие и светящиеся], исходит из витального цен-

---

[209] Ясно, что и это слово относится к тем, которые надлежит понимать символически, поскольку речь здесь вовсе не идёт о чувственно воспринимаемом огне, но именно о модификации интеллектуального света.

[210] Нервные узлы или, точнее, их соответствия в тонкой форме (покуда последняя остаётся связанной с формой телесной) символически обозначаются как «колеса» *cakra* (чакры), а также ещё как «лотосы» (*padma* или *kamala*). Что до маковки головы, то она равным образом играет важную роль в исламских традициях, касающихся посмертных состояний человеческого существа; и можно было бы, несомненно, отыскать в других традициях нечто сходное, основанное на соображениях того же порядка (тонзура католических священников, например, хотя глубинное обоснование обычаев такого рода иногда может быть и забыто).

[211] Брихадараньяка-упанишада, 4.4.1-9.

> тра[212] [как спицы колеса исходят из его втулки], и одна из этих артерий [тонких] проходит через макушку головы [область, рассматриваемую как соответствующая высшим состояниям существа в том, что касается их возможной коммуникации с человеческой индивидуальностью, как мы уже видели при описании членов *Vaiśvānara*]; она именуется *suṣumṇā*[213].

Помимо этой последней, которая занимает центральное положение, существуют ещё две другие *nāḍī*, играющие особо важную роль (а именно, для соотнесения дыхания с тонким уровнем и, следовательно, для практики *хатха-йоги*): одна, расположенная справа от неё, именуется *пингала* (*piṅgala*), вторая, слева, именуется ида (*iḍā*). Кроме того, говорится, что *пингала* соответствует Солнцу, а ида — Луне. Однако выше мы уже видели, что Солнце и Луна именуются двумя глазами *Vaiśvānara*; стало быть, последние, соответственно, находятся в связи с двумя *nāḍī*, о которых идёт речь, тогда как *suṣumṇā*, пребывая в центре, соотносится

---

[212] Напомним, что речь не идёт ни о телесных артериях системы кровообращения, ни о дыхательных каналах; впрочем, совершенно очевидно, что, на уровне телесном, не может быть никакого канала, проходящего через маковку головы, поскольку в этой части организма имеется только одно отверстие. С другой стороны, следует заметить, что хотя предшествующее отхождение *дживатмы* уже подразумевает оставление телесной формы, тем не менее в фазе, о которой идёт речь, ещё не вся связь прекратилась нею и тонкой формой, поскольку можно, описывая эту фазу, говорить далее о различных тонких органах в их соответствии тому, что имело место в физиологической жизни.

[213] Катха-упанишада, 2.6.6.

с «третьим глазом», т. е. с лобным глазом Шивы[214]; но мы можем лишь вскользь высказать эти соображения, выходящие за пределы той темы, которую мы сейчас рассматриваем.

> Через этот проход [*suṣumṇā* и макушка головы, на которой она завершается], благодаря полученному знанию и осознанию медитативного пути [осознанию, которое по сути своей принадлежит к временному порядку, поскольку оно, рассматриваемое в человеческом состоянии, является отражением высших состояний][215], душа мудреца, взысканного [в силу психической регенерации, которая преврати-

---

[214] В аспекте этого символизма, который соотносится с временной обусловленностью, Солнце и правый глаз соответствуют будущему; лобный же глаз соответствует настоящему, которое, с точки зрения проявленного, есть всего лишь неуловимый миг, на уровне пространственном сравнимый с не имеющей измерений геометрической точкой. Вот почему взгляд этого третьего глаза разрушает всякую проявленность (это символизируется выражением, согласно которому он все обращает в прах), и вот почему он не олицетворяется никаким телесным органом. Но когда поднимаются над этой точкой зрения преходящего, оказывается, что настоящее заключает в себе всю реальность (точно так же, как точка заключает в себе все пространственные возможности); когда последовательность превращается в единовременность, то оказывается, что все вещи пребывают в «вечном настоящем» и видимое «разрушение» в действительности оказывается «преображением». Этот символизм идентичен символизму Двуликого Януса латинян, одно из лиц которого обращено к прошлому, а другое к будущему, но подлинное лицо которого — то, которое обращено к настоящему, — не является ни тем, ни другим из лиц видимых. — Подчеркнем ещё, что главные нади, в силу того же, только что отмеченного соответствия, имеют особую связь с тем, что, на западном языке, могло бы быть названо «алхимией человеческого существа» (*alchimie humaine*), где организм предстаёт как герметический *атанор*, и что, оставляя в стороне различную терминологию, употребляемую той и другой стороной, вполне может быть сравнимо с *хатха-йогой*.

[215] Стало быть, серьёзной ошибкой будет здесь говорить о «воспоминании», как это сделал Колбрук в уже упоминавшимся нами сочинении; память, обусловленная временем в самом строгом смысле этого слова, является способностью, присущей лишь телесному состоянию, и не выходящей за пределы этой частной и ограниченной модальности человеческой индивидуальности. Она, стало быть, является частью тех психических элементов, на которые мы указывали выше, и диссоциация которых является прямым следствием телесной смерти.

ла его в человека дваждырожденного, *dvija*][216] духовной благодатью [*Prasāda*] Брахмана, пребывающего в этом жизненном центре [конкретного человеческого индивида], эта душа вырывается [освобождается от всяких уз, которые ещё могут связывать её с телесной обусловленностью] и встречает солнечный луч [т.е., символически, эманацию духовного Солнца, которое есть сам Брахман, на этот раз рассматриваемый в универсальном: этот солнечный луч есть не что иное, как партикуляризация, по отношению к данному существу, или, если угодно, «поляризация» надиндивидуального принципа буддхи, или *Mahat*, посредством которого множественные проявленные состояния существа связуются между собой и вступают в контакт с трансцендентной личностью *Атмана*, идентичной самому духовному Солнцу]. Именно этим путём [обозначенным как канал «солнечного луча»] управляется она, будь то ночью или днем, зимой или летом[217]. Контакт луча [духовного] Солнца с *сушумной* является постоянным на про-

[216] Концепция «второго рождения», как мы уже отмечали в другой связи, является одной из тех, которые присущи всем традиционным доктринам. В частности, в христианстве психическая регенерация (возрождение) очень четко олицетворяется крещением. — См. евангельский текст: «…истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия… истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царство Божие… Не удивляйся тому, что сказал тебе: „должно вам родиться свыше“» (Ин. 3:3-7). Вода во многих традициях рассматривается как первоначальная среда живых существ, и основанием этого является её символическое значение, такое, которое мы объяснили выше и посредством которого она олицетворяет *Mūla-prakṛti*. В высшем смысле, если осуществить транспозицию, это сама универсальная возможность как таковая; тот, кто «родится от воды», становится «сыном Девы» и, стало быть, приемным братом Христа и сонаследником «Царствия Божия». С другой стороны, если заметить, что «дух» в только что процитированном тексте есть древнееврейский *Руах* (соединяющийся здесь с водой в качестве комплиментарного принципа, как в начале Бытия) и что последний в то же время обозначает воздух, то мы обнаружим идею очищения посредством элементов — такую, какой она встречается во всех инициатических ритуалах, так же, как и в ритуалах религиозных. И, к слову сказать, само по себе посвящение всегда рассматривается как «второе рождение», — символически, когда оно является более или менее внешней формальностью, но реально, когда оно подлинно даруется тому, кого должным образом сочли достойным её получить.

[217] Чхандогья-упанишада, 8.6.5.

> тяжении всего времени, что существует тело [как живой организм и колесница проявленного существа][218]; лучи [умопостигаемого] света, исходящие от этого Солнца, достигают данной [тонкой] артерии, и в обратно [отражённым образом] простираются от артерии к Солнцу [как бесконечное продолжение, посредством которого устанавливается связь, виртуальная ли или реальная, индивидуальности с универсальным][219].

То, что мы сказали выше, полностью независимо от временных подобных преходящих обстоятельств, сопутствующих смерти; это не значит, что такие обстоятельства никогда не оказывают влияние на посмертную обусловленность существа, но они заслуживают рассмотрения лишь в некоторых частных случаях, на которые, однако, мы можем здесь лишь указать, не останавливаясь на них подробно.

> Предпочтительность лета, в подтверждение которой ссылаются на пример Бхишмы [*bhīṣma*], ожидавшего возвращения этого благоприятного времени года, чтобы умереть, не касается мудреца, в созерцании Брахмана исполнившего ритуалы [связанные с «заклинанием»][220] так, как они

---

[218] Уже этого, при отсутствии всяких иных соображений, было бы достаточно для ясного доказательства того, что речь не может идти о солнечном луче в физическом смысле (для которого не был бы возможен постоянный контакт) и что обозначаемое этим словом может являться таковым лишь символически. — луч, находящийся в связи с венечной артерией, также именуется *suṣumṇa*.

[219] Чхандогья-упанишада, 8.6.2.

[220] Под этим словом «заклинание», в том смысле, в каком мы его употребляем здесь, следует, по сути дела, понимать устремление существа к универсальному, своей целью имеющее достижение внутреннего озарения, каковы бы ни были внешние средства — жесты (*mudrā*), слова или музыкальные звуки (*mantra*), символические изображения (*yantra*) или что-либо иное, — которые могут быть дополнительно использованы как опора внутреннего действия и следствием которых является пробуждение ритмических вибраций, получающих отзвук во всем бесконечном ряду состояний существа. Такое «заклинание», стало быть, не имеет абсолютно ничего общего ни с магическими практиками, которые иногда тем же словом обозначаются на Западе, ни с религиозным актом — таким, как молитва. Все, о чём идёт речь здесь, соотносится исключительно с областью метафизической реализации.

> предписаны Ведами, и, как следствие, приобретшего [по крайней мере, виртуально] совершенство божественного знания[221]. Но она касается тех, кто следовал правилам, предписываемым *санкхьей* или йога-шастрой [*Yoga-śāstra*], согласно которым время дня и года отнюдь не безразличны, но оказывают [на освобождение существа, покидающего телесное состояние после подготовки, исполненной в соответствии с методами, о которых идёт речь], эффективное воздействие в качестве элементов, внутренне присущих ритуалу [а в нём они соучаствуют в качестве условий, от которых зависят могущие быть полученными результаты][222].

Само собой разумеется, что в этом последнем случае данная оговорка относится только к существам, которые достигли лишь степеней реализации, соответствующих расширению человеческой индивидуальности; для того же, кто действительно преодолел границы индивидуальности, природа средств, употребленных в исходной точке реализации, уже никоим образом не могла бы более повлиять на его последующее состояние.

---

[221] Мы говорим «виртуально», ибо, коль скоро такое знание было действительным, тем самым уже было бы достигнуто «Освобождение»; Знание теоретически может быть совершенным, хотя соответствующая реализация ещё была осуществлена лишь частично.

[222] Брахма-сутры, 4 adhyāya, 2 pāda, sūtra 17-21.

Глава XXII. Божественное странствие существа на пути освобождения

Продолжение символического путешествия существа в процессе постепенного освобождения, от завершения венечной артерии (*suṣumṇā*), находящейся в постоянной связи с лучом духовного Солнца, и вплоть до конечного назначения, осуществляется как следование по пути, который намечен траекторией этого луча, пробегаемой в обратном направлении (в направлении его отражения) вплоть до его источника, который и является пунктом конечного назначения. Однако, если принять во внимание, что описание такого рода может относиться к посмертным состояниям, последовательно проходимым, с одной стороны, существами, которые получат «Освобождение» уже исходя из их человеческого состояния, а с другой — теми, кто, по растворении их человеческой индивидуальности, напротив, должен будет пройти через другие состояния индивидуального проявления, то окажется, что здесь должны быть два различных маршрута, соответствующих этим двум случаям. В самом деле, говорится, что первые следуют по «пути богов» (*deva-yāna*), тогда как вторые — по «пути Предков» *pitṛ-yāṇa* (обычно в переводах «питри-йана» или «питри-яна» — прим. ред.). Этих два символических маршрута сжато изложены в следующем отрывке из Бхагавадгиты:

> В какое время те, кто стремится к союзу [не осуществив его полностью], покидают проявленное бытие, будь то безвозвратно или для того, чтобы вновь вернуться в него, Я открою тебе, о Бхарата. Огонь, свет, день, прибывающая луна, шесть месяцев восходящего движения солнца к северу — под этими лучезарными знаками уходят к Брахману люди, которые знают Брахмана. Дым, ночь, убывающая

> луна, шесть месяцев нисходящего движения солнца к югу — под этими знаками тени они идут в сферу Луны [буквально: достигают лунного света], чтобы затем возвратиться [в новые состояния проявления].Таковы два неизменных пути, один светлый, другой тёмный, проявленного мира [*jagat*]; на одном из них нет возврата [из непроявленного в проявленное]; другим же возвращаются вспять [в проявленность][223].

Этот же символизм более подробно развит в различных текстах Вед; и вначале мы заметим, относительно *pitṛ-yāṇa*, что этот путь не ведёт за пределы сферы Луны, ибо на нём существо не освобождается от формы, т. е. от индивидуальной обусловленности, понимаемой в её самом широком смысле, ибо, как мы уже сказали, это именно форма определяет индивидуальность как таковую[224]. Согласно соответствиям, на которые мы указали выше, эта сфера Луны олицетворяет «космическую память»[225]; вот почему она является местопребыванием *pitṛ*, т. е. человеческих существ предшествующего цикла, считающихся прародителями цикла настоящего — в силу причинной взаимосвязи, всего лишь символами которой являются циклы. Отсюда и происходит название *pitṛ-yāṇa*, тогда как *deva-yāna*, естественно, обозначает путь, ведущий к высшим состояниям существа, и, стало быть, к слиянию с самой сущностью умопостигаемого света. Именно в сфере Луны растворяются формы, завершившие весь ход своего развития; и это также здесь обретаются зародыши ещё не развившихся форм, ибо для формы, как и для всего другого, исходный пункт и пункт конечный неизбежно находятся в одном и том же модусе бытия. Для большего уточнения этих наших соображений следовало бы специаль-

---

223 Бхагавадгита, VIII, 23-26.

224 О *pitṛ-yāṇa* см. Чхандогья-упанишада, 5.10.3-7; Брихадараньяка-упанишада, 6.2.16.

225 Именно поэтому иногда образно говорится, даже и на Западе, что там будет обретено все, утраченное в земном мире (См. Ариосто, «Неистовый Орланд»).

но обратиться к теории циклов; но поскольку каждый цикл в действительности есть некое состояние бытия, достаточно ещё раз сказать здесь, что прежняя форма, покидаемая существом, не достигшим освобождения от индивидуальности, и новая форма, в которую оно облекается, непременно принадлежат к двум различным состояниям (переход же от одного к другому происходит в сфере Луны, где находится точка соприкосновения обоих циклов). Ибо существо, каково бы оно ни было, не может дважды пройти через одно и то же состояние, как мы уже указывали на это в другом месте, отмечая абсурдность теорий «реинкарнации», выдуманных некоторыми современными людьми Запада[226].

Остановимся немного больше на *deva-yāna*, пути, который ведёт к действительному отождествлению центра индивидуальности[227], где все способности прежде были поглощены «душою живой» (*jīvātma*), с самим центром целокупного существа, жилищем универсального Брахмана. Процесс, о котором идёт речь, стало быть, разворачивается, повторим ещё раз, лишь в том случае, когда такое отождествление не было реализовано ни в земной жизни, ни даже в момент смерти; впрочем, когда такое отождествление реализовано, тогда уже более нет «души живой», отличной от «высшего я», поскольку существо отныне освободилось от индивидуальной обусловленности. И это различие, которое никогда не существовало иначе, как в модусе иллюзорном (иллюзии,

---

[226] Все только что сказанное здесь имеет ещё и прямое отношение к символизму Януса: сфера Луны определяет разделение высших (надиндивидуальных) и низших (индивидуальных) состояний. Отсюда двойственная роль Луны как врат неба (*janua cœli*) (см. Литании пречистой Деве в католической литургии) и врат ада (*janua inferni*), что некоторым образом соответствует различению *deva-yāna* и *pitṛ-yāṇa* — Яна (*Jana*), или Диана, есть не что иное, как женская форма Януса; а с другой стороны, слово *yāna* производно от глагольного корня *i*, «идти» (латинское *ire*), в котором иные, в том числе и Цицерон, также хотят видеть корень того же имени Янус.

[227] Само собой разумеется, что речь идёт здесь об индивидуальности целостной (интегральной), а отнюдь не о редуцированной к одной своей телесной модальности, которая, впрочем, уже и не существует для рассматриваемого существа, поскольку вопрос теперь стоит о посмертных состояниях.

которая неотъемлема от самой этой обусловленности), исчезает для него, как только оно достигает абсолютной реальности; индивидуальность исчезает вместе со всеми ограничительными и преходящими определениями, и одна лишь личность пребывает в полноте существа, изначально, на уровне принципа, заключая в себе все свои возможности в перманентном и непроявленном состоянии.

Согласно ведийскому символизму, каким мы обнаруживаем его в многочисленных текстах упанишада[228], существо, которое, покинув Землю (*Bhū*, т.е. телесный мир, или область грубого проявления), прошло путём *deva-yāna*, поначалу бывает ведомо к свету (*arcis*), под которым здесь следует подразумевать царство огня (*Tejas*), Правителем которого является *agni*, именуемый также *Vaiśvānara*, в особом значении этого имени. Впрочем, следует особо заметить, что к огда мы при перечислении этих последовательных стадий встречаем наименования элементов, то понимать это нужно лишь символически, поскольку все *bhūta* принадлежат именно к телесному миру, который весь целиком олицетворяется Землей (последняя же, в качестве элемента, есть *Pṛthvī*); речь, стало быть, в действительности идёт о различных модальностях тонкого состояния. Из царства огня существо ведомо к различным областям правителей (*devatā*, божеств), или распределителей дня, светлой половины луны, периода её возрастания, или первой половины лунного месяца[229], шести месяцев восхождения солнца к северу и, наконец, года; и всё это следует понимать исходя из соответствия этих, методом аналогии транспонированных отрезков времени («моментов», о которых говорит Бхагавадгита), экстракорпоральным продолжениям человеческого состояния,

---

[228] Чхандогья-упанишада, 4.15.5-6, и 5.10.1-2; Каушитаки-упанишада, 1.3; Брихадараньяка-упанишада, 5.10.1 и 6.2.15.

[229] Этот период возрастания Луны именуется *pūrva-pakṣa*, «первая часть месяца», а период убывания — *uttara-pakṣa*, «последняя часть месяца». — Эти выражения, *пурва-пакша* и *уттара-пакша*, впрочем, имеют также и другое, совсем иное значение: в дискуссии они, соответственно, обозначают возражение и его опровержение.

а не из данных отрезков самих по себе, имеющих отношение исключительно к телесному состоянию[230]. Отсюда оно переходит в царство воздуха (*vāyu*), правитель которого (именуется тем же именем) управляет им со стороны сферы Солнца (*Sūrya*, или *Āditya*), исходя от верхней границы своей области, через проход, сравниваемый с втулкой колесницы, т. е. с неподвижной осью, вокруг которой происходит вращение или движение всего преходящего (не следует забывать, что *vāyu* есть по сути своей «движущий» принцип), движение, из которого существо отныне вырывается[231]. Оно переходит затем в сферу Луны (*Candra*, или *soma*), где не остаётся, подобно тому, кто прошел путём *pitṛ-yāṇa*, но откуда поднимается в область молнии (*vidyut*)[232], над которой располагается царство воды (*Ap*); управителем последнего является

---

[230] Интересно было бы установить соответствие этого символического описания тем, которые даны другими традиционными доктринами (см. в особенности Книгу Мёртвых древних египтян и Пистис Софию александрийских гностиков, а также тибетскую Бардо Тодол). Но это увело бы нас слишком далеко — в индусской традиции *Gaṇeśa*, олицетворяющий «Знание», в то же время именуется «Господином богов». Его символическое значение, в соотнесении с временными отрезками, о которых только что шла речь, дало бы возможность развернуть соображения, весьма достойные интереса, а также обнаружить весьма поучительное сходство со старыми западными традициями. Ко всему этому, для чего здесь нет места, мы, быть может, ещё вернёмся в какой-нибудь другой раз.

[231] Воспользовавшись языком древнегреческих философов, можно было бы сказать, что оно вырывается из круга «рождения» γένεσις и «разложения» φθορά, синонимов «рождения» и «смерти», когда эти слова прилагаются ко всем состояниям индивидуального проявления. И, посредством сказанного нами относительно сферы Луны и её значения, можно понять также, что хотели сказать те же самые философы, особенно Аристотель, когда они учили, что один лишь подлунный мир подчинён законам «порождения» и «разложения». Действительно, в реальности этот подлунный мир представляет собою «поток форм» дальневосточной традиции, а Небеса как область состояний неоформленных, по определению нетленны, т. е. для существа, достигшего этих состояний, более невозможны растворение или дезинтеграция.

[232] Слово *vidyut*, как представляется, также соотносится с корнем *vid*, в силу связи между светом и зрением; по своей форме оно очень близко к слову *vidyā*: молния озаряет мрак. Последний же есть символ невежества (*avidyā*), а знание есть внутреннее «озарение».

varuṇa[233] (как, по аналогии, молния сверкает под дождевыми тучами). Речь идёт здесь о верхних, или небесных Водах, олицетворяющих совокупность неоформленных возможностей[234], в противоположность нижним Водам. Но о них уже не может быть и речи, как только существо прошло сферу Луны, поскольку последняя, как мы только что говорили, является космической средой, где вырабатываются зародыши всякого оформленного проявления. Наконец, заключительная часть путешествия совершается в промежуточной световой области (*Antarikṣa*), о которой говорилось выше, при описании семи членов *Вайшванара*, но с несколько иной конкретизацией[235], применительно к царству Индры [236] и которая занята эфиром (*Ākāśa*, олицетворяющей здесь примордиальное состояние недифференцированного равновесия), и завершается в духовном центре, где пребывает Праджапати, «Владыка порождений». Он же, как мы уже указывали, является проявлением на уровне принципа и не-

[233] Заметим мимоходом, что это слово явно идентично греческому Οὐρανός, хотя иные филологи по непонятным причинам хотели бы оспорить такое тождество; Небо, именуемое Οὐρανός, в действительности есть то же самое, что и «верхние Воды», о которых говорит Книга Бытия и которые мы обнаруживаем здесь в индусской системе символов.

[234] *Апсары* являются небесными нимфами, также символизирующими эти неоформленные возможности; они соответствуют гуриям мусульманского Рая (*al-Jannah*), который, за исключением транспозиций, возможных для него с эзотерической точки зрения и сообщающих ему значения более высокого порядка, собственно, является эквивалентом индусской *Svarga*.

[235] Мы сказали тогда, что это среда выработки форм, потому что в системе «трёх миров», эта область соответствует области тонкого проявления и простирается от Земли до Неба. Напротив, в данном случае промежуточная область, о которой идёт речь, располагается за пределами сферы Луны, стало быть, в неоформленном, и она отождествляется со *Сваргой*, если под этим словом подразумевать уже не Небо или высшие состояния в их совокупности, но их наименее возвышенную часть. Можно ещё отметить в этой связи, как соблюдение некоторых иерархических отношений позволяет конкретизировать применение одного и того же символизма к разным степеням.

[236] Индра, чьё имя означает «могущественный», также именуется Правителем *Svarga*, что объясняется отождествлением, на которое мы указали в предыдущем примечании; эта *Svarga* есть высшее, но не окончательное и ещё обусловленное, хотя и неоформленное состояние.

посредственным выражением самого Брахмана по отношению к целокупному циклу или к степени бытия, к которой принадлежит человеческое существо, ибо последнее здесь ещё следует рассматривать, хотя лишь и на уровне принципа, как такое состояние, которое стало отправной точкой для существа и с которым оно, даже выйдя из формы или индивидуальности, сохраняет некоторые связи до тех пор, покуда оно не достигнет абсолютно необусловленного состояния. То есть до тех пор, покуда «Освобождение» полностью не осуществится для него.

В различных текстах, где описывается «божественное путешествие», существует несколько вариантов, впрочем, маловажных и скорее кажущихся, нежели реальных, по сути, в том, что касается количества и порядка перечисления промежуточных остановок; но изложенное нами выше является результатом общего сравнения этих текстов и, таким образом, может считаться точным выражением традиционной доктрины в том, что касается этого вопроса[237]. Кроме того, в наши намерения не входит вдаваться в чрезмерно подробное рассмотрение всего этого символизма, которая, в конечном счёте, в своей совокупности достаточно ясна сама по себе для любого, пусть даже мало привычного к восточным концепциям (мы даже могли бы сказать, ко всем без исключения традиционным концепциям) и основным способам их выражения; впрочем, их истолкование ещё облегчено всеми уже изложенными нами соображениями, где можно обнаружить достаточно большое число тех транспозиций по аналогии, которые образуют основу всякой системы символов[238]. Однако, рискуя повториться, напомним ещё раз — ибо это очень важно для понимания данных вещей — вот

---

[237] Описание различных фаз *deva-yāna* см. в Брахма-сутры, 4.3.1-6.

[238] В этой связи мы приносим свои извинения за множество примечаний, более пространных, нежели это обычно принято. Мы прибегали к ним как раз в связи интерпретациями этого рода и установлением их близости с другими доктринами. Это было необходимо, чтобы не прерывать ход нашего изложения слишком частыми отступлениями.

что: следует ясно понимать, что когда, например, речь идёт о сферах Солнца и Луны, никогда не подразумеваются солнце и луна как видимые светила, просто-напросто принадлежащие к телесному миру, но имеются в виду универсальные принципы, некоторым образом олицетворяемые этими светилами в чувственно воспринимаемом мире или, по крайней мере, проявление этих принципов на разных ступенях в силу аналогических соответствий, связующих между собой различные состояния существа[239]. Действительно, различные миры (*loka*), планетные сферы и царства элементов, которые символически (но только символически, поскольку пробегающее их существо более не подчинено пространству) описываются как столько-то областей, в действительности являются лишь различными состояниями[240]. И этот символизм пространства (так же, как и символизм времени, который служит именно для образного выражения циклов) достаточно естественен и достаточно широко распространён для того, чтобы обмануться могли лишь те, кто не способен видеть ничего, кроме грубого буквального смысла. Но они никогда не поймут, что такое символ, ибо их концеп-

---

[239] Природные феномены, а в особенности феномены астрономические никогда не рассматриваются традиционными доктринами иначе, как образы, символизирующие некоторые истины высшего порядка; и если они их действительно символизируют, то это потому, что их законы есть, по сути, не что иное, как выражение этих истин в конкретной области, своего рода перевод соответствующих принципов, естественно адаптированный к частным условиям телесного и человеческого состояния. Отсюда ясно, как ошибаются те, кто хочет видеть в этих доктринах «натурализм», и кто полагает, будто целью последних является лишь описание и объяснение данных феноменов, как это может делать профанная наука, хотя и в иных формах. Вот это и значит переворачивать соотношения и принимать символы за то, что они олицетворяют, знак за вещь или обозначаемую идею.

[240] Санскритское слово *loka* идентично латинскому *locus* — «место»; можно заметить в этой связи, что в католической доктрине Небо, Чистилище и Ад равным образом описываются как «места», образное олицетворение состояний, ибо не может быть и речи, даже при самом внешнем истолковании этой доктрины, о размещении таких посмертных состояний в пространстве. Подобная ошибка могла произойти лишь в «неоспиритуалистских» теориях, недавно зародившихся на современном Западе.

ции непоправимо ограничены земным бытием и телесным миром, в котором, следуя самой наивной из иллюзий, они хотят заключить всю реальность.

Действительного овладения состояниями, о которых идёт речь, можно достичь посредством отождествления с принципами, обозначенными как соответствующие им Правители, отождествления, которое во всех случаях осуществляется через знание, при условии, что последнее не будет чисто теоретическим: теорию следует рассматривать только лишь как приготовление, впрочем, необходимое, к соответствующей реализации. Но для каждого из этих принципов, рассматриваемых по отдельности и изолированно, результаты такой идентификации не простираются за пределы его собственной области, так что достижение таких, все ещё обусловленных состояний, образует всего лишь предварительный этап, своего рода отрезок пути (в уточненном нами выше смысле и с необходимыми для такого способа выражения ограничениями) к «Высшему Тождеству», конечной цели, достигаемой существом при его полной и целокупной универсализации: реализация этой цели для тех, кто должен предварительно проделать путь *deva-yāna*, может, как уже говорилось ранее, быть отсрочена вплоть до *pralaya*, ибо переход от одной стадии к другой оказывается возможным лишь для существа, достигшего соответствующей степени действительного знания[241].

Итак, в рассматриваемом случае, случае *krama-mukti*, существо, вплоть до наступления *pralaya*, может пребывать на уровне космическом и не достигать действительного овладения трансцендентными состояниями, в котором, собственно, и состоит метафизическая реализация; тем не менее с того мгновения, когда существо преодолело сферу Луны (т.е. вышло из «потока форм»), и уже в силу самого это-

[241] Очень важно отметить здесь, что именно немедленной реализации «Высшего Тождества» всегда были исключительно привержены брахманы, тогда как кшатрии в основном развивали состояния, соответствующие различным стадиям *deva-yāna*, равно как и *pitṛ-yāṇa*.

го факта оно получило то «виртуальное бессмертие», которое мы описали выше. Вот почему духовный центр, о котором шла речь, ещё остаётся всего лишь центром одного определённого состояния и одной определённой ступени бытия, той на которой существо находилось в качестве человеческого и на которой, неким образом, продолжает оставаться, поскольку его полная реализация в надиндивидуальном модусе ещё не осуществилась актуально. И вот почему также сказано, что при такой обусловленности индивидуальные путы ещё не могут быть полностью разрушены. Именно на этом моменте останавливаются концепции, которые можно было бы назвать собственно религиозными и которые всегда обращены к продолжениям человеческой индивидуальности, так что состояния, которых они позволяют достичь, всегда неизбежно должны сохранять какую-то связь с проявленным миром — даже и тогда, когда выходят за его пределы; они ни в коей мере не являются теми трансцендентными состояниями, к которым нет иного доступа, кроме чистого метафизического знания. Это особенно можно отнести к «мистическим состояниям»; в том, что касается посмертных состояний, между «бессмертием» или «спасением», понимаемыми в религиозном смысле (единственном, который обычно имеют в виду люди Запада), и «Освобождением» существует точно такая же разница, как между мистической реализацией и метафизической реализацией, осуществленной в течение земной жизни. Следовательно, по всей строгости говоря, речь здесь может идти лишь о «виртуальном бессмертии» и, как о конечной цели, «реинтеграции в пассивном модусе»; впрочем, это последнее понятие уже выходит за пределы религиозной точки зрения — такой, как она обычно понимается. И, однако, только через него делается оправданным тот относительный смысл, в котором употребляется здесь слово «бессмертие» и может быть установлена некая связь, осуществлен некий переход от этого относительного смысла к смыслу абсолютному и метафизическому, в котором то же понятие употребляется людьми Вос-

тока. Впрочем, всё это не может помешать нам допустить, что религиозные концепции поддаются транспозиции, посредством которой они обретают высший и более глубокий смысл, и как раз потому, что такой смысл заключён в священных писаниях, на которых они основываются. Но через эту транспозицию они утрачивают их сугубо религиозный характер, потому что этот характер связан с некоторыми ограничениями, за пределами которых оказываются на уровне чисто метафизическом. С другой стороны, традиционная доктрина, которая, как доктрина индусская, отнюдь не становится на точку зрения западных религий, тем не менее признает существование состояний, которым они уделяют особое внимание; и так непременно и должно быть, поскольку эти состояния действительно являются возможностями человеческого существа. Но эта доктрина не может приписывать им того же значения, которые приписываются доктринами, не выходящими за их пределы (ибо перспектива, если можно так выразиться, меняется в зависимости от точки зрения); и поскольку она их превосходит, она помещает их на точно подобающее им место в целостной иерархии.

Таким образом, когда говорится, что завершением «божественного путешествия» является мир Брахмана (*Brahmaloka*), то речь идёт не о высшем Брахмане — по крайней мере, непосредственно — лишь о его определённости как *brahmā*, который есть Брахман, «наделенный качествами» (*saguṇa*) и в как таковой рассматриваемый «как результат действия» творящей воли (*Śakti*) верховного Принципа

(*Kārya-brahma*)[242]. Когда речь идёт здесь о Брахмане, его прежде всего нужно рассматривать как тождественного *hiraṇyagarbha*, принципу тонкого проявления, а стало быть, и всей области человеческого бытия в его целокупности; действительно, ранее мы уже говорили, что существо, достигшее «виртуального бессмертия», оказывается, если можно так выразиться, посредством ассимиляции «инкорпорированным» в *hiraṇyagarbha*. И это состояние, в котором существо может пребывать вплоть до окончания цикла (а для последнего лишь Брахман существует как *hiraṇyagarbha*) есть то, что обычно и рассматривается как *Brahma-loka*[243]. Однако, точно так же, как центр всякого состояния существа имеет возможность отождествиться с центром существа целокупного, космический центр, где пребывает *hiraṇyagarbha*, виртуально отождествляется с центром всех миров[244]. Мы хотим сказать, что для существа, превзошедшего определённую ступень знания, *hiraṇyagarbha* предстаёт как идентичная более возвышенному аспекту Не-вер-

---

[242] Слово *kārya*, «воздействие», производно от глагольного корня кри (*kṛ*), «делать», и суффикса *ya*, указывающего на будущее свершение: «то, что должно быть сделано» (или, точнее, «то, что будет сделано», т. к. уа является модификацией корня *i*, «идти»); это понятие, стало быть, подразумевает некоторую идею «становления». Как следствие неизбежно предполагается, что то, к чему оно прилагается, рассматривается лишь в соотношении с проявлением. — По поводу корня *kṛ* заметим, что он идентичен корню латинского *creare*, а это доказывает, что это последнее слово, в своем первичном значении, не имеет никакого иного смысла, кроме «делать». Идея «творения» как понимают её сегодня, идея еврейского происхождения, добавилась к нему лишь тогда, когда латинский язык был использован для выражения иудео-христианских концепций.

[243] Именно это наиболее точно соответствует «небесам», или «Раю» западных религий (к которым, в данном отношении, мы относим и ислам). Когда рассматривается множественность «небес» (она часто олицетворяется планетарными соответствиями), то под нею следует понимать все высшие состояния в сфере Луны (которая и сама иногда рассматривается как «первое небо» в её аспекте *Janua Cœli*), вплоть до *Brahma-loka* включительно.

[244] Здесь мы используем также понятие основополагающей аналогии «микрокосм» — «макрокосм».

ховного[245], каковым является *Ишвара*, или универсальное Сущее, первичный принцип всякого проявления. Достигнув этой степени, существо более не находится в тонком состоянии, даже только на уровне принципа, оно обретается в непроявленном. Но оно, однако, сохраняет отношения с порядком универсального проявления, поскольку *Ишвара*, собственно, и есть принцип последней; но оно более не связано особыми узами с человеческим состоянием и с конкретным циклом, частью которого последнее является. Такая степень соответствует обусловленному уровню *Prajña*, и это о не пошедшем далее неё существе говорится, что даже во время *pralaya* оно соединяется с Брахманом таким же образом, как и в глубоком сне. Отсюда ещё возможен возврат к другому циклу проявления; но, поскольку существо освободилось от индивидуальности (в противоположность тому, что имеет место для того, кто последовал путём *pitṛ-yāṇa*), этот цикл может представлять собой лишь неоформленное и надиндивидуальное состояние[246]. Наконец, в случае, когда «Освобождение» должно быть достигнуто уже исходя от человеческого состояния, имеет место нечто ещё большее, нежели только что описанное нами, и тогда подлинным завершающим будет не универсальное Сущее, но Сам высший Брахман, т. е. «бескачественный» Брахман, в Своей целокупной бесконечности, заключающий в себе одновременно Сущее (или возможности проявленности) и Не-Сущее (или возможности непроявленности), а также принцип того и другого,

---

[245] Эта тождественность одного определённого аспекта другому высшему аспекту и так, по степеням, вплоть до Высшего Принципа, в конечном счёте означает не что иное, как исчезновение «разделительных» иллюзий, что в некоторых инициатических ритуалах олицетворяется рядом последовательно ниспадающих покрывал.

[246] Символически можно сказать, что такое существо перешло из обусловленного состояния людей в тоже обусловленное состояние *Deva* (что на языке Запада, можно было бы назвать состоянием «ангельским»). Напротив, в конце *pitṛ-yāṇa* происходит возвращение в «человеческий мир» (*mānava-loka*), т. е. к индивидуальной обусловленности, обозначаемой так по аналогии с обусловленностью человеческого состояния, хотя она неизбежно будет иной, поскольку существо не может вернуться в состояние, через которое оно уже прошло.

стало быть, находящееся за пределами обоих[247]; он заключает их в себе равно и единовременно, согласно учению, которое мы уже излагали, говоря о необусловленном состоянии *Атмана*, а именно о нём-то и идёт сейчас речь[248]. Именно в этом смысле местопребывание Брахмана (или *Атман* в данном безусловном состоянии) находится даже «за пределами духовного Солнца» (которое есть *Атман* в его третьем обусловленном состоянии, идентичном *Ишваре*)[249], как оно находится пределами всех частных сфер бытия, индивидуальных или внеиндивидуальных. Но этого местопребывания не могут непосредственно достичь те, кто медитировал на Брахман только посредством символа (*pratīka*), а в этом

[247] Напомним, однако, что метафизическое Не-Сущее, так же как и непроявленное (в той мере, в какой последнее не является лишь непосредственным принципом проявленного, каковым является лишь Сущее) может пониматься в абсолютном смысле, в котором оно отождествляется с верховным Принципом. В любом случае, впрочем, между Не-Сущим и Сущим, как и между непроявленным и проявленным (и это даже если, в данном последнем случае, не выходить за пределы Сущего), корреляция может быть лишь кажущейся, поскольку метафизически существующая между двумя терминами диспропорция не позволяет никакого сравнения.

[248] В этой связи мы, дабы ещё раз подчеркнуть согласованность различных традиций, снова процитируем отрывок из Трактата о единстве (*Risālat al-Aḥadiyyah*) Мухйиддина ибн Араби: «Эта безмерная мысль (о «Высшем Тождестве») может подобать лишь тому, чья душа пространнее этих двух миров (проявленного и непроявленного). Что касается того, чья душа лишь столь же обширна, как и два мира (т. е. того, кто достиг универсального Сущего, но не выходит за его пределы), то ему она не подобает. Ибо, поистине, эта мысль обширнее, нежели чувственный мир (или мир проявленный, ибо слово «чувственный» следует транспонировать здесь по аналогии, а не ограничиваться его буквальным смыслом) и мир сверхчувственный (или согласно той же транспозиции, не-проявленный) в их совокупности».

[249] Ориенталисты, которые не поняли, что на самом деле означает Солнце, и которые понимают его в физическом смысле, дают в этой связи самые странные истолкования. Так, г-н Ольтрамар наивно пишет: «Своими восходами и закатами солнце пожирает жизнь смертных; освобожденный человек существует по ту сторону солнечного мира». Разве нельзя сказать, что речь идёт здесь о том, чтобы избежать старости и достичь телесного бессмертия, подобно тому, к которому стремятся некоторые современные западные секты.

случае каждая медитация (*upāsanā*) могла иметь лишь конечный и ограниченный результат[250].

«Высшее Тождество» является, стало быть, конечной целью существа «осуществлённого», т. е. освободившегося от всех обусловленностей индивидуального человеческого бытия, так же, как и всех других частных и ограничивающих обусловленностей (*upādhi*), которые рассматриваются как множественные узы[251]. Когда человек (или, скорее, существо, ранее пребывавшее в человеческом состоянии) таким образом «осуществлено», «высшее я» (*Атман*) полностью реализуется в своей собственной «неделимой» природе, и тогда оно, согласно Одуломи, предстаёт как вездесущее знание (имеющее своим атрибутом *caitanya*); этому учит также *jaimini*, уточняя, кроме того, что это сознание являет божественные атрибуты (*aiśvarya*) как трансцендентные способности уже в силу того, то оно едино с высшей сущностью[252]. Вот это и есть результат конечного освобождения, достигнутого в полноте божественного знания; что же до тех, чьё созерцание (*dhyāna*) было лишь частичным, хотя и активным (метафизической реализацией, оставшейся незавершенным), либо чисто пассивным (каковым является созерцание западных мистиков), они достигают некоторых высших со-

---

[250] Брахма-сутры, 4 adhyāya, 3 pāda, sūtra 7-16.

[251] К этим обусловленностям можно добавить такие понятия, как *bandha* и *pāśa*, что в собственном смысле, и означает «связанность»; от второго из этих терминов происходит слово *paśu*, которое этимологически обозначает любое живое существо, связанное определёнными условиями. *Śiva* именуется *Paśupati*, «Повелитель скованных существ»; потому что именно его «преображающим» действием они «осуществляются». Слово пашу зачастую используется в специальном смысле, для обозначения животного, приносимого в жертву (*yajña*, *yāga*, *medha*), которое, однако, «осуществляется» — по крайней мере, виртуально — самим актом жертвоприношения. Но мы не можем и помышлять представить здесь, хотя бы в общем виде, теорию жертвоприношения, которое, понимаемое так, по сути своей предназначено установить некую связь с высшими состояниями и полностью оставляет за своими пределами абсолютно западные идеи «выкупа», или «искупления», как и другие, подобные им, идеи, которые могут быть понятны лишь со специфически религиозной точки зрения.

[252] См. Брахма-сутры, 4 adhyāya, 4 pāda, sūtra 5-7.

стояний[253], однако без возможности взойти от них к совершенному союзу (йоге), что составляет единое целое с «Освобождением»[254].

[253] Овладение такими состояниями, которые идентичны различным «небесам», для существа, достигшего их, составляет личное и вечное достояние, несмотря на его относительность (речь по-прежнему идёт об обусловленных, хотя и надиндивидуальных состояниях), достояние, к которому ни в коей мере не может относиться западная идея «вознаграждения» — уже в силу того, что речь идёт о плоде не действия, но знания. Впрочем, эта идея, как и идея «заслуги», выводом из которой она является, есть понятие исключительно морального порядка, для которого нет никакого места в области метафизической.

[254] В этом отношении Знание, стало быть, бывает двух видов, и его называют «высшим» или «не-высшим» в зависимости от того, касается ли оно *Parabrahma* или *Aparabrahma* и, следовательно, от того, ведёт ли оно к одному или к другому.

Глава XXIII. Конечное освобождение

«Освобождение» (*Mokṣa* или *mukti*), т. е. то окончательное освобождение существа, о котором мы только что говорили и которое есть предельная цель его устремлений, абсолютно отлично от всех состояний, через которые это существо могло пройти для его достижения, т. к. оно есть достижение состояния высшего и безусловного, тогда как все другие состояния, сколь бы возвышены они ни были, все ещё остаются обусловленными, т. е. подчинёнными некоторым ограничениям, которые определяют их, которые делают их тем, что они есть, которые, собственно, и конституируют их как определённые состояния. Это относится к состояниям как надиндивидуальным, так и индивидуальным, хотя их обусловленности и различны; и даже сама ступень чистого Сущего, которое обретается за пределами всякого бытия в собственном смысле слова, т. е. всякого проявления — как оформленного, так и неоформленного, все ещё, однако, подразумевает некую определённость, которая, будучи примордиальной и изначальной, тем не менее уже является своего рода ограничением. Это посредством Сущего «живут» все вещи во всех модусах универсального Бытия, Сущее же «живёт» [*subsiste*] посредством себя; оно определяет все состояния, принципом которых является, и определяется лишь самим собой. Но определять себя через себя самоё — это всё же значит быть определённым, т. е. некоторым образом ограниченным, так что бесконечность никак не может считаться атрибутом Сущего, которое никоим образом не может рассматриваться как высший Принцип. Отсюда можно видеть метафизическую недостаточность западных доктрин, мы хотим сказать, даже тех, в которых, однако, содержится частица подлинной

метафизики[255]; останавливаясь на Сущем, они оказываются неполными даже теоретически (не говоря уже о практической реализации, которой они никоим образом и не предусматривают) и, как это обычно происходит в таких случаях, они имеют досадную тенденцию к отрицанию всего, что их превосходит и что как раз является важным с точки зрения частей метафизики.

Обретение или, лучше сказать, овладение высшими состояниями, каковы бы они ни были, стало быть, есть всего лишь частный итог, второстепенный и преходящий, и хотя этот итог может казаться огромным, когда его рассматривают по отношению к индивидуальному человеческому состоянию (и особенно по отношению к состоянию телесному, единственному, которым обычные люди действительно обладают на протяжении их земного бытия), тем не менее, остаётся верным, что сам по себе он, строго говоря, ничтожен с точки зрения высшего состояния. Ибо конечное, хотя и становясь безграничным по мере расширения своих возможностей, по-прежнему остаётся ничем по отношению к бесконечному. Такой результат, стало быть, в абсолютной реальности имеет значение лишь как подготовительный этап к «союзу», т. е. он все ещё является средством, а не целью; принять его за цель — значит остаться в плену иллюзии, так как все состояния, о которых идёт речь, вплоть до Сущего включительно, сами по себе являются иллюзорными в том смысле, как мы определили это в самом начале. Кро-

[255] Мы, стало быть, имеем в виду лишь философские доктрины античности и средневековья, т. к. подходы современной философии, по сути, являются отрицанием метафизики. И это так же верно в отношении концепций с «псевдометафизической» повадкой, как и в отношении тех, где такое отрицание заявляется прямо. Естественно, то, что мы говорили здесь, относится лишь к доктринам, известным в «профанном» мире и не касается эзотерических доктрин Запада, которые — по крайней мере, тогда, когда они имеют подлинно и целиком «инициатический» характер, — не могли быть ограничены таким образом, но, напротив, должны были быть метафизически полными в двойном аспекте — теории и её приложения. Однако эти традиции всегда были известны лишь кругу избранных, неизмеримо более ограниченному, нежели такой круг в восточных странах.

ме того, во всяком состоянии, где существует какое-либо различение, т. е. на всех ступенях Бытия, включая и те, которые уже не принадлежат к порядку индивидуального, универсализация существа не могла бы быть действительной. И даже соединение с универсальным Сущим, в силу модуса, в котором оно осуществляется в обусловленности *Prajña* (или в посмертном состоянии, соответствующем данной обусловленности), не является «союзом» в полном смысле этого слова; если бы оно было таковым, то возврат в цикл проявления, даже на уровне неоформленного, больше не был бы возможен. Верно, что Сущее обретается за пределами всяких различений, ибо первым из них является различение «эссенции» и «субстанции», или пуруши и пракрити; и, однако, Брахман как *Ишвара*, или универсальное Сущее, именуется *saviśeṣa*, т. е. «подразумевающий различения», ибо он есть их определяющий непосредственный принцип. Одно лишь необусловленное состояние *Атмана*, который обретается выше Сущего, есть *prapañca-upaśama*, т. е. «не несущее никаких следов разворачивания проявления». Сущее едино, или, скорее, оно само по себе есть метафизическое единство; но единство заключает в себе множественность, поскольку оно производит её одним лишь разворачиванием своих возможностей. Вот почему уже в самом Сущем можно усмотреть множественность аспектов, которые образуют такое же количество его атрибутов или специфических черт, хотя эти аспекты в действительности различимы лишь в той мере, в какой мы умозрительно рассматриваем их как таковые; и, однако, в какой-то мере они должны быть, дабы мы могли умозрительно различить их. Можно было бы также сказать, что каждый аспект некоторым образом отличим от других, хотя ни один из них по-настоящему не отличим от Сущего и что все они и есть само Сущее[256]; существует, стало быть,

[256] В христианской теологии этому соответствует концепция Троицы: каждое божественное лицо есть Бог, но не есть другие лица. Применительно к философии то же самое можно сказать о «трансцендентальностях», каждая из которых сопричастна Сущему.

некое изначальное различение, которое не является различением в том смысле, в каком это слово употребляется применительно к порядку проявления, но которое есть его транспонирование по аналогии. На уровне проявления различение подразумевает разделение; впрочем, последнее в действительности не заключает в себе ничего положительного, так как оно есть лишь модус ограничения[257]; напротив, чистое Сущее находится за пределами «разделительности». Таким образом, то, что находится на ступени чистого Сущего, «неразличительно», если понимать различение (*viśeṣa*) в смысле, приложимом к проявленным состояниям; и, однако, в другом смысле всё же есть здесь нечто «различительное» (*viśiṣṭa*): в Сущем все существа (мы подразумеваем здесь их личности) есть «одно», без смешения, и различны, без разделения[258]. За пределами Сущего невозможно более говорить о различении даже изначальном, в принципе, хотя больше нельзя говорить и о смешении; мы находимся за пределами множественности, но также и за пределами единства. К абсолютной трансцендентности этого высшего состояния не может, даже методом транспозиции по аналогии, прилагаться ни одно из этих понятий, вот почему следует обратиться к отрицательному понятию — понятию «недвойственности» (*advaita*), в соответствии с тем, что мы уже объясняли ранее. Само слово «союз», конечно же, несовершенно, поскольку вызывает идею единства, но мы, однако, вынужденно сохранить его для перевода понятия йога, ибо не имеем в западных языках никакого другого в нашем распоряжении.

Освобождение, со всеми способностями и свойствами, которые оно подразумевает в некотором роде «сверх сметы»,

---

[257] В индивидуальных состояниях разделение определяется наличием формы, в неиндивидуальных состояниях оно должно определяться обусловленностями другого рода, поскольку эти состояния являются неоформленными.

[258] Именно здесь кроется объяснение принципиального различия между точкой зрения Рамануджи, которая подчёркивает различение, и точкой зрения Шанкарачарьи, преодолевающей его.

и потому, что все состояния, со всеми их возможностями, оказываются по необходимости включенными в абсолютную тотализацию существа, но состояния, которые, повторим ещё раз, должны рассматриваться лишь как побочные и даже «случайные» результаты, никоим образом не как образующие цель в самих себе, так вот, Освобождение, говорим мы, может быть достигнуто йогом (или, скорее, тем, кто становится таковым в силу этого достижения) с помощью ритуалов, указанных в йога-шастре Патанджали. Достижение его может быть облегчено посредством практики некоторых ритуалов[259], или различных конкретных способов медитации (*hārda-vidyā*, *dahara-vidyā*)[260]. Но, конечно же, все эти средства являются лишь подготовительными и, по правде говоря, не заключают в себе ничего сущностного, ибо

> Человек может приобрести подлинное божественное знание даже без соблюдения предписанных ритуалов [предписанных для различных категорий людей, в соответствии с их ценностями и, конкретнее, для различных *āśrama* или правильных периодов жизни][261]. И действительно, в Ведах мы встречаем много примеров личностей, которые пренебрегали выполнением таких ритуалов [их роль те же Веды уподобляют роли верховой лошади, помогающей человеку быстрее и легче достичь его цели, которой он, однако, достиг бы и без нее] или которым мешали делать это, но которые, тем не менее, в силу постоянной концентрации и фиксации своего внимания на высшем Брахмане [а та-

---

[259] Эти ритуалы вполне сравнимы с теми, которые мусульмане объединяют под общим наименованием зикр (*dhikr*); как мы уже говорили, они основываются главным образом на науке о ритме и его соответствиях на всех уровнях. Таковы также в доктрине, впрочем, частично гетеродоксальной, *pāśupata* те, которые именуются *vrata* (обет) и *dvāra* (врата, дверь); в различных формах всё это, по сути, идентично или, по крайней мере, равнозначно *хатха-йоге*.

[260] Чхандогья-упанишада, 8 *prapāṭhaka*.

[261] К слову сказать, человек, достигший определённой ступени реализации, именуется *ativarṇāśhramī* — т. е. находящийся за пределами *varṇa* (каста) и стадий земного бытия (*āśrama*). Никакое из обычных различий неприложимо более к такому существу с тех пор, как оно действительно преодолело границы индивидуальности, даже не достигнув ещё конечного итога.

> кое сосредоточение является единственной действительно необходимой подготовкой] приобрели подлинное знание. Знание, имеющее своим предметом его [и по этой-то причине равным образом именуемое «высшим»][262].

Освобождение, стало быть, является действенным лишь постольку, поскольку оно сущностно заключает в себе знание Брахмана, и, наоборот, это знание, дабы быть совершенным, неизбежно предполагает реализацию того, что мы уже назвали «Высшим Тождеством». Таким образом, Освобождение и целостное абсолютное знание в действительности суть одно и то же; если говорят, что знание есть средство Освобождения, то следует добавить, что в данном случае средство и цель нераздельны, ибо знание несёт свой плод в самом себе, в противоположность тому, что имеет место в случае действия[263]. Впрочем, в этой области различение, подобное различению средства и цели, уже не может быть чем-то иным, нежели оборотом речи, приемом, несомненно, неизбежным, когда хотят выразить нечто подобное на человеческом языке — в той мере, в какой оно вообще поддаётся выражению. Стало быть, если Освобождение рассматривается как следствие знания, то нужно уточнить, что оно является его следствием строго непосредственным. На это ясно указывает Шанкарачарья.

> Нет никакого другого способа достичь полного и окончательного Освобождения, кроме знания; только оно развязывает узы страстей [и всех других преходящих вещей, которым подчинено индивидуальное существо]: без знания блаженство [*ānanda*] не может быть достигнуто. Действие [*karma*, пусть это слово и понимается в самом своем общем смысле или конкретно прилагается к выполнению ритуалов], не будучи противоположностью невежеству

---

[262] Брахма-сутры, 3 adhyāya, 4 pāda, sūtra 31-38.

[263] Кроме того, действие и его плод равным образом преходящи и «сиюминутны»; напротив, Знание неизменно и окончательно, и то же самое относится к его плоду, который неотличим от него самого.

> [*avidyā*][264], не может устранить его; но знание рассеивает невежество, как свет рассеивает мрак. Как только невежество, которое порождается земными привязанностями [и другими аналогичными узами] устранено [и как только вместе с ним исчезли всякие иллюзии], «высшее я» [*Атман*], начинает сиять вдали своим собственным великолепием [сквозь все степени бытия] в состоянии нераздельном [проницая все и озаряя целокупность существа], как солнце распространяет своё сияние, когда рассеиваются тучи[265].

Один из самых интересных моментов таков: действие, каково бы оно ни было, никоим образом не может освободить от действия: иными словами, оно способно принести плоды только внутри своей собственной области, каковой является область человеческой индивидуальности. Таким образом, не действием можно преодолеть границы индивидуальности, впрочем, рассматриваемой здесь в её целокупной протяженности, ибо мы ни в коей мере не утверждаем, что последствия действия затрагивают одну лишь её телесную модальность. Здесь приложимо то, что мы ранее говорили по поводу жизни, которая действительно неотделима от действия. Отсюда непосредственно вытекает, что «спасение» — в религиозном смысле, как понимают это слово люди Запада, — будучи плодом определённых действий[266], не может отождествляться с Освобождением; и открыто заявить об этом и настаивать на этом тем более необходимо, что смешение одного с другим постоянно осуществляется ориенталистами[267]. «Спасение» есть, собственно говоря, достижение

---

[264] Некоторые хотели бы переводить *avidyā* или *ajñāna* как неведение, а не как невежество; признаёмся, мы не вполне понимаем причину подобной тонкости.

[265] *Ātma-bodha* (Познание «высшего я»).

[266] Выражение «строить своё спасение», стало быть, совершенно точно.

[267] Так, г-н Ольтрамар, например, переводит понятие *Mokṣa* словом «спасение» — на протяжении всех своих трудов, похоже, не задаваясь вопросом не только что о реальном их различии, на которое мы указываем здесь, но даже просто о возможной неточности такого отождествления.

Brahma-loka; и мы даже уточняем, что под *Brahma-loka* здесь следует понимать исключительно местопребывание *hiraṇyagarbha*, поскольку всякий более возвышенный аспект «не-высшего» выходит за пределы индивидуальных возможностей. Это прекрасно согласуется с западной концепцией «бессмертия», которое есть лишь бесконечное продолжение индивидуальной жизни, транспонированной на тонкий уровень и простирающейся вплоть до *pralaya*; и всё это, как мы уже объяснили, представляет всего лишь один этап в процессе *krama-mukti*; и даже возможность возвращения к состоянию проявленности (однако, надиндивидуальной) ещё не окончательно отнята у существа, не преодолевшего эту ступень. Для того же, чтобы двинуться дальше и полностью освободиться от обусловленностей жизни и длительности, которые неотъемлемы от индивидуальности, нет иного пути, кроме пути знания, будь оно «не-высшим» и ведущим к *Ишваре* [268] или «высшим» и непосредственно дающим Освобождение. В этом последнем случае более не нужно рассматривать смерть как прохождение через различные высшие, но все ещё преходящие и обусловленные состояния:

> «Высшее я» [*Атман*, ибо отныне речь уже не может идти о *jīvātma*, поскольку всякое различение и всякая «разделительность» исчезли] того, кто достиг совершенства божественного знания [*Brahma-vidyā*] и кто, следовательно, стяжал окончательное Освобождение, поднимается, покидая свою телесную форму [и минуя промежуточные состояния] к высшему [духовному] свету, который есть Брахман, и отождествляется с ним, становясь сходным с ним и неотделимым от него, как чистая вода, смешиваясь с прозрач-

[268] Вряд ли есть необходимость говорить, что теология, даже тогда, когда она предполагает реализацию, делающую её действительно эффектной, а не остающейся в области чистой теории, каковой она фактически является (по меньшей мере, если таковой реализацией не считать «мистические состояния», что верно лишь отчасти и лишь в некоторых отношениях), всегда останется полностью заключённой в этом «не-высшем» Знании.

ным озером [без того, однако, чтобы потеряться в нём] становится целиком подобной ему[269].

[269] Брахма-сутры, 4 adhyāya, 4 pāda, sūtra 1-4.

Глава XXIV. *Videha-mukti* и *jīvan-mukti*

Освобождение, в случае, о котором только что шла речь, есть, собственно говоря, высвобождение из телесной формы (*videha-mukti*), непосредственным образом тотчас же получаемое по смерти, ибо знание виртуальное уже стало совершенным до окончания земного бытия. Его следует, стало быть, отличать от отсроченного и постепенного освобождения (*krama-mukti*). Но, равным образом, следует отличать его и от освобождения, достигаемого йогом в текущей жизни (*jīvan-mukti*) благодаря знанию, уже не только виртуальному и теоретическому, но полностью действительному т. е. и в самом деле осуществляющему «Высшее Тождество». Следует ясно понимать, что тело, как и все остальное преходящее, не может быть препятствием к Освобождению; ничто не может вступать в противоречие с абсолютной целокупностью, перед лицом которой все частные вещи становятся таковыми, как если бы их вообще не было. По отношению к высшей цели есть лишь абсолютное равенство всех состояний бытия, так что в данном случае между человеком живущим и человеком умершим (понимая эти выражения в их земном значении) более не существует никакой разницы. Здесь мы видим ещё одно существенное различие между Освобождением и спасением: последнее — такое, каким его рассматривают западные религии, — не может быть ни действительно получено, ни даже гарантировано (т. е. получено виртуально) до смерти. То, чего действие помогает достичь, действие же всегда может и погубить; и может иметь место несовместимость между некоторыми модальностями одного и того же индивидуального состояния по крайней мере при стечении определённых обстоятельств и при опре-

делённых условиях[270], тогда как ничего подобного уже нет, как только речь заходит о состояниях надиндивидуальных, ни, тем более, для необусловленного состояния. Рассматривать вещи иным образом значит приписывать частному модусу проявления значение которого он не мог бы иметь и которого даже не имеет всё проявление целиком. Лишь поразительная ущербность западных концепций, относящихся к строению человеческого существа, может сделать возможной подобную иллюзию, и только она может заставлять находить удивительным, что Освобождение может осуществляться в земной жизни, равно как и во всяком другом состоянии.

Освобождение, или Союз, что есть одно и то же, как мы уже сказали, «избыточно» подразумевает овладение всеми состояниями, потому что оно является совершенной реализацией (*sādhana*) и тотализацией существа; к слову сказать, не столь важно, являются ли эти состояния актуально проявленными или нет, ибо лишь в качестве перманентных и неизменных возможностей они должны рассматриваться метафизически.

> Повелитель многообразных состояний, в силу простого воздействия своей воли, йог, размещается лишь в одном из них, оставляя другие лишёнными животворящего дыхания [*prāṇa*], как бесполезные инструменты; он может животворить более одной формы, точно так же как один светильник может питать более одного фитиля[271]. Йог, говорит *Aniruddha*: находится в непосредственной связи с примордиальным принципом универсума и, как следствие

[270] Такая оговорка необходима, так как если бы имела место абсолютная или сущностная несовместимость, тотализация существа в силу этого стала бы невозможной, ибо никакая модальность не может оставаться за пределами конечной реализации. Впрочем, самая экзотерическая трактовка «воскресения мёртвых» достаточно ясно показывает, что даже с богословской точки зрения не может существовать непреодолимой антиномии между «спасением» и «воплощением».

[271] Комментарий Бхавадевы-Мишры к Брахма-сутрам.

> [и во вторую очередь] со всей совокупностью пространства, времени и всех вещей»,

т. е. с проявлением и, конкретнее, с человеческим состоянием во всех его модальностях[272].

Впрочем, было бы ошибкой думать, будто освобождение «вне формы» (*videha-mukti*) является более полным, нежели освобождение «при жизни» (*jīvan-mukti*); если некоторые люди Запада совершали её, то это всегда в силу чрезмерного значения, которое они придают телесному состоянию, и сказанное нами избавляет нас от необходимости и далее настаивать на этом[273]. йогу больше нечего получать в дальнейшем, ибо он поистине осуществил «трансформацию» (т. е. переход за пределы формы) в самом себе, если и не внешним образом; и тогда для него имеет мало значения, что видимость формы ещё присутствует в проявленном мире, поскольку для него отныне она не может существовать иначе, как в модусе иллюзорном. По правде говоря, это лишь для других видимости существуют подобным образом, без изме-

---

[272] Вот даосский текст, где выражены те же идеи: «Тот (существо, достигшее этого состояния, в котором оно едино с универсальной целокупностью) более не будет зависеть от чего-либо; оно будет совершенно свободно… Также весьма справедливо говорится: сверхчеловеческое существо более не имеет собственной индивидуальности, трансцендентный человек более не совершает собственного действия; мудрец более не имеет даже собственного имени, ибо он един со Всем» (Чжуан-цзы, гл. 1, перевод о. Вигера, стр. 211). Йог, или *jīvan-mukti*, и в самом деле освобожден от имени и формы (*nāma-rūpa*), которые суть конституирующие и отличительные элементы индивидуальности. Мы уже упоминали тексты упанишад, где открыто говорится об этом исчезновении имени и формы.

[273] Если же иногда возникает впечатление, что разница делается и что *jīvan-mukti* считается ниже *videha-mukti*, то правильным будет лишь одно понимание, а именно: это значит, что «Освобождение при жизни» считается достигнутым существом, которое ещё связано с жизнью как характерным условием человеческого состояния, и тогда реально это может быть лишь виртуальное Освобождение, соотносимое со случаем существа, реинтегрированного в центр этого состояния. Напротив, «Освобождение вне формы» (что вовсе не обязательно означает «после смерти»), подразумевая состояние за пределами всякой индивидуальной обусловленности, в данном случае одно рассматривается как действительное Освобождение.

нений по отношению к предшествующему состоянию, но не для него, поскольку теперь они неспособны ограничивать или обуславливать его. Эти видимости воздействуют на него и касаются его не больше, чем всё остальное универсальное проявление.

> Йог, пересекший море страстей[274], соединяется с покоем[275] и обладает во всей полноте «высшим я» [необусловленным *Атманом*, с которым он отождествляется]. Отказавшись от тех удовольствий, которые даются бренными внешними вещами [и которые сами по себе суть всего лишь внешние и случайные модификации существа], и наслаждаясь блаженством [*ānanda*, которая есть единственная вечная и нетленная вещь и в которой нет ничего, отличного от «высшего я»], он спокоен и безмятежен, как пламя под гасиль-

---

[274] Это область «Низших Вод», или формальных возможностей: страстями обозначаются здесь все преходящие модификации, образующие «поток форм».

[275] Это «великий мир» (*as-Sakīnah*) исламского эзотеризма или *pax profunda* розенкрейцерской традиции, и слово *shekinah* в еврейском языке обозначает «реальное присутствие» божества, или свет славы, в котором и через который, согласно христианской теологии, совершается «блаженное видение» (см. «слава Божия» в уже цитированном тексте из Отк. 21:23). — А вот ещё даосский текст, относящийся к той же теме: «мир в пустоте есть состояние, не поддающееся определению. Туда приходят, дабы утвердиться в нём. Его не берут, и не дают. Некогда к нему стремились. Ныне предпочитают упражняться в добре и справедливости, что не даёт того же результата» (Ле-цзы, гл. 1, перевод о. Вигера, стр. 77). «Пустота», о которой здесь идёт речь, есть «четвёртое состояние» Мандукья-упанишады, каковое действительно неопределимо, ибо абсолютно безусловно, и о нём можно говорить лишь отрицаниями. Слова «некогда» и «ныне» относятся к различным периодам цикла земного человечества; условия текущей эпохи (соответствующей *Kali-yuga*) заставляют подавляющее большинство людей привязываться к действию и чувству, которые не могут вывести их за пределы их индивидуальности и ещё менее того могут привести их к высшему и безусловному состоянию.

> ником[276], во всей полноте своей собственной сущности [которая более неотличима от высшего Брахмана]. Во время своего пребывания [видимого] в теле, он не подвергается никаким воздействиям свойств последнего точно так же, как на небесный свод не воздействует то, что плывет в его лоне [так как, в действительности, он заключает в себе все состояния, но сам не заключается ни в одном из них].Познав все вещи [и тем самым будучи всеми вещами, не «различительно», но как абсолютная целокупность], он становится незыблемым, не подтвержденным воздействию преходящего[277].

Нет, стало быть, и совершенно очевидно, не может быть никакой духовной ступени выше ступени йога; последний, рассматриваемый в его сосредоточенности в самом себе, обозначается также как *muni*, т. е. «одинокий»[278], не в обыденном и буквальном смысле слова, но тот, кто реализует, в полноте своего существа, совершенное одиночество, которое не позволяет существовать в высшем единстве (точнее, мы должны были бы говорить о «недвойственности») никакому различению внешнего и внутреннего и ни какому-либо разнообразию за пределами принципа. Для него иллюзия «разделительности» исчезла окончательно, а вместе с ней и всякое смешение, порожденное невежеством

---

[276] Посредством этого образа можно понять истинный смысл слова *nirvāṇa*, которому ориенталисты дали столько ложных истолкований. Это понятие, далеко не будучи, как иногда полагают, особо присущим Буддизму, буквально означает «затухание дыхания или волнения», стало быть, состояние существа, которое более не подвержено какому-либо изменению, ни какой-либо модификации и которое окончательно освободилось от формы, равно как и от всех других случайностей или уз проявленного бытия. *nirvāṇa* есть надиндивидуальная обусловленность (обусловленность *Prājña*), а *Parinirvāṇa* есть состояние необусловленное. В том же смысле равным образом употребляются понятия *Nirvṛtti*, «затухание перемен или действия» и *Parinirvṛtti*. В исламском эзотеризме аналогичными понятиями являются *fanā'*, «затухание», и *fanā' al-fanā'*, буквально «затухание затухания».

[277] Шанкарачарья, *Ātmā-bodha*.

[278] Корень этого слова *muni*, можно сравнить с греческим μόνος, «один», тем более что производным от него является *mauna*, означающее «молчание» или «состояние *muni*».

(*avidyā*), которое создаёт и поддерживает эту иллюзию[279], так как

> вообразив вначале, что он есть индивидуальная «душа живая» [*jīvātmā*], человек устрашается [веря в некое существо, отличное от него самого] как человек, который, по ошибке[280], принимает обрывок веревки за змею. Но его опасения рассеиваются, когда он убеждается, что, в действительности, он вовсе не эта «душа живая», но сам *Атман* [в его безусловной универсальности][281].

Шанкарачарья перечисляет три атрибута, соответствующих такому же количеству функций *saṃnyāsī*; обладателя знания, который, если это знание полностью действительно, есть не кто иной, как йог[282]. Этими тремя атрибутами в восходящем порядке являются *bālya*, *pāṇḍitya*, *mauna*[283]. Первое из этих слов буквально означает состояние, сравнимое с состоянием ребенка, (*bāla*)[284]; это стадия «неэкспансии», если можно так выразиться, где все силы существа как бы сосредоточены в одной точке, реализуя через это их соединение недифференцированную простоту, внешне сходную с эмбри-

---

[279] К этому уровню принадлежит, в частности, «ложное вменение» (*adhyāsa*), которое состоит в приписывании некой вещи качеств, которые в действительности ей не принадлежат.

[280] Такая ошибка именуется *vivarta*: это именно модификация, которая никоим образом не затрагивает сущность существа, которому она приписывается, т. е. воздействует лишь на того, кто приписывает эту модификацию ему в силу иллюзии.

[281] Шанкарачарья, *Ātmā-bodha*.

[282] Состояние *saṃnyāsī* есть, собственно говоря, последнее из четырёх ашрамов (тремя первыми являются состояние *brahmacarya*, или «изучающего священную науку», ученика *guru*; *Gṛhastha*, или «домохозяина», и *Vānaprastha*, или «отшельника»), но имя *saṃnyāsī* иногда, как можно видеть здесь, распространяется на *Sādhu*, т. е. на того, кто осуществил совершенную реализацию (*sādhana*) и который, как мы уже говорили выше, есть *ativarṇāśhramī*.

[283] Комментарий к Брахма-сутрам, 3 *adhyāya*, 4 *pāda*, *sūtra* 47-50.

[284] См. слова Евангелия: «Иисус сказал: пустите детей и не препятствуйте им приходить ко Мне: ибо таковых есть Царство Небесное» (Мт. 19:14); «…таковых есть Царствие Божие. Истинно говорю вам: кто не примет Царствия Божия, как дитя, тот не войдет в него» (Лк. 18:26-27).

ональной потенциальностью[285]. Это также в смысле несколько ином, но дополняющем вышесказанное (т. к. здесь налицо одновременно и растворение, и полнота) возвращение к «примордиальному состоянию», о котором говорят все традиции и на котором, более конкретно, настаивают даосизм и исламский эзотеризм. Такое возвращение действительно является необходимым этапом, ведущим к союзу, т. к. только отправляясь от этого «примордиального состояния» становится возможно преодолеть границы человеческой индивидуальности, чтобы подняться к высшим состояниям[286].

Следующую стадию олицетворяет *pāṇḍitya*, т. е. «учёность», атрибут, который соотносится с функцией обучения: тот, кто обладает знанием, достоин сообщать его другим или, точнее, пробуждать в них соответствующие способности, ибо знание само по себе является строго личностным и несообщаемым. *Paṇḍita*, стало быть, более конкретно имеет черты *guru*, или «духовного учителя»[287]. Но он может обладать лишь совершенством теоретического знания, и вот почему, в качестве последующей за этой ступени, следует рассматривать *mauna*, или состояние *muni*, как единственную обусловленность, в которой поистине может осуществляться союз. Впрочем, существует и другое понятие — понятие *Kaivalya*, которое также обозначает «уединение»[288] и которое в то же время выражает идеи «совершенства»

---

[285] Эта стадия соответствует «сокрытому дракону» дальневосточного символизма. — Другим часто встречающимся символом выступает черепаха, целиком втянувшаяся вглубь своего панциря.

[286] Это «райское состояние» иудео-христианской традиции; вот почему Данте помещает земной Рай на вершину горы Чистилища, т. е. именно в ту точку, в которой существо покидает Землю, или человеческое состояние, чтобы подняться к Небесам (обозначенным как «Царствие Божие» в приведённой выше цитате из Евангелия).

[287] Это Шейх исламских школ, именуемый также *murabbī al-murīdīn*; Мюрид — ученик, т. е. индусский *Brahmacārī*.

[288] Это также и «пустота», о которой идёт речь в даосском тексте, процитированном нами выше; и, однако, эта «пустота» в действительности является абсолютной полнотой.

и «целокупности». И это понятие часто употребляется как эквивалентное *Mokṣa*: *kevala* обозначает абсолютное и безусловное состояние, каковым является состояние «освобожденного» существа — *mukta*.

Мы только что рассмотрели три свойства, о которых речь идёт как о характеризующих такое же количество подготовительных стадий к союзу; но, естественно, йог, достигший высшей цели, обладает ими с тем большим основанием, поскольку он обладает всеми состояниями во всей полноте своей сущности[289]. Эти три свойства, однако, имплицитно содержатся в том, что именуется *aiśvarya*, т. е. сопричастность сущности *Ишвары*, ибо они соотносятся, соответственно, с тремя *Śakti Trimūrti*; если заметить, что «примордиальное состояние» характеризуется, главным образом, «Гармонией», то можно тотчас же увидеть, что *bālya* соответствует *Lakṣmī*, тогда как *pāṇḍitya* соотносится с *Sarasvatī*, а *mauna* — с *Pārvatī*[290]. Этот момент чрезвычайно важен, когда хотят понять, чем же являются «силы», принадлежащие *jīvan-mukti* как побочное следствие совершенной метафизической реализации.

Также и в дальневосточной традиции мы обнаруживаем теорию, которая в точности подобна только что изложенной

[289] Можно заметить также, что эти три свойства некоторым образом «преображены», соответственно и в том же самом порядке, тремя первыми *āśrama*. А четвёртый *āśrama, āśrama saṃnyāsī* (понимаемый здесь в своем самом общепринятом смысле) соединяет и резюмирует, так сказать, три других как конечное состояние йога «в высшей степени» включает в себя все частные состояния, которые прежде были пройдены как предшествующие стадии.

нами; это — теория «четырёх блаженств», из которых двумя первыми являются «Долголетие», каковое, как мы уже сказали, есть не что иное, как бесконечная длительность индивидуального бытия, и «Потомство», состоящее в бесконечном продолжении индивида сквозь все его модальности. Стало быть, эти два «блаженства» касаются лишь расширения индивидуальности, и сводятся к восстановлению «примордиального состояния», которое подразумевает их полное свершение; две последующих, которые, напротив, соотносятся с высшими и надиндивидуальными состояниями существа[291], суть «великое знание» и «совершенное одиночество», т. е. *пандитья* и *мауна*. Наконец, эти «четыре блаженства» достигают своей полноты в «пятом», которое заключает их все в своем принципе и синтетически соединяет их в их единой и неделимой сущности; это пятое «блаженство» не называется (как и «четвёртое состояние» Мандукья-упанишада), так как оно невыразимо и не может быть объектом какого-либо различительного знания. Но легко понять, что то, о чём идёт речь, есть не что иное, как сам союз, или «Высшее Тождество», достигаемое в и посредством полной и целокупной реализации того, что другие традиции именуют «Универсальным Человеком», ибо йог, в подлинном смысле этого

---

[290] Лакшми — это *шакти* Вишну. Сарасвати, или *Vāc*, — Брахмы. Парвати, также именуемая Дургой (т. е. «той, к которой трудно приблизится») — Шивы. Примечательно, что соответствия этим трем *шакти* обнаруживают даже в западных традициях: так, в масонском символизме «три главные колонны Храма» суть «Мудрость, Сила, Красота». Мудрость здесь — это Сарасвати, сила — Парвати, а красота — Лакшми. Точно так же Лейбниц, которые получил некоторые эзотерические знания (впрочем, довольно элементарные) из розенкрейцерского источника, обозначает три основных божественных атрибута как «Мудрость, Могущество, Добро», что есть абсолютно то же самое, ибо «красота» и «добро» по сути (как можно видеть у греков и, конкретнее, у Платона) являются лишь двумя аспектами одной единой идеи, каковой является как раз идея «гармонии».

[291] Вот почему если два первых «блаженства» принадлежат к области конфуцианства, то два других — к области даосизма.

слова, или «трансцендентный человек» (*шэнь-жэнь*) даосизма также идентичен Универсальному Человеку[292].

[292] Эта идентичность сходным образом утверждается теориями исламского эзотеризма относительно «явления пророка».

Глава XXV. Освобождение согласно учению джайнов[A]

В дополнение к предшествующему мы скажем ещё несколько слов о той точке зрения, с которой Освобождение (*Mokṣa*) рассматривается гетеродоксальной школой джайнов[293]; последние понимают его в более частном смысле как избавление от уз действия (*karma*), к которому они тем самым сводят все прочие ограничения существа, тогда как само действие в действительности есть лишь следствие или результат самих условий индивидуального человеческого бытия. Как только существо освобождается от этих условий, оно тем самым, очевидно, освобождается и от действия, полностью ускользая от причинной цепи, в силу которой действия порождают друг друга в неопределённой последовательности; но Освобождение означает, что существо также, и даже прежде всего, освобождается от времени, пространства, числа, формы, жизни (и это даже в том случае, если Освобождение совершается «при жизни») и, вообще говоря, от всякого запрещающего или ограничивающего определе-

[A] Глава из 1-го издания, впоследствии удалённая автором — прим. ред.

[293] Об учении джайнов и его опровержении см. Брахма-сутры, 2 *adhyāya*, 2 *pāda*, *sūtra* 33–36. — Мы должны напомнить, что джайнизм не просто является частично гетеродоксальной школой (каковых существует определённое число), но, подобно буддизму, всецело находится вне индусской традиции. Впрочем, буддизм, возникший позже джайнизма, по-видимому, действительно связан с ним в своём происхождении; во всяком случае, и то и другое есть два проявления бунта кшатриев против духовного авторитета и интеллектуального превосходства брахманов; и мы добавим, что эти проявления непосредственно связаны с особыми условиями Кали-юги.

ния (*upādhi*), какова бы ни была его природа и какое бы состояние бытия оно ни определяло[294].

Джайны различают два состояния духа (мы используем здесь это слово для передачи понятия *Атман*, хотя это и некорректно, как мы это объясняли ранее): дух скованный (*baddhātmā*), остающийся пленником своих действий или поступков, то есть подчинённый той неопределённой серии изменений, которую действия беспрестанно производят посредством влекомых ими следствий; и дух освобождённый (*muktātmā*), который, полностью развив в себе Знание и другие требуемые квалификации, более не подчинён этому закону действия и его следствий, или тому, что дальневосточная традиция называет «согласованными действиями и противодействиями». Это различение *baddhātmā* и *muktātmā* соответствует в целом различению «я» и «высшего я», индивидуальности и личности, *jīvātmā* и необусловленного *Атмана*; но в такой форме выражения оно имеет недостаток, как будто предполагая некую симметрию или корреляцию между двумя терминами, не имеющими общей меры и никоим образом не сопоставимыми, а также представляет исключительно в аспекте последовательности то, что в реальности в равной мере является одновременным.

---

[294] Пять условий, которые мы только что перечислили, — это те условия, совокупность которых определяет телесное бытие, какое мы, естественно, принимаем за отправную точку для реализации, ведущей к Освобождению. Впрочем, очевидно, что невозможно представить и выразить в словах условия, определяющие иные состояния, даже индивидуальные, отличные от человеческого; только наличие формы, как мы уже говорили, является общим условием любого индивидуального состояния; что же касается других условий, здесь может иметь место лишь соответствие по аналогии, делающее их вполне доступными пониманию, но не представлению, ибо воображение — это способность чисто чувственного порядка, а потому привязанная исключительно к телесной области. — Число образует истинную основу того что современные физики называют «материей» и что схоластические философы более точно называли «количественно определённой материей»; поэтому мы могли бы, пожелай мы выразиться более западным языком, заменить число материей в перечне условий телесного бытия. В настоящий момент мы не станем подробнее останавливаться на этих условиях; мы намереваемся, если позволят обстоятельства, посвятить этому вопросу отдельное исследование.

Впрочем, касательно этого соответствия следует сделать оговорки, всегда необходимые в случае гетеродоксального учения, концепции которого неизбежно ограничены даже там, где само оно не является ошибочным, и которое никогда не сможет предоставить эквивалент чистой метафизики.

Освобождение рассматривается как результат восходящей тенденции существа; на первый взгляд, эту тенденцию можно было бы уподобить *sattva*; но если *sattva*, как и другие *guṇa*, входит в *Prakṛti*, то обсуждаемая тенденция, согласно джайнам, присуща самой природе духа, и она производит своё действие, так сказать, спонтанно, как только устраняются преходящие препятствия. Благодаря осуществляющемуся таким образом восхождению дух переходит от локализованного Эфира (*Lokākāśa*) к нелокализованному Эфиру (*Alokākāśa*), который превосходит все Миры (*loka*) или обусловленные степени универсального Бытия. Однако если «нелокализованность» должна, как это и должно быть, пониматься здесь в собственном смысле, то есть как Освобождение от пространственного условия (рассматриваемого во всей его целостности и во всех возможных модальностях, а не только в той, что известна нам в земном мире и определяется частной системой трёх измерений), и тем более если значение этой «нелокализованности» по аналогии распространяется на отсутствие всех условий проявленного бытия, то возникает вопрос: как возможно говорить об Эфире (*Ākāśa*), который для ортодоксального учения является первым именно из телесных элементов (*bhūta*), и который, следовательно, никак не может рассматриваться за пределами чувственного мира, разве что путём транспозиции, никакого указания на которую здесь не обнаруживается. Более того, едва ли этот Эфир можно было понять здесь иначе чем эквивалент «универсальной пустоты» (*sarva-śūnya*) буддистов; и указанием на это может быть также то, что джайны, подобно буддистам, исповедуют атомистическую теорию[295].

[295] Джайны называют атом словом *pudgala*, тогда как буддисты, как и *вайшешики*, называют его *aṇu* или *paramāṇu*.

Впрочем, уже одного этого достаточно для объяснения присутствия подобных противоречий в их учении, поскольку противоречие заложено уже в самой атомистической позиции.

Но это ещё не всё: другое противоречие состоит в допущении, в качестве необходимого условия для обретения Освобождения (помимо Знания и, так сказать, на равных с ним правах или на том же самом уровне) выполнения определённых предписаний; и мы утверждаем, что в этом заключается противоречие, поскольку это равносильно предположению, будто некоторые действия как таковые способны привести к Освобождению от действия вообще. В то время как ортодоксальное учение, как мы уже видели, рассматривает любые подобные предписания, каковы бы они ни были, лишь как вспомогательные средства или простые «добавления», джайны считают, что они сами по себе представляют действенные средства, сущностные элементы реализации (*sādhana*), которые обязательно надлежит применять ради реализации того, что должно реализовать (*sādhya*), то есть ради Освобождения. Под этим следует понимать, что такие действия поддерживают в существе правильную или гармоническую тенденцию (*dharma*), имеющую следствием восходящее устремление к высшим состояниям, тогда как всё то, из-за чего дух продолжает оставаться скованным, рассматривается как нарушение или дисгармония (*adharma*).

Последний пункт, в котором джайнизм выступает как явно гетеродоксальное учение в том, что касается рассматриваемого вопроса, — это утверждение о том, что в изменениях, через которые существо безостановочно проходит до тех пор, пока оно остаётся подчинённым действию, сам дух, находящийся тогда в состоянии *baddhātmā*, якобы подвергается сопутствующим и соответствующим им изменениям так, что всё существо оказывается затронутым этими изменениями, вплоть до своей глубочайшей сущности.

> Если в различных состояниях существа и при переходе от одного состояния к другому «высшее я» (*Ātman*) может

претерпевать изменения, сравнимые с увеличением или уменьшением (как при добавлении или вычитании его частей), дабы соответствовать обусловленным изменениям[296], то оно является изменчивым (в самом себе), и (как для буддистов, для которых нет ничего вне изменчивости) оно не может иметь иной реальности, кроме реальности преходящего и мгновенного бытия (не обладая сущностной неизменностью и тождественностью). В ином случае его обусловленности всегда были такими, какими они являлись при достижении Освобождения (вопреки тому, что утверждают джайны); и если оно могло (как они это утверждают) быть подчинено конечным и определённым условиям (или какому-либо ограничению), оно не может обладать вездесущностью[297] и вечностью (атрибутами, которые, однако, обязательно принадлежат ему, когда оно освобождено от пространства и времени, каковым оно является также для самих джайнов в состоянии *muktātmā*)[298].

Таковы основные различия, отделяющие джайнов от ортодоксального учения в данном вопросе, который не только исключительно существен сам по себе, но и приобретает в отношении них тем большую важность, что все их классификации существ и действий по различным категориям (*padārtha* и *astikāya*) устанавливаются исключительно по отношению к этой высшей цели конечного Освобождения.

---

[296] Мы полагаем, что в некоторых западных философских школах также можно было бы найти теории, согласно которым тело является в некотором роде «мерой души», что, выражаясь иным языком и принимая во внимание различие точек зрения, является эквивалентом мнения, о котором идёт речь здесь.

[297] Мы не говорим «повсеместность», ибо она не предполагает полного освобождения от условия пространства: по отношению к тому, что мы называем здесь вездесущностью, за неимением в нашем распоряжении лучшего термина, она есть лишь то же самое, что временна́я непрерывность или неопределённость по отношению к вечности; и, следовательно, она может быть реализована в пределах индивидуальных возможностей, при условии, что они будут развиты во всём их неопределённом протяжении.

[298] Комментарий Шанкарачарьи к Брахма-сутрам, 2 *adhyāya*, 2 *pāda*, *sūtra* 35 и 36.

Глава XXVI. Духовное состояние йога: «высшее тождество»

Что касается состояния йога, который посредством знания стал «освобождённым при жизни» (*jīvan-mukti*) и реализовал «Высшее Тождество», мы ещё раз процитируем Шанкарачарью[299], и то, что он говорит об этом, показывая самые высокие возможности, которых может достичь существо, послужит в то же время заключением настоящего исследования.

> Йог, интеллект которого совершенен, созерцает все вещи как пребывающие в нём самом [в собственном «высшем я», без какого-либо различения внешнего и внутреннего], и таким образом, посредством ока знания [*Jñāna-cakṣus*, выражение, достаточно точно переводимое как «интеллектуальная интуиция»], он воспринимает [или, скорее, познаёт, не рационально или дискурсивно, но путём прямого постижения и непосредственного «приятия»], что всякая вещь есть *Атман*.
>
> Он знает, что все преходящие вещи [формы и другие модальности проявления] есть не что иное, как *Атман* [в их принципе] и что вне *Атмана* нет ничего, «ибо вещи просто различаются [по выражению Вед] назначением, применением и именем, как глиняные сосуды получают различные имена, хотя это всего лишь различные формы гли-

[299] *Ātmā-bodha* — Объединяя различные отрывки из этого трактата, мы не принуждаем себя, при выборе этих фрагментов, строго следовать порядку текста. Впрочем, и вообще логическая последовательность идей не может быть в точности одинаковой в санскритском тексте и в переводе его на какой-либо из западных языков — в силу различий, существующих между некоторыми способами мышления, на которые мы уже указывали в других случаях.

ны»[300]; и, таким образом, он осознает [или познаёт, в указанном выше смысле], что он сам есть все вещи [ибо нет никакой вещи, которая была бы чем-то иным, нежели он сам или его собственное «высшее я»][301].

Когда все привходящие случайности [имеющие форму или какие-либо другие, включая сюда как тонкое, так и грубое проявление] стираются [существуя лишь в иллюзорном модусе, так что в действительности они ничто с относительно принципа], *muni* [здесь синоним йога] входит, вместе со всеми существами [поскольку они более не отличаются от него самого] во всепроницающую сущность [которая и есть *Атман*][302].

Он не имеет [различимых] качеств и он недеятелен[303]; неуничтожим [*акшара*, неподверженный растворению, обладающему властью лишь над множественным], не имеет собственной воли [направленной на определённое действие или на определённые обстоятельства]; исполнен блаженства, неизменен, не имеет формы; вечно свободен и чист [ибо его не может принудить и на него не может воздействовать каким-либо образом кто-либо другой, кроме него самого, поскольку этот другой не существует или,

---

[300] См. Чхандогья-упанишада, 6.1.4-6.

[301] Отметим в этой связи, что Аристотель в Περὶ ψυχῆς специально подчёркивает, что «душа есть всё, что она знает»; здесь можно видеть указания на достаточно чёткое сближение, в этом отношении, аристотелевской доктрины с доктринами восточными, несмотря на оговорки, всегда налагаемые различием точек зрения. Но это утверждение, у Аристотеля и его последователей, похоже, остаётся чисто теоретическим. Нужно, стало быть, допустить, что выводы, следующие из такой идеи отождествления через знание в том, что касается метафизической реализации, остались совершенно неведомыми людям Запада — за исключением, как мы уже говорили, некоторых собственно инициатических школ, не имеющих никакой точки соприкосновения со всем тем, что обычно именуется «философией».

[302] «Выше всего пребывает Принцип, общий всему, заключающий в себе и проницающий собою — всё, собственным атрибутом имеющий бесконечность, единственным атрибутом, посредством которого можно обозначить Его, ибо он не имеет собственного имени» (Чжуан-цзы, гл. XXV; перевод о. Вигера, стр. 437).

[303] См. недеяние (*у-вэй*) дальневосточной традиции.

по меньшей мере, обладает лишь иллюзорным бытием, тогда как он сам пребывает в абсолютной реальности].

Он подобен эфиру [*Ākāśa*], который распространён всюду [без какой-либо дифференциации] и который одновременно проницает внешнее и внутреннее вещей[304]; он нетленен и неуничтожим; он один и тот же во всех вещах [поскольку никакая изменение не воздействует на его тождество], чист, бесстрастен и неизменен [в своей сущностной незыблемости].

Он, [согласно Ведам], есть высший Брахман, вечный, чистый, свободный, единственный [в Его абсолютном совершенстве], непрестанно исполненный блаженства, недвойственный, [необусловленный] Принцип всякого бытия, знающий [без того, однако, чтобы это знание предполагало какое-либо различение субъекта и объекта, что противоречило бы недвойственности] и бесконечный.

Он есть Брахман, по овладении которым более нечем овладевать; по наслаждении блаженством которого больше уже нет блаженства, какое можно было бы пожелать; и по достижении знания которого уже нет знания, которого можно было бы достичь.

Он есть Брахман, увидев которого [оком знания] уже более не созерцают никакой объект, по отождествлении с ним более не претерпевают никаких изменений [таких, как рождение или смерть]; восприняв которого [но, однако, не как объект, воспринимаемый какой-либо способностью], уже больше нечего воспринимать [поскольку всякое различительное знание отныне превзойдено и как бы уничтожено].

Он есть Брахман, который распространён повсюду, во всем [поскольку нет ничего вне него и поскольку всё неизбежно

---

[304] Повсеместность выступает здесь как символ вездесущности, в смысле, в котором мы уже употребляли это слово выше.

заключено в его бесконечности][305]; в срединном пространстве, в том, что выше, и в том, что ниже [т. е. в совокупности трёх миров]; истинный, исполненный блаженства, недвойственный, неделимый и вечный.

Он есть Брахман, по утверждению Веданты, абсолютно отличный от всего, что Он проницает собою [и что, напротив, никоим образом не отлично от него или, по крайней мере, отличается от Него лишь иллюзорно][306], непрестанно исполненный блаженства и недвойственный.

Он, есть Брахман, которым [согласно Ведам] порождены жизнь [*jīva*], внутренний разум [*manas*], способности ощущения и действия [*jñānendriya* и *karmendriya*] и элементы [*tanmātra* и *bhūta*], составляющие проявленный мир [на уровне как тонком, так и грубом].

Он есть Брахман, в котором едины все вещи [вне всякого различия, даже принципиального], от которого зависят все действия [но который сам недеятелен]; вот почему он распространён во всём [без какого-либо разделения, распыления или дифференциации].

Он есть Брахман, не имеющий величины или измерений [необусловленный], непротяжённый [будучи неделим и не имея частей], не имеющий источника [будучи вечным], нетленный, не имеющий образа, [определённых] качеств, точного значения или какой-либо выраженной черты.

Он есть Брахман, посредством которого освещаются все вещи [причастные его сущности соответственно их степеням реальности], свет которого заставляет сиять Солнце

---

[305] Напомним здесь ещё раз тот даосский текст, который мы уже цитировали более пространно: «Не спрашивайте, заключён ли Принцип в том или в этом: Он присутствует во всех существах…» (Чжуан-цзы, гл. XXII; перевод о. Вигера, стр. 395).

[306] Напоминаем, что такая невзаимность в отношениях Брахмана и мира явно подразумевает осуждение «пантеизма», так же как и имманентизма во всех его формах.

и все светила, но сам нисколько не проявляется их светом[307].

Он сам проницает свою собственную вечную сущность [которая не отлична от высшего Брахмана], и [одновременно] он созерцает целый мир [проявленный и непроявленный] как [также] являющийся Брахманом, как огонь внутренне проницает раскалённое железное ядро и [в то же самое время] проявляет себя также и вовне [являя себя органам чувств своим жаром и свечением].

Брахман нисколько не подобен миру[308], и вне Брахмана нет ничего [ибо если бы вне его что-нибудь было, он не мог бы быть бесконечным]; всё, что представляется существующим вне его, может существовать [подобным образом] лишь в иллюзорном модусе, как видимость воды [мираж] в пустыне [*maru*][309].

Из всего того, что видимо, из всего того, что слышимо [и всего того, что схватывается или познаётся посредством какой-либо способности], ничто подлинно не существует вне Брахмана; и посредством знания [изначального и высшего] Брахман созерцается как единственно истинный, исполненный блаженства, недвойственный.

Око знания созерцает истинного Брахмана, исполненного блаженства, проницающего все; но око невежества вовсе не видит его, как слепой вовсе не видит чувственно воспринимаемого света.

Поскольку «высшее я» освещено медитацией [когда теоретическое, т. е. ещё опосредованное знание, проявляет его,

---

[307] Он «то, через что проявлено все, но что само по себе не проявляется ничем», согласно тексту, ранее уже цитированному нами (Кена-упанишада, 1.5-9).

[308] Здесь повторим, что всякая пантеистическая концепция исключается; перед лицом столь ясных определений трудно объяснить некоторые те ошибки интерпретации, которые имеют хождение на Западе.

как если бы оно получало свет из источника иного, нежели оно само, что ещё остаётся иллюзорным различением], а затем воспламенённое огнём знания [когда реализуется его сущностное тождество с высшим светом], оно освобождается от всего преходящего [или случайных изменений] и сияет своим собственным блеском, как золото, очищенное огнём[310].

Когда Солнце духовного знания восходит на небосводе сердца [т. е. в центре существа, *Brahma-pura*], оно прогоняет мрак [невежества, скрывающего единую абсолютную реальность], оно проницает всё, обволакивает всё и всё освещает.

Тот, кто совершил паломничество к собственному «высшему я», паломничество, в котором нет ничего, касающегося обстоятельств, места и времени [ни каких-либо частных условий][311], которое есть везде[312], [и всегда, в неизменности вечного настоящего], в котором не воспринимаются ни жар, ни холод [равно как и любое другое чувственное или даже ментальное впечатление], которое доставляет неизменное счастье и окончательное осуществление вне всякого беспокойства [или всякого изменения]; тот пребывает

---

[309] Это слово, *maru*, производное от корня *mṛ* — «умирать», обозначает всякую бесплодную область, полностью лишённую воды, а конкретнее — песчаную пустыню, однообразный облик которой может быть опорой медитации, чтобы вызвать идею изначальной недифференцированности.

[310] Выше мы уже видели, что золото само по себе рассматривается как имеющее световую природу.

[311] «Всякое различение места или времени иллюзорно: познание всех возможностей (синтетически соединённых в Универсальной Возможности, абсолютной и целокупной) совершается в недвижности и вне времени» (Ле-цзы, гл. III; перевод о. Вигера, стр. 107).

[312] Точно так же в эзотерических западных традициях говорится, что истинные розенкрейцеры объединяются в «Храме Святого Духа, который повсюду». — Розенкрейцеры, о которых идёт речь, разумеется, не имеют ничего общего с многочисленными современными организациями, взявшими то же имя; говорят, что вскоре после Тридцатилетней войны они покинули Европу и удалились в Азию. Это, впрочем, можно толковать скорее символически, нежели буквально.

вне действия, познаёт все вещи [в Брахмане] и обретает вечное блаженство.