

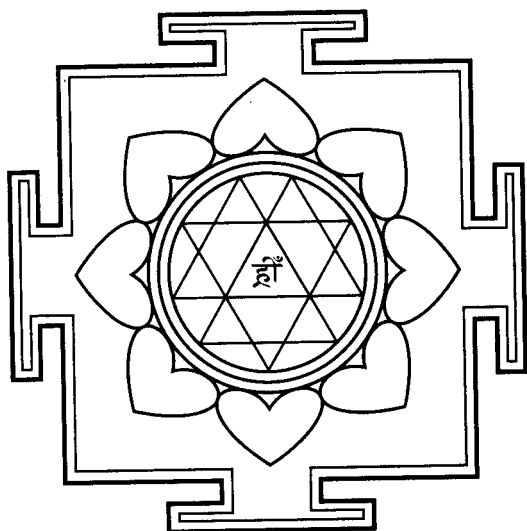


Веданта Панчадаши

Классические тексты



तबिलु वज्रमहामुद्रा
बिदेवदमपद बि बिदेवामपु



बिदेवामता नामपावदपु
नदपबिज पास्त ततबि बिबिदका

(Открытие вашего врожденного величия)

Комментарии Свами Шуддхабодхананды Сарасвати

Москва, Старклайт, 2010

УДК 294
ББК 86.33

Веданта Панчадаши. Сборник. — М.: Старклайт, 2010.
— 304 с.

ISBN 978-5-9633-0052-7

В двух работах, вошедших в этот сборник, рассказывается о пути, который должна пройти человеческая душа для того, чтобы осознать себя частицей Абсолютного «Я». Во многих произведениях подчеркивается ценность человеческой жизни. Например, в «Гаруда-Пурана Сародхаре» сказано: «Огромным, достойным награды усилием была обретена жизнь в человеческом теле. Но, получив его, я не выполнял свой долг. О, что же я наделал!.. Если же, получив человеческое тело (которое получить очень трудно), а через него и путь к освобождению, живое существо не поможет себе — кого, как не его в этом мире можно назвать более грешным?» Одним из авторов текста, вошедшего в сборник, «Веданта Панчадаши», был Шри Видьяранья Муни, который может быть сравним с Ади Шанкарачарьей, также являвшимся последователем Веданты. Шри Видьяранья Муни написал этот текст в соавторстве со своим Гуру — Шри Бхаратитиртхой.

Эти тексты предоставляют средства для эффективной «мананы» — размышления и «нидидхьясанам» созерцания которые являются обязательными после «шраваны» — исследования себя. Таким образом, они также могут служить эффективным средством для осознания истинной природы человека, что является целью Веданты.

УДК 294
ББК 86.33

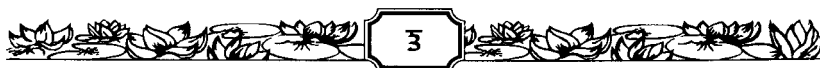
ISBN 978-5-9633-0052-7

© ООО «Старклайт», 2010



ଟିଆରୀ ପ୍ରାଣମାୟା

ବିବିଦ୍ୟାମୟ ବି ବିଦ୍ୟାମୟ





Глава первая

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЦЕЛИ

Четыре категории человеческих усилий

Человек видит себя несовершенным. Его постоянные, непреодолимые стремления поддерживают в нем ощущение собственной неполноценности. Чтобы избавиться от своего несовершенства, он борется за многие вещи в жизни, которые входят в четыре основные категории:

Дхарма — этика,
Артха — обеспечение (безопасность),
Кама — удовольствия,
Мокша — освобождение.

Все вместе они называются «пурушартха», то, к чему стремятся люди. Это — цели, желательные для «пуруши», человека.

Четыре основные человеческие цели можно условно разделить на две части. Одна часть, стремление к защищенности и удовольствию, «артха» и «кама», одинаково присуще всем людям; другая часть, стремление к следованию этике, «дхарма», и стремление к освобождению, «мокша», необычно для людей. Вторая разновидность стремлений возникает у людей, обладающих самосознанием. Человек, обладающий самосознанием — это мыслитель, способный делать заключения о самом себе. Эта способность породила мнение, свойственное всем людям: «Я — ограниченное, несовершенное существо, которое должно бороться за определенные вещи, при помощи которых я надеюсь стать совершенным».

Бесконечный поиск безопасности: Артха

«Артха», одна из двух целей, к которым равно стремятся как люди, так и другие существа, включает в себя все формы безопасности в жизни: благополучие, силу, влияние и славу. Каждое живое существо стремится к безопасности в той, или иной форме. Животные, птицы, рыбы, насекомые, даже растения и микроорганизмы — все ищут безопасность. Устраивают убежище, запасают пищу, собака зарывает кость, пчела наполняет улей медом, муравей строит туннели для хранения зерна. Все существа ощущают себя незащищенными. Они хотят находиться в безопасности. Их поведение обусловлено заложенной в них программой. Их чувство незащищенности ограничивается этим и не более; борьба животного за безопасность ограничена, она имеет предел. Для животных не существует бесконечной борьбы за безопасность.

Люди, напротив, бесконечно испытывают желания и ведут бесконечную борьбу.

Бесконечность борьбы человека за исполнение своего желания мы можем увидеть на опыте. Если то, что я хочу, это — деньги, то не важно, сколько их у меня, мне никогда не бывает достаточно. Вне зависимости от того, сколько денег я имею, я не чувствую себя в безопасности. Тогда я начинаю искать безопасность во власти и влиятельности, тратя на приобретение власти те самые деньги, которые старался накопить, не потому, что они больше не имеют для меня ценности, а потому, что власть имеет большую ценность. Я ищу безопасность во власти. Борьба за благополучие, могущество и славу бесконечна. Все это — борьба за безопасность, потому что я не чувствую себя защищенным.

Поскольку я — осознающее себя существо, то обладаю способностью чувствовать опасность; я накапливаю ценности, но это не дает мне ощущения безопасности. Накоплений никогда не бывает достаточно. Я всегда стремлюсь найти больше разновидностей защиты в тщетной попытке создать ощущение безопасности.

Непостоянная природа удовольствия: Кама

«Кама» — это многочисленные формы чувственного удовольствия. Все создания ищут то, что приносит удовольствие — при помощи доступных им органов чувств. Стремление животных к

удовольствию определяется и контролируется инстинктом. В них заложено стремление к непосредственному и простому наслаждению. Их наслаждению не препятствуют философия и самоосуждение. Собака или кошка едят то, что считают вкусным, до тех пор, пока не насытятся, при этом их не заботит здоровье, или внешний вид. Наслаждение начинается, заканчивается и длится мгновение, в соответствии с инстинктом.

Стремление человека к наслаждениям более сложно. Наши желания обусловлены как инстинктами, так и личной системой ценностей. Инстинктивные желания живого организма, присущие человеку, становятся более сложными благодаря широкому спектру изменчивых желаний разумного существа. Каждый человек живет в собственном субъективном мире, из-за чего объекты рассматриваются, как желанные, нежеланные, или нейтральные — не желаемые и не отвергаемые. Когда я исследую свое отношение к этим объектам, я понимаю, что желаемое мной не является таковым во всякое время и во всяком месте; а также понимаю, что желанное для меня не обязательно является таковым для других. Мои желания меняются. Желание определяется временем, желание определяется местом, собственный уровень развития определяет желание.

Рассмотрим пример «гаражной» распродажи, где я продаю то, что когда-то представляло для меня ценность. Теперь мне не нужно то, что все еще представляет ценность для окружающих. И напротив, то, что не представляет ценности для других, мне кажется подходящим. Иногда, то, что было продано человеком, как не имеющее ценности, позднее может снова показаться ему ценным, если изменятся обстоятельства, или его отношение. С течением времени, то, что сейчас мне дорого, потеряет для меня значение, и я снова буду готов устроить «гаражную» распродажу.

Эти изменения ценности объектов, когда они воспринимаются, как желанные, нежеланные, или нейтральные, также касаются отношения человека к людям, идеям, идеологиям, ситуациям и местам. Все они могут становиться желанными, нежеланными, или нейтральными. Старые машины, старые дома, старая мебель, даже старые муж или жена — их статус может измениться. Это происходит все время. Субъективная ценность никогда не остается той же, вместе с ней изменяются предпочтения и неприятие. Признание



и неприязнь определяют разновидность удовольствий, которые предпочитает человек, а также то, что он принимает, или отвергает. Поиск удовольствия связан с неприятием того, что может вызвать неудовольствие.

И животные, и люди стремятся к приятному и избегают того, что неприятно. Различие состоит в том, что человеческие стремления не ограничены определенным набором, они зависят от колеблющихся предпочтений. Эти вечно меняющиеся ценности заставляют человека постоянно бороться.

Выбор человека определяют особые стандарты

Поскольку борьба за безопасность, «артха», и удовольствия, «кама», не контролируется инстинктами, а подчиняется изменчивым человеческим предпочтениям, человеческому обществу необходим набор стандартов, не зависящих от индивидуальных склонностей, определяющих приятие и неприятие.

Поскольку я обладаю свободой выбора, я должен подчиняться определенным нормам, контролирующим мои действия, «карму». Для меня, поскольку я не запрограммирован, цель не оправдывает средства. Мой выбор определяет как средства, так и результат. Не только результат должен быть приемлемым, но и средства, необходимые для достижения этого результата, должны удовлетворять определенным требованиям. Этот особый набор ценностей, определяющих индивидуальный выбор действий, называется этикой. Человеческое стремление к безопасности и удовольствию, «артхе» и «каме», должно находиться в соответствии с нормами этики. Этические стандарты заставляют человека считаться с нуждами соседа. Выбирая средства достижения того, что я наметил, я должен принимать во внимание интересы соседа. Я не могу использовать соседа для достижения своих целей, не считаясь с его потребностями. Его потребности должны быть для меня так же важны, как и мои собственные.

Животным не нужна этика

Что касается животных, то здесь вопрос об этике не возникает. Они способны на некоторые незапрограммированные действия. Действия, определяемые инстинктами, не оставляющие





возможности выбора, не являются субъектами этики. В вегетарианстве коровы нет заслуги, так же как нет греха в том, что тигр съедает корову.

С другой стороны, человек, обладающий возможностью выбора, должен сначала наметить результат, а затем выбрать средства его достижения. Мы упражняемся в способности выбора результата, особенно в западном обществе, бесконечно выбирая среди разнообразия еды, одежды, стилей жизни и прочего. «Это мое» — служит девизом. Также, на Западе, есть «спонтанная» разновидность выбора, то есть, импульсивная. Это хорошо, что на выбор есть много результатов и способов их достижения, которые создают красочное разнообразие. Тем не менее, импульсивный выбор, или выбор средств только потому, что они легки и доступны, может привести к тому, что вы перешагнете через интересы вашего соседа, лишая его безопасности и причиняя ему боль.

Источник этики: чувство общности

Источник этических норм в том, чтобы поступать так, как хотелось бы, чтобы другие поступали по отношению к вам. Этические нормы основаны на общем представлении о том, что такое хорошее отношение.

Я не хочу, чтобы другие хитростью (или подобными методами) лишали меня желаемого; поэтому честность становится нормой, соблюдаемой по отношению к другим в то время, как я преследую свои цели. Те цели и средства (приятные или неприятные мне), которые выбирают другие, и влияние которых я испытываю, позволяют мне определить, в свою очередь, уместность моих собственных средств и целей. Таким образом, я считаюсь с влиянием своего выбора на жизнь других людей. Так возникает общественная этика, которая изложена в писаниях — в самой всеобъемлющей этической доктрине, религиозной по сути, называемой «дхарма».

Интерпретация этических предписаний

Общественная этика — это запреты и предписания, основанные на представлении человека о хорошем к себе отношении других людей. Когда эта основа этики осознана, становится ясным, что возможны условия, допускающие отход от данного стандарта.





Я хочу, чтобы вы говорили мне правду. Это — основа этической нормы: «Говорите правду, не обманывайте». Но представьте себе доктора и пациента, который смертельно болен, вряд ли поправится, слаб и грустен. Если, по мнению доктора, правда о тяжелом состоянии больного вряд ли будет способствовать его выздоровлению, должен ли доктор следовать этической норме? Конечно, нет. В данных обстоятельствах нужно учитывать все имеющиеся факторы и не следовать буквально норме «не лги». Точно так же, «не причинение вреда» не относится к ножу хирурга, или сверлу дантиста.

Следовать этике — значит быть человеком

Чтобы следовать этике, не обязательно быть религиозным. Этические нормы, определяющие уместность или неуместность средств получения безопасности и удовольствий, основаны на чувстве общности. Нерелигиозный человек вполне может отвечать всем требуемым этическим стандартам. Следовать этике — значит быть человеком в полном смысле слова — тем, кто неподвластен инстинктам.

Человек, с его высокоразвитым, сознательным умом, обладает способностью делать выбор, а также размышлять о возможных следствиях выбора. Эта способность позволяет человеку руководствоваться нормами этики. Быть человеком в полном смысле слова — означает совершать выбор с позиций этики.

Совершать неправильные с точки зрения морали поступки также означает — быть человеком. Животные, как мы знаем, не могут совершать этические ошибки. Для животных не существует этических категорий следования «артхе» и «каме». От них ничего не требуется, поскольку у них нет возможности этического выбора, заложенной в их программу поведения. Человек может выбрать неправильные способы достижения цели. Со своим рациональным умом он всегда может злоупотребить данной ему свободой выбора; он может проигнорировать общепринятые этические нормы. Когда он поступает подобным образом, он не выполняет свою роль человека по отношению к обществу. Общество устанавливает правила в виде гражданских и уголовных законов для предотвращения и облегчения того страдания, которое будет следствием злоупотребления свободой выбора.



Что привносит религиозная этика

Иногда человек бывает достаточно умен для того, чтобы злоупотребить свободой, не нарушая человеческие законы, или, нарушив, не быть пойманным. Здесь на сцену выходит религиозная этика. Человек должен отличать общественную этику от религиозной этики. Религиозная этика не только совпадает с общественной этикой, но и привносит свои нюансы.

В целом религиозная этика говорит: вы можете обмануть других людей, вы можете ускользнуть от правосудия, но вы не сможете избежать результатов ваших действий. Рано или поздно результаты настигнут вас.

Религиозные предписания включают в себя некоторые обязанности и дополнительные запреты, основанные не на общественных нормах, а на религиозной традиции, или откровении. Для того, чтобы считаться хорошим гражданином, не обязательно следовать этим особым предписаниям, достаточно не нарушать общественные нормы.

Религиозная этика, называемая «дхарма»

Религиозная этика, называемая «дхарма», изложенная в Ведах, включает в себя общественные нормы, религиозные запреты и предписания, а также концепцию «пунья и папа» — результатов благих и дурных действий в прошлом или настоящем.

В соответствии с понятием дхармы, человеческие действия вызывают как немедленный, осязаемый результат, так и невидимый результат. Невидимые, тонкие результаты действий накапливаются на «счете» человека, и, со временем, материализуются в виде «хорошего» или «плохого» опыта, приносящего ему удовольствие или страдания. Тонкий результат благого действия, «пунья», приносит удовольствие. Тонкий результат негативного действия, «папа», приносит боль. «Папа» можно перевести, как «грех». Грех — это избрание либо несоответствующей цели, либо неправильных средств. Такой выбор дает нежелательный результат — тот самый, которого старался избежать человек. «Папа» относится к разновидности нежелательных опытов. Для слова «пунья» нет эквивалента. Оно означает невидимый результат благого действия, который позже проявится в виде желанного опыта, чего-либо, приносящего удовольствие.



Описание четырех стремлений

Дхарма занимает первое место среди четырех категорий человеческих целей, поскольку стремление к безопасности, «артха», и удовольствиям, «кама», должно подчиняться этическим стандартам. «Артха», стремление к безопасности, занимает второе место, поскольку это самое сильное желание человека. Под скальпелем хирурга каждый покорен, поскольку хочет жить. Выжив, он хочет быть счастливым и стремится к удовольствиям, «кама». Я хочу жить и быть счастливым, оба стремления, стремление к безопасности и удовольствию, должны опираться на этику.

Последняя категория — это стремление к освобождению, «мокша». Оно находится на последнем месте, так как человек сначала должен осознать, что первые три вида стремлений не приносят освобождения.

Мокша — «прибытие Туда»

Мокша, как и дхарма, является исключительно человеческой целью, не присущей другим созданиям. К освобождению стремятся лишь некоторые из людей. Эти немногие понимают, что их целью больше не являются безопасность или удовольствия, их цель — сама свобода, свобода от всех желаний.

Каждый знал мгновения, когда ему казалось, что он «уже Там». Когда я нахожусь «Там», я свободен. Эти периодически возникающие моменты «пребывания Там» знакомы всем людям. Иногда музыка вызывает это ощущение, в другом случае оно может возникнуть в результате исполнения сильного желания, или прикосновения к прекрасному. Для этого состояния характерно то, что в такие мгновения вам не нужно больше ничего, кроме того, что у вас сейчас есть.

Когда я не хочу ничего другого, я знаю, что нахожусь там, где нужно. Я осознаю, что все исполнилось. Мне не нужно ничего менять, чтобы быть удовлетворенным. В это мгновение я свободен, свободен от борьбы за то, чтобы изменить что-то в себе, или в окружающем мире. Если я постоянно буду находиться в таком состоянии, не требующем больше никаких изменений, моя жизнь будет реализована, а борьба закончится.



Стремление к мокше — это стремление к той свободе, которую каждый испытывал в тот краткий миг, когда «оказывался Там». Как обрести свободу? Какие узы препятствуют получению этой свободы? Рассмотрим это.



Глава вторая

ОСНОВНАЯ ПРОБЛЕМА

Где кроется ошибка?

Когда вы видите что-нибудь, но не можете понять, что это, вы легко можете принять это за что-то другое. Неспособность узнать объект приводит к ошибочному выводу о его природе. Если объект совсем невоспринимаем, то присутствует только неведение, но не ошибка. Абсолютно не воспринимаемый, неизвестный объект не может быть источником ошибочного вывода о его природе.

Например: увидев в сумерках темную тень у дороги, я не могу распознать в ней обрубок дерева. Сделав заключение, что тень — это спрятавшийся человек, я пугаюсь и иду в другую сторону. Мое восприятие «чего-то» у дороги стало источником ошибки. Поскольку я увидел нечто, но не распознал его безопасной природы, это стало поводом для совершения ошибки — по причине чего я изменил направление своего движения.

Мой сосед и его зоркая жена безо всяких проблем прошли по той же дороге несколько минут спустя. Он не заметил даже очертаний старого дерева, поэтому не совершил ошибку. У него не было возможности совершить ошибку, поскольку он не знал, что там что-то находится. Его зоркая жена сразу определила, что это. Поэтому оба они, счастливые, пошли по дороге, один в полном неведении о существовании объекта, а другая — осознавая его настоящую природу.

У животного есть маленький шанс совершить ошибку, поскольку его сознание собственной индивидуальности очень ограничено.

Животное не обладает достаточной способностью к самоанализу, или к исследованию окружающего мира. Корова не чувствует себя несчастной из-за того, что не может давать столько же молока, сколько дает ее соседка-корова. Уличный кот не впадает в депрессию из-за желания стать бульдогом. Конь не стоит часами на лугу, пытаясь взлететь. Не обладая самосознанием, позволяющим сравнивать и судить себя, животное не может сделать ошибочный вывод о собственной природе. Таким образом, кажется, что животное не ошибается по поводу себя, оно свободно от множества комплексов, которые преследуют человеческий род. Человек обладает возможностью совершать ошибки. Обладая развитым самосознанием, он имеет основу для совершения ошибки. Если, оценивая себя, он не принимает себя за то, чем он является на самом деле, он может сделать ложный вывод о собственной природе.

Мнение о себе, как о несовершенном существе

Одно из мнений о себе, которое присуще всем людям, таково: «Такой, как есть, я несовершенен; мне чего-то недостает, я неполноценен».

Подтверждением служит то непреодолимое и постоянное стремление, которое испытывают все люди к безопасности и удовольствию. Как разумное существо, человек, конечно, знает о том, какие пути достижения цели являются уместными, а какие — нет, но он зачастую игнорирует это знание, выбирая пути, далекие от этики. Но даже если средства являются правильными, все равно, основными целями остаются «артха» и «кама».

Безопасность и удовольствия имеют для человека такое значение, потому что с их помощью он надеется избавиться от желаний, неполноценности, несовершенства и стать свободным, совершенным человеком. «Я хочу стать совершенным человеком. Такой, как есть, я — несовершенен» — является общим выводом. Это стремление к совершенству происходит от изначального видения себя, как очевидно несовершенного существа. Поскольку человек обладает высокоразвитой способностью рассуждать о себе, это делает возможным его вывод о себе, как о несовершенном.

Вся жизненная борьба является выражением стремления к совершенству. Вывод о несовершенстве должен либо соответ-



ствовать природе человека, либо быть ошибочным. Рассмотрим это. Если он соответствует истинной природе, то поиск дальнейшего знания о себе не нужен. С другой стороны, если это заключение ошибочно, то человек должен узнать о себе больше, чтобы узнать о совершенстве, которое, возможно, скрыто от него. Нужно определить, совершенен ли «я». Но, пока это не определено, «я» воспринимаю себя несовершенным.

Попытка стать совершенным при помощи изменений

Большинство ситуаций, в которых я чувствую себя несовершенным, не совсем удобны для меня. Какими бы ни были обстоятельства, я не чувствую себя, как дома; мне нужно что-то большее. И я пытаюсь добиться совершенства, изменяя ситуацию. Например: молодой человек, счастливый в браке, с тремя маленькими детьми, хорошей работой, прекрасным домом и перспективами на будущее чувствует себя не менее неудобно. Он чувствует себя неуверенно, потому что не внес деньги за обучение детей в колледже. У детей не будет хороших перспектив в жизни, если они не получают образование. А цены за обучение растут с каждым годом. Поэтому молодой человек решает найти себе дополнительный заработок. Вторая работа приносит немного денег, которые он начинает откладывать. Он уже меньше беспокоится по поводу дороговизны колледжа, но теперь его заботит самочувствие. Возможно, две работы сразу оказались для него слишком тяжелы; он всегда чувствует усталость и замечает, что ему трудно дышать. Он начинает следовать специальной диете и заниматься гимнастикой, чтобы восполнить запас жизненных сил. Его энергия растет, а здоровье становится лучше, чем когда-либо, но чувство, что он «все еще не наверху» остается. Он начинает играть на бирже. Но рынок непредсказуем. Человек решает вложить деньги в недвижимость. Но время хороших цен на недвижимость прошло. Цены растут. Поэтому он решает, что лучшим выходом будет муниципальная собственность, к тому же его не обманут. Через некоторое время он начинает думать, что нужно больше времени проводить дома, с детьми. Они растут, им нужно чаще видеть его; жена тоже жалуется на то, что его никогда нет дома. Он старается быть заботливым отцом и внимательным супругом. Он старается



найти способ уменьшить свою занятость, чтобы проводить больше времени дома. И так далее. Он упорно продолжает работать над изменением обстоятельств, что ему позволит, как он надеется, чувствовать себя более совершенным — самим собой.

Если вы рассмотрите те изменения, которые производите в своей жизни, то обнаружите, что вы всегда хотите «быть на высоте». Попытка изменить ситуацию — это всегда попытка изменить себя. Я не пытаюсь изменить ситуацию, в которой чувствую себя хорошо. Но когда я вижу свое несоответствие, я добавляю новые элементы в ситуацию, чтобы чувствовать себя хорошо. Или я устраниваю некоторые аспекты ситуации, мешающие мне.

Личные предпочтения определяют виды изменений

Разновидности изменений, производимых человеком в данной ситуации, определяются его личной системой ценностей. Личная система ценностей включает в себя субъективные оценки и этические нормы. Субъективные оценки зависят от темперамента человека, его собственных опытов удовольствия и боли. Например, если я энергичный человек, я стремлюсь к активности, которая кажется мне приятной. Мои этические стандарты также влияют на мой выбор, иногда побуждая меня выбрать менее желательное, или отказаться от приятной возможности. Мои этические стандарты заставляют меня считаться с мнением других людей. Я принимаю этические нормы либо потому, что не сопротивляюсь тому, что мне навязывает общество и культура, или некие авторитеты, либо потому, что эти нормы являются ценными для меня лично. В любом случае, я следую им, поскольку чувствую, что это даст мне больше, чем следование персональным предпочтениям. Таким образом, этические стандарты также связаны с желанием того, что приносит удовольствие, и нежеланием того, что неприятно.

Отношение к изменению

Само изменение не создает проблем. Нельзя избежать перемен. Жизнь — это процесс непрерывного изменения. Мы выясняем здесь, чего же мы ожидаем от этих изменений. Изменений, которые должны привнести в ситуацию то, что позволит человеку чувствовать себя лучше, полноценнее и совершеннее.

Темой нашего обсуждения не являются простые, вызванные обстоятельствами изменения, или повседневные перемены, многообразию которых человек не придает значения. Мы говорим о переменах, в связи с которыми у человека есть некие ожидания, связанные с его мнением о себе.

Например: приготовление и употребление пищи — одно из самых обычных ежедневных действий (изменение происходит при помощи действия); когда вы принимаете пищу в саду, за специальным столом, а на улице — прекрасный день — это повседневное изменение. Оно не создает проблем. Оно не является внутренним изменением для человека, а касается лишь ситуации. Тем не менее, если вы едите, чтобы стать счастливее, добрее, смягчить неприятные ощущения, уйти от проблем, или чувствовать себя более комфортно, это является изменением при помощи действия — принятия пищи. Когда принятие пищи переносится в сад ради избавления себя от депрессии, улучшения настроения, это — изменение при помощи действия — обеда в другой обстановке.

Большинство изменений, требующихся человеку, он ищет не ради перемен, как таковых, а ради себя. Когда я чувствую себя хорошо, я не ищу перемен. При помощи большинства изменений, к которым я стремлюсь, я хочу произвести перемены внутри себя. Перемена, которую я ищу, должна быть такой, чтобы я чувствовал себя хорошо всегда, и никакие обстоятельства не могли бы задеть меня. Если бы я осуществил это, мне не нужны были бы другие изменения для того, чтобы чувствовать себя полноценным. Постоянный поиск изменений происходит ради себя — в надежде, что при помощи изменений человек станет полноценным и совершенным.

Приобретение при помощи изменения предполагает потерю

Эта настоящая потребность освободиться от ощущения неполноценности присутствует в каждом. Каждый человек чувствует себя неполноценным, несовершенным, и потому старается избавиться от этих ощущений. Это — основное стремление, проявляющееся в изменениях, благодаря которым человек обретает безопасность, «артху», или удовольствия, «каму». Тем не менее,

любое приобретение, следующее за усилиями, не является абсолютным. Приобретенную при помощи усилий безопасность сопровождает потеря. Приобретение является возмещением затраченных времени и усилий, принятой на себя ответственности, принесенных в жертву возможностей.

Например, когда я покупаю большой, красивый, хорошо построенный дом, то удовольствие и та безопасность, которые я обретаю, и которые дают мне возможность чувствовать себя полноценным, являются компенсацией затраченных денег, взятых в долг, потребовавшейся уборки, взятой на себя обязанности сохранять и оберегать, что в целом несколько уменьшает те чувства удовольствия и комфорта, которые, как я думал, даст мне покупка дома.

Любое приобретение при помощи изменения всегда включает в себя потерю. Когда человек получает что-либо, чувство неполноценности может исчезнуть ненадолго, но затем человек обнаруживает, что проблема осталась. Проблема неполноценности не решается приобретением или владением той, или иной вещью. Свобода от ощущения неполноценности — это завершение, которое «я» ищу, стремясь к безопасности — «артхе», но никакое приобретение не даст мне это.

Человек не приобретает свободу вместе с приобретением, или отказом от вещи. Ощущающий свою неполноценность человек остается таковым даже после получения желаемой вещи. Этот человек, наслаждающийся обладанием теперь уже нежелаемой вещи, остается все тем же. Поэтому, человеческая проблема — то, что мы кажемся себе несовершенными, не решается при помощи стремления к безопасности — приобретения или обладания.

Непостоянство удовольствия

Стремление к удовольствию, «каме», как дающему чувство полноценности, так же бесполезно, как и стремление к безопасности.

Получение удовольствия зависит от наличия трех изменчивых факторов, никогда полностью не предсказуемых и не подконтрольных. Мгновения удовольствия требуют доступности объекта, наличия подходящего инструмента для наслаждения

объектом и присутствия настроя ума, позволяющего наслаждаться объектом.

Я могу захотеть спелый персик, но его нельзя будет достать. С другой стороны, я куплю персики, но внезапное заболевание помешает мне насладиться их вкусом и запахом. Болезнь пройдет. Я уже готов попробовать их, но тут мне сообщают о несчастье, случившемся с кем-то из моих близких. Мой интерес к персикам исчезает. У меня больше нет аппетита.

Даже при наличии объекта и доступности необходимого инструмента наслаждение может быть затруднено из-за отсутствия правильного отношения.

Удовольствие мимолетно, поскольку любой из необходимых факторов может измениться. Конечно, время от времени мы испытываем удовольствие, но оно зависит от присутствия трех факторов, которое может длиться всего мгновение. Объекты наслаждения ограничены и связаны временем. В процессе наслаждения уже содержится утрата и все подвержено изменению в руках времени.

Инструменты наслаждения также ограничены временем, связаны и не способны действовать долго. Ум — капризный и непостоянный, устает от однажды испытанного сильного желания, или мысли. Объекты могут показаться уму скучными. Таким образом, пробовать продлить мгновение удовольствия — все равно, что пытаться оседлать одним седлом трех коней, на которых вы собираетесь сесть, и успешно направить их одной дорогой.

Основная проблема

На основании собственного жизненного опыта мы видим, что в основе любой борьбы лежит желание полностью освободиться от всякой неполноценности, стать совершенным в любой ситуации. За исключением некоторых мгновений человек всегда воспринимает себя, как неполноценного. Основная проблема человека — стремление к полноценности. И он решает ее при помощи стремления к безопасности и удовольствиям. Результат бывает лишь временным и не избавляет от ощущения неполноценности.

Ни безопасность, ни удовольствия не способны избавить от несовершенства. Поэтому, если мы посмотрим на собственное стремление к безопасности, «артхе», и удовольствиям, «каме»,

мы обнаружим, что чувство полноценности, которое мы надеемся обрести при помощи «артхи» и «камы», является мгновенным и преходящим. Борьба не имеет окончания.

Анализ опыта

В Мундака Упанишад сказано:

Париикшйа локаан кармачитаанбраахмано
Нирведамаайааннаастйакртах кртена

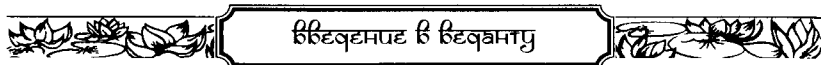
Тадвиджнаанаартхам са гурумеваабхигачхет
Самитпааних шротрийам брахмаништхам

(1.12. Мундака Упанишад)

Проанализировав свои мирские впечатления, полученные в результате усилий, зрелый человек обретает бесстрашие, понимая, что несотворенное (безграничность) не может быть результатом действия.

Чтобы познать Это (Несотворенную Безграничность) он, взяв топливо для костра, должен приблизиться к учителю, знающему писания и утвердившемуся в знании собственной истинной природы.

В Упанишадах сказано, что, когда зрелый человек анализирует собственный жизненный опыт, чтобы понять, чего он добился своими усилиями, он обретает бесстрашие по отношению к результатам действий. Бесстрашие подразумевает то, что он понимает невозможность решения основной человеческой проблемы при помощи действия. Его мирской опыт, включающий в себя изменения, достигнутые при помощи усилий, не дает ему продолжительного избавления от чувства неполноценности. Тем не менее, не смотря на то, что проблема не была решена при помощи мирских действий, он приобрел ценный опыт, служащий основой для осознания им истинной природы проблемы. Решение проблемы не может быть найдено до тех пор, пока не будет ясна сама проблема, поскольку анализировать можно только факты.



Личный жизненный опыт предоставляет факты для анализа, что позволяет обнаружить, в чем заключается основная проблема человека. Приобретение и анализ опыта очень важны. Человек становится зрелым благодаря анализу собственного опыта.

Анализируя свой опыт, свои усилия и действия, свои приобретения и потери, я обнаруживаю, что все время воспринимаю себя, как несовершенно. Неважно, сколько желаемых вещей я приобрету, и от скольких нежеланных вещей избавлюсь, я остаюсь тем же несовершенно совершенным человеком. Не взирая на все удовольствия и безопасность, я — все тот же несовершенно совершенный, неполноценный человек. Когда я смотрю на свой опыт с этой точки зрения, я становлюсь зрелым человеком.

Зрелость характеризует не поиск лучших ощущений, а осознание, порожденное анализом ощущений, основной проблемы человека: человек желает быть совершенным и полноценным, и различный опыт не делает его таковым.

Источник ощущения несовершенства — сам человек

Анализ человеческого опыта показывает, что человек не может решить свою проблему при помощи желания и владения мирскими вещами, так же, как и при помощи отказа от них. Приобретение и потеря требуют действия, при помощи которого вы получаете то, чего у вас не было, или избавляетесь от того, что у вас было.

Благодаря приобретению и потере человек обнаруживает то же самое — что он все еще несовершенно. С приобретением чего-либо я не становлюсь совершеннее, с отказом от чего-либо — тоже. Вывод таков: неполноценность коренится во мне самом, а не во владении, или не владении чем-либо. Я несовершенно совершенен потому, что я несовершенно совершенен, несовершенство не зависит ни от какого другого фактора, кроме меня самого. Ни «правритти», позитивное стремление к чему-либо, ни «нивритти», отречение от вещей, не избавляет меня от несовершенства. Человек может легко убедиться в этом, проанализировав как собственный опыт, так и опыт других людей.

Зрелый человек, «брахманах», это тот, кто, проанализировав собственный опыт, нашел, что совершенство, к которому он стре-



мится, нельзя обрести при помощи действий. Он знает, что вне зависимости от вида его опыта, он всегда чувствует себя несовершенным. Он понимает, что хочет радикальных изменений самого себя, а не окружающей ситуации. Он хочет такого изменения, которое бы сделало его полноценным, совершенным человеком. Он видит, что все изменения, которых он желает, направлены на то, чтобы сделать самого себя совершенным.

Интуитивное восприятие совершенства — критерий оценки

Каждый желает освободиться от несовершенства в себе самом. Почему человек не воспринимает себя полноценным? Мы можем сказать только, что, возможно, он знаком с ощущением полноценности. Я знаю, что значит быть полноценным, поэтому не могу смириться с ощущением неполноценности. Когда я получаю ту разновидность опыта, где я свободен от ощущения несовершенства, я чувствую себя полноценным. Такой опыт получает каждый человек в своей жизни. Когда человек получает удовольствие, или радуется, он чувствует себя полноценным. Не зависимо от того, вызвана ли радость шуткой, тонким юмором, внезапным обнаружением чего-то чудесного, получением страстно желаемой вещи или чувственным удовольствием, в это мгновение вы ощущаете себя счастливым, не желающим ничего человеком. Хотя бы иногда это испытывал каждый. Человек ощущает себя полноценным, совершенным. Этот опыт отсутствия желания становится критерием оценки желания чего-либо, или безразличия к чему-либо. Человек не может считать что-то плохим, если он не знает хорошего. Неудовлетворенности нет, если отсутствует понятие удовлетворенности.

Каждый знает, что такое чувство совершенства. Вот почему каждый стремится к нему. Человек опытным путем узнает, что значит — чувствовать себя совершенным, свободным от всех ограничений и скрытых дефектов.

Поэтому каждый стремится к безопасности, «артхе», и удовольствию, «каме», которые иногда дают ему почувствовать себя полноценным. Это стремление само по себе бесплодно, если же



оно приносит результат, то недолгий. Ощущение совершенства не может длиться.

Поиск свободы от несовершенств

Когда человек понимает, что за стремлением к безопасности, «артхе», и удовольствиям, «каме», стоит основное человеческое желание — быть совершенным, свободным от неполноценности, и что ни безопасность, ни удовольствия не помогут ему в этом, он начинает поиск «мокши». «Мокша» означает свободу от несовершенства. Когда я понимаю, что на самом деле ищу избавления от своей неполноценности, проблемы, заключающейся во мне самом, у меня открываются глаза, я знаю, что я ищу. Есть прекрасное Санскритское слово, наименование для такого ищущего: «мумукшу». «Мумукшу» — это тот, кто желает освобождения от всех ограничений. Мумукшу знает, что первые три «пурушартха» — человеческие цели, не решают его проблему. Его этические, нравственные «артха» и «кама» не освобождают его от собственного несовершенства. Поэтому он готов начать поиск самого совершенства. Это совершенство, или полнота, называется «мокша», освобождение. Некоторые хотят ее «достигнуть», она считается четвертой «пурушартхой», целью человека, и как мы увидим дальше, освобождение не является «достижением» в обычном смысле слова.

Итак, когда зрелый человек анализирует свой опыт, он обнаруживает, что за его стремлением к безопасности и удовольствию стоит основное желание быть свободным от всего несовершенного, желание, не осуществимое при помощи «артхи» и «камы». Понимание этого приносит определенное бесстрашие, «нирведа», по отношению к безопасности и удовольствиям. Зрелый человек испытывает безразличие к своим прежним стремлениям и готов начать непосредственный поиск освобождения, «мокши».





Глава третья

ОСВЕДОМЛЕННЫЙ ИСКАТЕЛЬ

Бесполезное решение

Зрело мыслящий человек на основании опыта собственной жизни делает вывод о том, что безопасность и удовольствие не решают его основной проблемы — желания быть на уровне, быть свободным от всех ограничений, не зависимо от того, обрел ли он безопасность и удовольствия. Удовольствия, всегда зависящие от изменчивых обстоятельств, не длятся долго, в них нельзя найти продолжительное совершенство. Безопасность связана временем и ограничена по природе, потеря сопутствует приобретению. Безопасность также не бывает вечной. Человек, чувствующий свое несовершенство и желающий вещей, в которых нет безопасности, не приобретает безопасность. Несовершенный человек, собирающий мгновения удовольствия, не становится полноценным. Постоянное стремление человека к безопасности и удовольствию поддерживает его чувство неполноценности. Люди, обладающие зрелостью ума, сознают, что стремление обрести совершенство при помощи «артхи» и «камы» является тщетным. Также тщетно пытаться обрести совершенство при помощи отказа от них. Чувство несовершенства не связано с присутствием или отсутствием вещей. Его центр — сам человек.

Опыт совершенства

То, что я ищу совершенство, является следствием моего заключения о собственной неполноценности. Такой вывод не



был бы возможен без моего знания о том, что такое совершенство. У меня есть некое представление о нем. Оно — результат опыта тех мгновений, когда я ощущал себя совершенным. В эти мгновения я не хотел перемен, ни во мне самом, ни в мире.

Когда я ощущаю себя полноценным, я не стремлюсь ни к чему. Я становлюсь самым собой, ничего не желающим. Мне ничего не нужно, я не хочу изменений, ни в себе, ни в ситуации.

Подобные опыты мгновений радости есть в жизни каждого человека. Радость и чувство неполноценности не могут сосуществовать во мне. Когда я испытываю радость, я — полноценен, это — окончательная полнота. Совершенство есть совершенство. Нет большего совершенства. Нет сверхполноценности, есть просто полноценность. У совершенства нет уровней. Все, что не является совершенством, несовершенно.

Поскольку в некоторые моменты я ощущаю себя совершенным, мне знакомо это чувство. Но большинство моих опытов приносят мне ощущение неполноценности, с чем я не хочу мириться. Я постоянно стремлюсь к совершенству. Иногда я ощущаю, что мне хватает самого себя, это дает мне некий стандарт полноценности, из-за чего в остальное время я чувствую себя неполноценным.

Характеристики знания и опыта

Как примирить противоречащие друг другу ощущения совершенства и несовершенства? Здесь необходимо провести различие между знанием и опытом.

Знание — это схваченная суть. Опыт — это непосредственное переживание события.

Опыт может привести к знанию, но впечатление, оставленное опытом, не обязательно должно являться знанием. Опыт должен быть усвоен, чтобы стать знанием, поскольку человек может воспринять что-либо, и в то же время оставаться в неведении по поводу воспринятого. Опыт — это одно, знание об опыте — другое. Если я обладаю знанием, оно включает в себя восприятие, то есть, опыт. Но опыт не обязательно должен включать в себя знание. Для того, чтобы являться знанием, воспринимаемое должно соответствовать тому, чем оно в действительности является. Опыт



может совпадать, или не совпадать со знанием. Знание — это то, что может, как противоречить опыту, так и разрешать кажущиеся противоречия, касающиеся опыта.

Опыт может привести к знанию. Опыт может и не быть знанием. Опыты могут быть противоречивыми. Знание включает в себя опыт. Знание может опровергать опыт. Знание также может разрешить противоречия в опыте. Знание не может быть опровергнуто.

Впечатления, полученные в результате опыта, могут соответствовать, либо не соответствовать знанию. Для того, чтобы считаться знанием, они должны быть подвергнуты исследованию.

Например, в большинстве стран мира солнце каждый день восходит на востоке и заходит на западе. В полярных районах в определенное время года можно увидеть солнцедвигающимся по кругу. Нет ни восхода, ни захода солнца. Какой из перечисленных опытов должен считаться истинным? Может быть, и тот, и другой? Необходим анализ. Проведем исследование, учитывая все доступные факты. Вопросы таковы: действительно ли то, что солнце восходит на востоке и заходит на западе? Верно ли это наблюдение? Как обстоит дело с полярным солнцем, видимым движущимся по кругу? Что говорят факты по поводу этого наблюдения?

Опыт 1: Солнце восходит и заходит.

Опыт 2: Солнце движется по кругу.

Знание: по отношению к земле солнце неподвижно, оно не восходит, не заходит и не движется по кругу.

Солнце кажется восходящим, заходящим или движущимся по кругу, если смотреть с определенной точки на планете, вращающейся вокруг своей оси и находящейся на орбите солнца. После исследования и анализа противоречия по поводу истинного положения солнца по отношению к земле — разрешены. Не смотря на то, что солнце, очевидно, находится в движении, по отношению к земле оно — неподвижно. Этот факт — знание. Опыт дает только видимость — «митхья», кажущееся, но не являющееся действительным. Возможно, восход и закат солнца прекрасны, но они иллюзорны, если говорить о знании. Опыт бывает противоречивым, знание включает в себя и примиряет противоречия.



Исследование собственной природы: «Атма-вичара»

Есть два противоречивых опыта восприятия самого себя. Большую часть времени я воспринимаю себя, как несовершенного, но, бывают мгновения, когда я ощущаю себя совершенным, не испытывающим желаний — полноценным и завершенным.

Таким образом, возникает вопрос: совершенен я, или нет? Каждому из этих двух ощущений соответствует определенный опыт. Возможно, я должен сделать вывод, что иногда бываю совершенным, но чаще — несовершенным, или, что иногда я несовершенен, но, в основном, совершенен. Если это так, то я должен выяснить, как я стал несовершенным, если я совершенен, и наоборот. Для этого требуется исследование.

Исследование, необходимое для выяснения того, являюсь ли я полноценным, называется «Атма-вичара». «Атма» означает «Я», а «вичара» — «исследование».

Исследование себя, «Атма-вичара», необходимо, поскольку у меня есть два взаимопротиворечащих вывода о себе самом. Мое неизбывное стремление к вещам в надежде, что они сделают меня совершенным, показывает, что я воспринимаю себя, как несовершенного. Я обычно ощущаю нехватку чего-то. Поэтому я делаю вывод, что я неполноценен. Но иногда бывают мгновения, когда я ощущаю себя полноценным. Благодаря подобным мгновениям я знаю, что значит — быть полноценным. Эти периодически возникающие ощущения полноценности говорят о том, что мой вывод о себе, как несовершенном, является преждевременным. Вопрос остается открытым. Необходимо исследование. Я должен проанализировать мой опыт, чтобы выяснить, что истинно, а что — иллюзорно.

Анализ стремления к совершенству

Когда я размышляю о своем стремлении к совершенству, я понимаю, что совершенство не является объектом, отдельным от меня. Я сам — центр своего ощущения несовершенства. Я — несовершенное существо. Я ищу совершенства, неотделимого от меня самого, мне не нужно совершенство где-то еще. Но я ищу его при помощи других вещей — безопасности — «артхи», удовольствий — «камы», поскольку это единственный способ поиска



совершенства, который мне известен. Я неустанно ишу совершенства посредством «артхи» и «камы», до тех пор, пока не пойму, что они не приводят меня к совершенству. Я обретаю зрелость ума. Я понимаю, то, что я ишу — это совершенство, не связанное с количеством безопасности и удовольствия. Я становлюсь «мумукшу», человеком, который занят непосредственным поиском совершенства.

Когда я понимаю, в чем состоит проблема человека, и что она не может быть решена при помощи «артхи» и «камы», я чувствую себя беспомощным. Что мне остается делать? «Артха» и «кама» — это все, что я знаю. Все, что я могу сделать с ними — это «правритти», стремиться к приобретению, и «нивритти» — отречься от владения. Ни то, ни другое не решает проблему несовершенства. «Артха» и «кама» не действуют. Возможно, нужно просто смириться с несовершенством.

Когда человек рассматривает возможность примирения с несовершенством, проблема не решается. Человек не может смириться с несовершенством. Поиск совершенства — это не желание, которое возникло вследствие жизненных обстоятельств и условий. Появившееся желание можно отбросить, но от врожденной потребности нельзя избавиться. Желание стать космонавтом может позже быть оставлено по одной из множества причин. Но врожденные потребности, такие, как желание дышать, или желание есть, не могут быть отброшены. Человек может задержать дыхание, но желание дышать останется. Человек может отказать от пищи, но голод останется.

Стремление к совершенству — такого же рода, человек не в силах отказаться от него, точно так же, никто не может смириться с несовершенством и при этом быть счастливым.

Я не могу отказаться от своего стремления к совершенству и не могу смириться с несовершенством. Я вижу, что за моим стремлением к безопасности и удовольствию стоит основная потребность — быть совершенным. Реализация моих целей не делает меня совершенным. Ни цель, ни отказ от цели не делают меня совершенным. Видя все это, я становлюсь «мумукшу», человеком, ищущим саму свободу от несовершенства, человеком, которому не нужны другие вещи для получения того, что он ищет.





Природа достижения

Жизненные достижения можно отнести к двум категориям. Первая, хорошо знакомая нам категория, это достижение того, чего у нас еще нет, «апраптасья прапти», вторая, встречающаяся не реже, но менее известная, это достижение того, что у нас уже есть, «праптасья прапти».

Еще не достигнутое при помощи усилий приближается к нам во времени и пространстве. Дом, которого у вас нет, супруга, дети, деньги, слава, здоровье — все, чем вы не обладаете, требует приложения усилий в течение определенного периода времени для своего появления. Места, иного, чем то, где вы находитесь, вы достигаете при помощи усилий. Вы идете, бежите, едете или летите к нему. Глиняный горшок требует для своего создания усилий, требующих времени, приложенных к комку глины, обладающему лишь потенциальной формой.

Это — знакомые нам достижения, при помощи усилий, тех вещей, которые удалены от нас во времени и пространстве. Поскольку эти достижения требуют усилий, они ограничены этими усилиями. Усилие само по себе является ограниченным по природе. Оно начинается и заканчивается. Оно имеет предел. Поскольку усилия ограничены, их результаты также ограничены. Продукт усилия не может не быть ограниченным. Новые условия, возникающие благодаря усилиям, вызывают изменение прежних условий.

Например: желаемое достижение: перемещение с места номер один на место номер два.

Усилие: пять минут быстрой ходьбы.

Результат: место номер два достигнуто, место номер один покинуто.

Место номер один и место номер два взаимно ограничивают друг друга. Пребывание в одном из них означает оставление другого. Новые обстоятельства вызывают изменение прежних обстоятельств. Первое и второе — новое и старое, ограничивают друг друга.

Очевидно, что результат, зависящий от усилия, всегда ограничен по природе, поскольку ограничено усилие. Поэтому, достижения, еще не реализованные, «апраптасья прапти», зависящие



от усилий, обязательно будут ограниченными. Соответственно, достижение совершенства, четвертая человеческая цель — освобождение, или «мокша», не попадает в категорию «не достигнутого», «апраптасья прапти». Совершенство, которое ищет человек, это ничто иное, как отсутствие ограничений. Человек хочет ощутить себя полноценным и совершенным существом, свободным от малейшего ограничения. Это достижение не может явиться следствием процесса развития.

Ограниченное существо при помощи ограниченного действия получает ограниченный результат. Набор ограниченных результатов не приближает человека к отсутствию ограничений. Ограниченное существо плюс ограниченный результат, плюс ограниченные результаты, и так до бесконечности, все равно остается ограниченным существом. При помощи процесса развития ограниченное, неполноценное существо никогда не сможет стать безграничным. Любые изменения, внутренние или внешние, не смогут сделать ограниченное безграничным.

Все, чем человек не обладает — удаленное от него во времени и пространстве (включая небеса) попадает в категорию «не достигнутого», «апраптасья прапти». Все, что отделено от человека временем и пространством, ограничено и желаемо. А то, что ограничено и желаемо таковым и остается.

Человек не может освободиться от своего несовершенства в данном месте в данное время, или где-либо еще, позднее. Этого не может быть. Изменение ситуации, перемена места, течение времени присущи только тому, что ограничено.

Обретение уже имеющегося

Вторая категория — это обретение того, что уже есть, «праптасья прапти». Если совершенство не может быть результатом обретения того, что еще не достигнуто, «апраптасья прапти», возможно оно может являться тем, что уже есть, «праптасья прапти». Существует ли такая вещь, как обретение того, что уже достигнуто? Это кажется смешным. Как может человек желать получить то, что у него есть?

Рассмотрим это: Человек горячо молится Богу, чтобы тот дал ему голову.

Бог появляется и говорит: «Нет, нет. Этого я не могу тебе дать».

«Как», говорит человек, «Ты, Всемогущий Бог, не можешь сделать для меня эту простую вещь, о которой я Тебя прошу?»

«Я, конечно, Бог, но как я могу приставить тебе еще одну голову на то же место, где уже есть одна? Я могу дать тебе вторую голову, или другую голову вместо этой, или изменить ту голову, что у тебя есть — сделать все, что ты считаешь необходимым, но я не могу сотворить голову там, где уже есть голова».

Обретение уже имеющегося невозможно, так же, как получение головы, если она уже есть на плечах. Существующий объект (голова) стоит на пути второго объекта (другой головы) в одной и той же точке пространства-времени.

Тем не менее, существуют и другие обстоятельства, при которых получение уже имеющегося кажется возможным. Когда вы обладаете чем-либо, но не знаете об этом, неведение может стать причиной того, что вы станете искать то, чем фактически обладаете. У вас может быть что-либо, и вы можете не знать об этом. Незнание может заставить человека искать ту самую вещь, которой он владеет.

Обретение уже имеющегося становится возможным, если неведение мешает восприятию того, что некая вещь уже присутствует.

Например: когда я делаю перерыв в работе, я поднимаю очки вверх, на голову. Когда, через несколько минут, я возвращаюсь к книге, то мне приходится осматривать стол, ящик для бумаг, а также пол в поисках своих очков. Я не помню того, что они — на мне, ненадежно держатся на голове. «Кто-то взял мои очки», говорю я, «Я должен найти их, они мне нужны». Все это время мои очки находятся при мне. Только неведение причиной тому, что я не нахожу их.

Когда я ищу очки, которые находятся у меня на голове, то во времени и пространстве я, садхака, искатель, не удален от меня же, владельца очков, а также желаемого результата, садхьи. Когда я забываю об очках, находящихся на моей голове, я желаю владеть ими. Я — садхака, тот, кто ищет состояния обладания своими очками. Поскольку очки находятся на макушке моей головы, я — цель, садхья, владелец своих очков.

Расстояние между мной, ищущим очки, и мной, нашедшим, владеющим очками, определяется только неведением. Таким образом, в ситуации, когда человек не знает о том, что искомое уже присутствует, он стремится к тому, что уже достигнуто. Неведение является причиной подобной ситуации.

Свобода от несовершенства — цель, которая уже достигнута

Первые три человеческие цели: «дхарма», «артха», «кама» — реализующие стремление к безопасности и удовольствиям, это все то, что еще не достигнуто. Эти цели, удаленные от ищущего во времени и пространстве, должны быть достигнуты при помощи усилий. Усилие, ограниченное изначально, производит ограниченный результат.

Четвертая человеческая цель — это свобода от несовершенства, отсутствие ограничений, «мокша», не может являться результатом ограниченных усилий. Свобода от несовершенства, «мокша», не может быть еще не достигнутой целью, к которой можно приблизиться, приложив усилия. Тогда, возможно, «мокша» является уже достигнутой целью, скрытой от ищущего его собственным невежеством. Исследование природы совершенства показывает, что это — единственная категория, к которой мы можем отнести «мокшу».

Если свобода от несовершенства, «мокша», уже присутствует, это означает, что, подобно человеку, ищущему очки, которые у него на голове, я, совершенное существо, хочу стать совершенным существом. Я — совершенен, и, тем не менее, я ищу совершенство. Это означает, что каким-то образом неведение скрывает меня, искомого, от меня же, ищущего.

Осведомленный искатель

Мы уже говорили, что искатель совершенства, «мокши», называется «мумукшу». Такой искатель знает, что основной человеческой проблемой, стоящей за всеми стремлениями, является поиск абсолютной свободы от несовершенства. И что стремление к безопасности и удовольствиям не дает этой свободы. Когда человек, ищущий свободу, как таковую, осознает, что его цель

входит в категорию уже достигнутого, его осознание обретает новые масштабы. Теперь он должен выяснить, при помощи каких средств он может достигнуть своей цели.

Когда я, желающий освободиться от несовершенства, понимаю, что искомое мной неотделимо от меня, и не является тем, что нужно обрести, а также то, что невежество является причиной разделения, моей целью становится уничтожение неведения — я ищу знание.

Когда вы знаете, что не отличаетесь от искомого, вы становитесь осведомленным «мумукшу». Вы знаете, что ищите знание. Осведомленный «мумукшу» называется «джиджнасу».

«Мумукшу» — тот, кто желает освободиться от несовершенства.

«Джиджнасу» — тот, кто ищет знание ради освобождения от несовершенства.

Мумукшу, не осознающий необходимости знания, в поисках освобождения может предпринять множество тщетных действий. Ищущий, достаточно осведомленный для того, чтобы видеть, что обычные стремления не дают освобождения, но не понимающий, что совершенства нельзя добиться ни одним из усилий, может предаться выполнению суровой аскезы в надежде обрести свободу, которую он не смог завоевать обычными методами. Мы можем найти множество примеров того, как приверженцы различных религий выполняют суровые, болезненные и иногда странные практики ради освобождения от ограничений.

Каждый мумукшу, каждый ищущий станет джиджнасу (тем, кто пытается не сделать что-либо, а узнать что-либо), когда осознает, какова природа проблемы. Проблема заключается в уничтожении собственного невежества. Решением является самопознание.

Я не смогу стать совершенным существом постепенно. Дело в том, что я — уже совершенное существо, но, не смотря на это, я стремлюсь стать совершенным. Невежество виной тому, что я отделен от своего совершенства. Поэтому, нужно устранить невежество. Для того, чтобы устранить неведение о себе, требуется познание себя. Самопознание называется «освобождением».

Для самопознания необходимо предпринять исследование собственной природы. Исследование необходимо, поскольку восприятие дает противоречивую информацию о моей природе. Я испытывал два вида ощущений: один из них говорил мне о моей неполноценности, другой показывал, что я совершенен. Я должен примирить эти два суждения для того, чтобы понять, что я совершенен. Для этого я должен исследовать себя, осуществить «Атма-вичару». Это исследование себя, ведущее к раскрытию собственной природы, называется «Веданта».



Глава четвертая

НЕВЕДЕНИЕ И ЗНАНИЕ

Существуют два вида достижений: достижение того, чего нет, и достижение того, что есть. Свобода от несовершенства, мокша, не может относиться к первой разновидности, поскольку достижение, при помощи усилий, того, чего нет, вызывает изменения. Изменение всегда ограничено. Первоначальное положение и последующее положение ограничивают друг друга. Все, приобретаемое благодаря переменам, предполагает потерю. Не существует абсолютного приобретения. Полнота — полное совершенство — не может являться результатом достижения того, чего еще нет. Если возможно обрести совершенство, то это должно быть достижением другой разновидности — того, что уже есть. Каждодневный опыт предоставляет нам примеры подобных достижений. Примером достижения уже имеющегося может служить ситуация, когда человек ищет свои очки, не помня о том, что они находятся на его голове. Тот, кто хочет владеть очками, уже владеет очками. Искатель неотделим от искомого. Кажущееся разделение искателя и искомого вызвано неведением.

Каждый человек рождается несведущим

Так же, как можно пребывать в неведении по поводу своих очков, находящихся на голове, можно пребывать в неведении и по поводу себя самого. В действительности, не существует причины, по которой человек должен знать себя. Каждый рождается полностью незнающим. Конечно, кое-что младенцу известно, например, голод, или страх падения, он реагирует на улыбку, тем не менее, его невежество безмерно.

Неведение новорожденного заключает в себе и незнание себя. Неведение, в котором человек начинает жить, распространяется не только на себя, но и на все окружающее. Так же, как человек не знает все остальное, мать, отца, свой язык, математику, он не знает и себя. Присутствуют все разновидности незнания, включая и незнание себя.

Устранение неведения

Неведение исчезает одновременно с возникновением истинного знания. Для получения истинного знания требуются определенные «прамана», инструменты, или средства познания.

«Прама-каранам» — инструмент познания

«Праманам» — средства познания

Для познания мира мы оснащены пятью органами чувств и восприимчивым умом. Естественно, мы пользуемся этими средствами, находящимися в нашем распоряжении. Если ум человека бдителен, глаза открыты и уши слушают, то человек видит и слышит. Точно так же человек воспринимает и прикосновение. У новорожденного органы чувств не совсем развиты. Они развиваются постепенно. По мере роста ребенка возрастают и возможности его органов чувств. Далее, вследствие процесса старения взрослого человека, убывают возможности его органов чувств. Благодаря этим средствам познания, уму и чувствам, человек избавляется от своего неведения и обретает знание — действительное знание мира. Таким образом, когда человек обретает знание, невежество исчезает. Невежество — это не то, что можно приобрести. Невежество — это то, для чего не нужны усилия. Каждому присуще врожденное невежество.

По мере того, как человек взрослеет, он избавляется от невежества, «аджнаны». Когда чувства и ум лишены недостатков, восприятие при помощи чувств и ума дает начало действительному, «рабочему» знанию. Воспринятое знание является «рабочим» знанием мира, не имеющим ценности вне сферы своего действия.

Семья способствует процессу обучения и, в то же время, делает возможным усвоение языка, являющегося частью получаемого



знания. Мать говорит: «это — яблоко», «это — стул», «это — стол», «это — цветок». Отец добавляет: «это — твоя рука», «это — камень», «это — два камня». Ребенок смотрит, касается, пробует на вкус, обоняет и слушает, как звучит название постигаемого объекта. Таким способом устраняется невежество и приобретается знание, сначала имени и формы, а затем — цвета и других атрибутов. Позже постигаются и другие различия, полутона, различные размеры и формы. Так познаются имена и формы, а также приятные и неприятные отличия. Действия также способствуют приобретению знания — ходьба, беседа, принятие пищи. Знание приобретается, когда познаются категории вещей и взаимосвязь между ними.

Взаимосвязь: «самбандха»

По мере того, как человек воспринимает все больше информации, он начинает осознавать наличие связи между разными вещами, между разновидностями вещей, между различными действиями, между действиями и вещами. Эти особые отношения, или взаимосвязь, называются «самбандха». На основании этих взаимоотношений мы можем сделать определенные выводы. Они называются «вьяпти-джнана».

«Вьяпти» — обязательное сопутствование

«Джнана» — знание

Я вижу дым. Я делаю вывод, что есть огонь. Это — «вьяпти джнана», знание — вывод о наличии огня. Таким образом, знание взаимосвязей позволяет мне делать определенные выводы из воспринятого мной. Знание, как вывод основывается на восприятии.

При помощи восприятия и следующего затем вывода человек получает знание о мире. Ценность воспринимаемого знания, имеющего форму заключения, определяется его функциональностью в жизненных условиях.

Объекты познаются при помощи восприятия

Средства получения знания — пять органов чувств, действуют, собирая информацию об объектах, которая затем обрабатывается. Каждый орган чувств имеет свою сферу действия — для





глаз это — форма и цвет, для ушей — звук, для носа — запах, для языка — вкус, для тела — прикосновение. Мои пять органов чувств получают пять видов информации о внешних объектах, и при помощи этих чувств, в совокупности с умом, я получаю знание обо всех воспринимаемых вещах.

Необходимость соответствующих средств познания

Благодаря свету знания, полученного благодаря чувствам, мирское невежество отступает. Невежество никогда не исчезает до тех пор, пока не появляется его противоположность — знание. Для возникновения знания необходимы соответствующие средства. Средства познания должны соответствовать разновидности искомого знания. То, что может быть получено при помощи одних средств познания, нельзя получить при помощи других средств. Если вы хотите узнать, какого цвета растение в вашей руке, ухо не поможет, так же, как глаз ничего не скажет вам о запахе цветка. Каждый из органов восприятия способен получить только свое знание, исследуя объект определенным образом. Природа искомого объекта определяет разновидность средств познания.

Если искомое знание — это цвет объекта, откройте глаза и взгляните. Если объект находится слишком далеко от ваших глаз, бесполезно пытаться «услышать» его цвет вашими ушами. Наденьте подходящие очки, возьмите бинокль, вам придется пользоваться исключительно глазами. Уши, не зависимо от остроты слуха, не могут помочь вам. Определенное знание о заданном объекте предполагает наличие соответствующих инструментов познания.

Выводы основаны на восприятии

Выводы основаны на восприятии, поскольку для них необходима полученная информация. Технологический прогресс увеличил способности человека к восприятию. Наша способность воспринимать значительно возросла благодаря различным приспособлениям: микроскопам, телескопам, рентгеновским аппаратам, радарам и так далее. С увеличением информации умножилось наше знание.

Но все это умножившееся в результате расширенного восприятия знание, дающее больше возможностей для выводов, остается не более, чем знанием об исследуемых предметах.



Знание совершенствуется вместе с получаемой информацией. Это, более совершенное знание, всегда относится к предмету, о котором можно получить информацию. Будь то знание о клетке, атоме, или обо всей Вселенной, оно относится к чему-либо, что можно исследовать. Даже психология — это знание некоего объективного предмета. Человеческие мысли, способности, а также отношения могут быть исследованы с целью обобщения. Так возникает новая разновидность знания.

До сих пор мы рассматривали получение знания о предметах. У восприятия должен быть объект. Вывод основывается на восприятии. Поэтому, все выводы (и предположения) как таковые, относятся исключительно к объектам. (Я — «субъект» познаю — «сказуемое» атом — «объект»).

Интеллектуальное знание — результат вывода

То, что человек называет «интеллектуальным знанием», ничто иное, как знание — вывод. Такое интеллектуальное знание так же основано на восприятии объектов. Не существует интеллектуального знания, не основанного на информации о предмете. Интеллектуальное, это значит — полученное в результате заключения, а все воспринятое и являющееся выводом относится к объектам, вещам, отличным от воспринимающего.

Знание не является сотворенным

Обретение знания — это ничто иное, как уничтожение невежества. В то мгновение, когда я понимаю, что такое горшок, мое неведение о горшке исчезает. Так же, когда я понимаю, что собой представляет клетка, то мое неведение о ней устраняется.

Неведение — это то, что рождается вместе с человеком. Знание — ничто иное, как устранение неведения, «аджана нивритти». Получение знания не является творением, «сршти». Это всего лишь отбрасывание неведения. Знание скрыто невежеством. Все, что нужно сделать человеку, это — уничтожить неведение, тогда проявится знание. Знание — это не то, что можно произвести или создать. Знание всегда есть. Знание — это то, что есть.

Устраняя неведение, человек раскрывает знание.

«аджнана-нивритти» — неведение, результат отсутствия знания

«джнана» — знание

Обоснованное знание

Знание считается обоснованным, когда оно соответствует действительности. Если оно обосновано, то не может быть опровергнуто позднее. Если используется слово «джнана», «знание», должно подразумеваться полностью обоснованное знание, «абадхитам», которое в дальнейшем не может быть опровергнуто.

Получаемое человеком знание большей частью относится к «рабочему знанию» о мире. Рабочее знание имеет относительную значимость и, хотя и может быть опровергнуто, от этого не становится менее ценным. То, что солнце завтра утром взойдет на востоке в определенное время, является рабочим знанием, основанном на фактах. Это знание может быть опровергнуто. Оно имеет относительную ценность только при данном угле зрения. Более полное исследование фактов показывает, что солнце не восходит. Но рабочее знание о восходе в определенное время в определенном месте является полезным для планирования собственных действий.

При помощи пяти чувств и ума человек продолжает приобретать знание и уничтожать невежество о вещах, отличных от него. Приобретенное знание относится к вещам, которые могут быть исследованы, а не к самому субъекту восприятия. Объекты — это предметы, отличные от воспринимающего человека, субъекта. Я обладаю соответствующими инструментами для получения рабочего знания об объектах. Чувственное восприятие и основанный на нем вывод — средства моего познания всех вещей, находящихся в поле моего зрения. Это то, для чего предназначено восприятие во всех его формах — для познания вещей, которые могут быть познаны. Вывод, основанный на восприятии, также предназначен для познания отличных от самого себя вещей.

Восприятие непригодно для познания самого себя

Я — субъект. Я — познающий. Есть ли у меня средства познания самого себя? Восприятие и вывод не раскрывают сущность самого субъекта. Восприятие и основанный на нем вывод беспо-

лезны для познания субъекта, они действительны лишь для вещей, воспринимаемых при помощи органов чувств. Человек может максимально использовать способность восприятия и получить большое количество информации об объектах, при этом оставаясь в неведении о себе. Человек может быть эрудитом, сведущим во многих областях знания, имеющим много научных достижений, но не знать себя. Знание себя не требуется для применения средств познания — чувств и ума, к объектам. Человеку не обязательно знать себя для того, чтобы быть профессионалом в любой из областей обычного знания.

Как мы знаем, существа, не являющиеся разумными, не обладают развитым умом, необходимым для исследования собственной природы. Тем не менее, они пользуются восприятием и делают заключения. Некоторая разновидность восприятия и заключения кажется присущей всем творениям. Миграции птиц говорят об их способности делать выводы, что необходимо для навигации. Летучие мыши могут определять удаленность и тип объектов при помощи улавливания эхо и ведут себя в соответствии с полученными выводами.

Корова, предположительно, не обладает ни самосознанием, ни знанием, но неведение не доставляет ей хлопот. Корова не говорит себе: «Знаю, что я — лучшая из коров, потому что даю много литров молока каждый день, но я не чувствую себя довольной. Я хочу знать, какова моя истинная природа. Я, должно быть, нечто большее, чем живая, дающая молоко машина». Корову не беспокоит ни познание себя, ни неведение. Ее единственными заботами являются голод, жажда, тепло и жизнь. Не озабоченная неведением, не обладающая самосознанием, корова, тем не менее, ведет себя в соответствии с тем, что она воспринимает, а также, некой рудиментарной способностью делать заключения.

В Брахмасутра Бхашье содержится классическое описание способности коровы делать заключение: человек и корова стоят на лугу. Человек срывает пучок травы и зовет корову. Она поворачивает голову и смотрит на него. Он улыбается, протягивая к ней руку, в которой держит траву. Она смотрит и думает. Поедание травы — это «ишта садхана», желанное действие, тем более, что оно не требует усилий. Она вспоминает, что это уже несколько раз происходило в прошлом. «Такие же люди, как он, давали

мне хорошую траву. Было вкусно». «Иди», зовет человек. Корова внимательно на него смотрит. Он кажется доброжелательным. Корова делает заключение: «Мне предлагают нечто безопасное и приятное». Она сделала вывод на основании настоящего восприятия и памяти о прошлых опытах и неторопливо направляется к человеку.

Через несколько мгновений человек бросает пучок травы, нагибается и поднимает большую палку. Корова останавливается и внимательно за ним наблюдает. Человек с грозным криком поднимает палку над головой. Корова быстро делает следующее заключение: «Этот человек собирается ударить меня палкой — очень неприятное ощущение». Она мотает головой, поворачивается и торопливо трусит прочь.

Оба решения, сначала — приблизиться к человеку, а затем — убежать от него, являются результатами выводов, основанных на восприятии. Таким образом, корова, не взирая на незнание собственной природы, вполне может делать выводы.

Люди лучше, чем корова, или любое другое животное, умеют пользоваться восприятием и делать выводы. Мы усиливаем нашу способность восприятия при помощи соответствующих инструментов, предназначенных в помощь органам чувств. Мы развили логику, позволяющую нам делать правильные заключения на основании собранной информации. Но, вне зависимости от количества собранного материала, или выводов, относящихся к бесчисленным отраслям знания, человек может оставаться не знающим себя, подобно корове. Это происходит потому, что знание об объектах не уничтожает неведения о себе.

Необходимость знания о себе

Если существует решение основной проблемы человека — постоянного стремления к совершенству, то оно заключается только в знании. Когда мне становится ясно, что я не могу стать полноценным, совершенным существом при помощи приобретения или отказа от вещей, и не могу освободиться от стремления к совершенству, тогда я осознаю, что должен познать себя. Совершенное существо, которым я хочу стать, не может быть возникшим.

Ни одно действие не производит безграничность, поэтому есть лишь один путь — не путь действия, а путь знания.

Если моя проблема может быть решена, то только при помощи познания себя. Чтобы обрести ту самую безграничность, которую я ищу, я должен уже являться совершенным существом, чье совершенство скрыто невежеством. Я должен найти способы уничтожения этого невежества.

Способы получения знания о себе

Где человек может найти средства познания собственной природы, субъекта, «я»? В качестве познающего, субъект — это первое лицо единственного числа — «я», «я не знаю себя». Я — субъект, познающий, стоящий за умом и чувствами, с детства и до сих пор не известный себе. В начале я не знал себя и многое другое. По мере взросления, я узнал множество вещей благодаря восприятию и последующим выводам. Но мое незнание себя осталось. Я хочу отбросить это незнание. Существуют ли действенные методы познания себя? Восприятие и вывод применимы только к отдельным от меня вещам. Я, субъект, не могу являться одновременно объектом. Восприятие и основанные на нем выводы могут дать знание только о тех вещах, которые не являются мной. К тем вещам, которые являются объектами для субъекта, «Я». Если субъект становится объектом, то он перестает быть субъектом. Как я могу познать себя, я, высший субъект, не являющийся объектом?

В отрывке из Мундака Упанишад говорится о необходимости знания, а также о том, как обрести это знание:

Парикшйа локан кармачитан брахмано
Нирведамайаннастйа кратах кртена
Тадвиджнанартхам са гурумевабхигачхет
Самитпаних шротрийам брахмаништхам

(1, 2, 12 Мундака Упанишад)

Исследовав мирские впечатления, приобретенные с затраченными усилиями, зрелый человек обретает бесстрастие, осознав,

что Несотворенное (Безграничность) не может являться продуктом деятельности.

Чтобы познать То (Несотворенную Безграничность), он, с топливом в руках, должен приблизиться к учителю, знающему писания и пребывающему в своей истинной природе.

Зрелый человек, проанализировав свои мирские впечатления, понимает, что ищет совершенство, и что вещи, к которым он стремился, не могут дать ему это. Он чувствует безразличие к безопасности, «артхе», и удовольствиям, «каме». Фактически, он ищет само безграничное. Получение конечного не может дать бесконечность. Бесконечность по своей природе — «акрта», не сотворена. Она не может быть получена в результате действия, «кртена».

Чтобы познать эту несотворенную безграничность, которую нельзя получить, а можно только познать, но не при помощи восприятия и вывода, человек должен пойти к учителю, Гуру, «с топливом в руках» — что означает, с руками, готовыми к служению, и с правильным отношением. Этот отрывок говорит о том, что должен делать мумукшу, осведомленный искатель свободы от ограничений. Осведомленный искатель знает, что его цель — знание. Он стал джиджнасу, тем, кто желает знать. Для того, чтобы знать, он должен пойти к учителю, Гуру.

Идите к знающему Гуру за знанием о себе

Гуру — это тот, кто уничтожает тьму. Само слово говорит об этом: «гу» означает «тьму», «ру» означает «того, кто устраняет тьму». Таким образом, Гуру — это уничтожитель тьмы. Он ничего не дает. Он не дает даже знание. Он проливает свет на то, что уже есть. Гуру — это учитель, обладающий способностью устранять неведение о том, что человек хочет знать. Если я хочу положить конец своему невежеству в астрономии, я должен найти кого-то, кто знает о звездах и планетах. Мне ничего не даст поход к морскому биологу, который не может отличить галактику от звездного скопления. Я должен найти кого-то, уничтожившего свое невежество в сфере моего интереса, кого-нибудь, обладающего знанием, которое мне нужно.

Учитель ничего не производит, ему не нужно производить что-либо. Никто не может произвести знание. Знание — это при-

ближение к действительности. Учитель проливает свет на нечто, уже присутствующее. Если искомый мной объект находится в абсолютно темной комнате, все, что мне нужно — это свет, позволяющий мне видеть. Свет не производит объект. Свет просто устраняет тьму, так, чтобы я мог видеть. Свет в темной комнате не производит ни саму комнату, ни объекты в ней, он только позволяет видеть.

Подобно этому, для устранения моего неведения о себе необходим свет. Действительно ли я — неполноценное, ограниченное существо, как мне кажется? Или, я — совершенное, полноценное существо, каким я хочу быть? Моя полноценность каким-то образом скрыта от меня моим невежеством? Для ответа на этот вопрос необходим учитель, обладающий необходимым знанием, способный пролить свет на мою истинную природу. Если этот учитель знает свою собственную природу, достаточно ли этого знания для того, чтобы он мог осветить мою истинную природу? Гуру, знающий себя, ясно воспринимает собственную природу, но позволяет ли ему его свет видеть также и мою природу? Если моя природа и его — одна и та же, он знает мою природу, если знает свою. Он сможет, при помощи собственного знания истинной природы, раскрыть мне ее. Однако, если истинная природа Гуру — исключительна, и отличается от моей, тогда, возможно, его знание не имеет для меня ценности.

Если Гуру обладает исключительной природой, то это — не проблема, поскольку совершенное «Я», которое ищет человек, совершенное «Я», известное Гуру, не может одновременно быть исключением и совершенным «Я». Совершенство несовместимо с исключительностью. Совершенство — это полнота, завершенность, совершенство не связано ограничениями, совершенство — это безграничность, где неприемлема двойственность. Совершенство — едино, одно без второго. Не могут существовать два совершенства. Когда есть одно и второе, они ограничивают друг друга.

Поэтому, в отрывке сказано: «там гурум абхигаччхет», идите «к тому Гуру», «к тому Гуру», который может пролить свет на несотворенную, безграничную истинную природу человека. Гуру — это учитель, а не преподаватель определенной дисциплины. Гуру — это любой учитель, который может пролить свет

на то, что он знает, и что желает узнать ученик. Чтобы быть Гуру высшего уровня, нужно уметь уничтожать невежество при помощи собственного света.

Ученик, желающий знания, стремится служить учителю. Ученик — это джиджнасу, тот, чьей особенностью является стремление к знанию. Любой ценой джиджнасу хочет знать, поэтому он идет к учителю, готовый служить, с открытым умом и любящим сердцем. В отрывке это подразумевается под выражением «самитпаних» — «с ветками в руках», то есть топливом для костра, что показывает желание ученика служить учителю.

Что делает учитель? Он учит. Это — все, что он должен делать. Что такое обучение? Обучение, за малым исключением, это — слова. Что делают слова? Слова предназначены для знания. Вне сомнения, подобно выводу, они зависимы от восприятия, но, в то же время, они могут быть отдельными средствами познания. Иногда слова могут дать то, что не могут дать органы чувств. Слова зависят от восприятия — того, что слышат уши, или видят глаза. Но уши слышат лишь звуки, а глаза видят лишь формы. Это ум превращает звуки и формы в слова. Когда ум усваивает язык, то звуки, которые он воспринимает, больше не являются ничего не значащими, но становятся исполненными смысла. Видимые формы обретают значение. Таким образом, слова существуют не независимо от того, воспринимаемы ли они в виде звука, что позволяет им дать начало знанию, которое не может быть результатом простого восприятия. Слова содержат информацию о прошлых впечатлениях. Слова делают возможным анализ взаимосвязей между разновидностями опыта в отсутствии воспринимаемых объектов. Слова могут стать независимыми средствами познания, позволяющими человеку исследовать известное и неизвестное.

Допустим, мой друг вернулся из поездки в некое экзотическое место и описывает мне необычную птицу. У нее изумрудный клюв, рубиновые лапки, а крылья — из золота и серебра. Я знаю, что такое «птица», какие у нее части тела, а также цвет и вид драгоценных камней и металлов, поэтому из его слов я могу получить информацию о неизвестном мне предмете, странной птице, которую я никогда не видел.

Это знание приобретается при помощи слов, «шабда», представляющих собой независимые средства познания.

Прямое и косвенное знание, получаемое при помощи слов

Слова могут дать прямое или косвенное знание, зависящее от взаимосвязи между познающим и объектом. Если объект не может быть воспринят познающим непосредственно, слова могут дать косвенное знание. Если объект непосредственно воспринимаем познающим, слова могут дать прямое знание. О птице с изумрудным клювом, описанной выше, было получено косвенное знание. Поскольку сам я не видел птицу, мое знание о ней основано на словах моего друга. Ценность данного знания зависит от моей веры в его внимательность и правдивость. Точно так же, я могу получить косвенное знание о многих неизвестных мне вещах. Косвенное знание становится прямым, когда подтверждено опытом.

Например: некто детально описывает вид и аромат тропического джекфрута человеку, который никогда не видел и не пробовал этот фрукт. Затем этот человек приезжает в Индию, где он может попробовать многие не известные ему фрукты. Однажды, пробуя незнакомый плод, он говорит своему спутнику: «Этот плод очень хорош, но я все-таки хочу попробовать джекфрут, о котором так много слышал». Слова дали ему косвенное знание об этом фрукте. Его спутник отвечает: «Но ты сейчас ешь именно джекфрут», совмещая косвенное знание путешественника с опытом. «А, вот теперь я знаю, каков джекфрут», говорит путешественник.

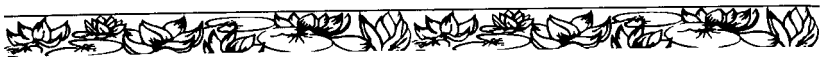
Слова дали ему прямое знание.

Слова Гуру дают прямое знание о собственной природе

Какое знание о собственной природе могут дать слова учителя? Косвенное, или прямое? Я ищу знание о себе, «Я». Где это «Я»? Оно рядом, или далеко от меня? Ни то, ни другое. Это — я, тот, который есть в данный момент. Слова, проливающие свет на собственную истинную природу, должны дать прямое знание о «Я». Они должны дать либо прямое знание, либо совсем ничего.

Когда учитель, Гуру, познавший себя, обучает, он раскрывает истинного меня, присутствующего здесь и сейчас, в это самое мгновение. Знание является прямым и непосредственным.

Поэтому учитель, дающий знание о собственной природе, а также учение, считаются священными — они являются прямыми средствами познания собственной истинной природы. Учение — это тело знания в форме слов и предложений, известных, как Веданта, проливающих свет на собственную природу человека. Веданту также называют «шабда прамана», словесным средством познания. При помощи слов приобретаетсЯ прямое знание о себе.



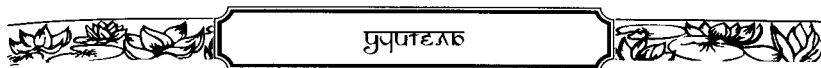
Глава пятая

УЧИТЕЛЬ

Для обретения совершенства требуется не действие, а знание

Для приобретения чего-либо удаленного от человека во времени и пространстве требуется изменение. Изменение требует приложения усилий, действия, «кармы». Каждое изменение связано с потерей. Приобретение при помощи изменения влечет за собой утрату первоначального условия. Безграничное, совершенное существо, которым желает быть человек, не может являться результатом процесса изменения. Человек не может «стать» полностью совершенным, поскольку новое состояние является результатом перемены предыдущего состояния. Само по себе «возникновение» является ограниченным по природе. При любом «возникновении» не может быть абсолютного приобретения. Чтобы быть полностью совершенным, человеку нужно абсолютное приобретение, что не является возможным в относительном мире. Поэтому совершенство не может являться продуктом действия.

Таким образом, приобретение совершенства, искомого каждым, должно являться не результатом некоего процесса, а осуществляться без усилий. Единственное, что можно получить без усилий, это — уже имеющееся, то, что есть в наличии. Искателю нужно то, что уже у него есть, но это «нечто» отделено от него не временем, или пространством, а неведением. Если искатель не знает о наличии того, что он ищет, то это «нечто» как бы находится в отдалении. Для обретения этого «нечто» требуется не действие, а знание. Знание зависит от того, применяются ли соответствующие средства познания. Мы располагаем средствами познания объек-



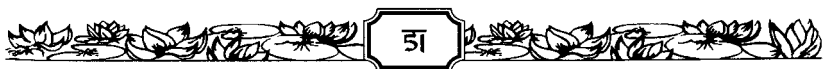
тов, отличных от нас самих. Органы чувств дают нам сведения, необходимые для исследования объектов. Все объекты, отличные от нас самих, могут быть познаны благодаря полученной нами информации и основанных на ней заключениях. Но каковы средства для познания воспринимающего, или субъекта? По всей видимости, мы не располагаем средствами познания себя, познающего, располагающего знанием об объектах. Субъект не может быть познан при помощи восприятия и вывода. Воспринимаемый субъект становится объектом. Невозможно одновременно быть исследующим и исследуемым. Если я становлюсь объектом, то я — больше не субъект. «Я» — субъект не может быть «Я» — объектом. Я хочу познать «наблюдателя-субъект», но то, что является наблюдаемым, не может считаться наблюдающим, субъектом. Неужели эта задача неразрешима? Неужели я обречен на неведение?

Слова — надежные средства познания себя

Для познания себя необходимы действенные средства, способные уничтожить неведение. Другие средства, отличные от восприятия и вывода. Мы уже видели, что слова, «шабда», независимо от восприятия, могут являться действенными средствами познания. Основой слов являются звуки (или воспринимаемые формы), но не сама информация, информация лишь доставляет слово в обученный ум, а тот распознает определенные звуки, или формы в качестве языка. Звук, или образ в форме слова проявляется, как знание. Знание, передаваемое словами, может быть прямым, или косвенным, это зависит от объекта. Если объект находится вне досягаемости восприятия человека, знание является косвенным. Косвенное знание, вне зависимости от его ценности, никогда полностью не отражает объект. Впоследствии косвенное знание модифицируется, когда становится прямым. Если объект находится поблизости, но не распознается, то слова могут дать прямое знание, раскрывающее природу объекта. Например, есть одна известная история о том, как слова могут дать прямое и косвенное знание.

История о десятом человеке

Десять учеников получили разрешение от своего Гуру отправиться в паломничество. В пути им пришлось преодолеть быструю



речку. После того, как все оказались на берегу, лидер группы, отвечающий за их безопасность, собрал всех и пересчитал. Он насчитал девять человек. Десятого не было. Он сосчитал снова, медленнее, получилось девять. Одного не хватало. Лидер поглядел вокруг, десятого человека нигде не было. Он снова пересчитал их: только девять. Он стоял там и в отчаянии думал о том известии, которое должен будет принести учителю: «Один человек пропал».

Старик, на некотором удалении наблюдавший за сценой, подошел к горевавшему лидеру и спросил: «В чем причина вашей грусти?» Лидер, поворачиваясь к своим попутчикам, объяснил: «Когда, этим утром, мы отправились в паломничество, нас было десять, теперь, когда мы перешли эту реку, нас осталось всего девять». Старик оглядел группу и спросил: «Так вы говорите, вас было десять вначале?» «Да». «А теперь, вы говорите, только девять?» «Да. Десятого нигде нет. Должно быть, он утонул», нервно отвечал лидер. Старик слегка улыбнулся и сказал: «Не волнуйтесь. Десятый человек перешел реку вместе с вами. Он здесь. Я вам его покажу».

Старик выглядел знающим и, казалось, говорил искренне. Молодой лидер почувствовал, что у него камень с души упал. «Вы слышали? Десятый — с нами» — воскликнул он, обращаясь к группе. Один из учеников был настроен более скептически. «Откуда ты знаешь?» спросил он лидера. «Ты видишь этого десятого?» «Нет», сказал лидер, «я еще не видел десятого человека, но этот человек говорит, что десятый существует, и я этому верю».

Здесь у лидера есть лишь косвенное знание о существовании десятого человека. Из слов старика он вынес косвенное знание о существовании десятого человека, называемое «парокша джнанам». Перед этим он придерживался вывода о том, что десятый человек утонул, и его унесло течением. Но теперь вера в истинность слов старика позволила ему допустить, хотя и безосновательно, что десятый человек существует. Лидер справился со своим взволнованным и недоверчивым умом. Теперь его ум стал спокойным, при этом в нем появилась вера в возможность благополучного исхода. Нейтральный ум восприимчив и готов к получению знания. Такой ум готов к обнаружению факта и получению информации. Лидер верит в истинность косвенного знания, в то, что косвенное знание будет подтверждено прямым. «Шраддха», вера,

это — ожидание откровения, чего-либо позитивного. У лидера нет причин не доверять словам старика. Доверие лидера поддерживает высказывание старика: «Я покажу вам десятого человека здесь и сейчас», не где-либо и когда-либо еще. Старик сказал, что в данное время и в данном месте покажет десятого. Он не говорил, что лидер должен сделать что-либо, чтобы десятый человек появился, например, привести его. Обещание старика не предполагает, что лидер должен приложить какие-то усилия, а также, то, что нужно изменить место, или подождать, пока пройдет время.

Дальше в этой истории происходит следующее: старик говорит лидеру: «Пожалуйста, пусть все юноши построятся передо мной в одну линию». Лидер, с глазами, все еще красными от слез, пролитых о пропавшем товарище, поспешно строит их. «Теперь», говорит старик, «встань рядом со мной и пересчитай этих юношей еще раз». Сердце лидера болит, он не хочет заниматься печальным и бесполезным подсчетом. Тем не менее, он верит старику, и, не взирая на свою горе, еще раз считает до девяти, а затем поворачивается и спрашивает: «Господин, где же десятый человек?»

Старик отвечает: «Тат Твам Аси, То есть Ты. Ты сам — десятый человек. Ты, лидер, забывший посчитать себя, и есть десятый человек».

Что делать, когда ищущий — и есть искомое

Любой поиск — это отрицание наличия искомого. Акт поиска отрицает тот факт, что искомое присутствует. Присутствие поиска отрицает наличие искомого. В истории о десятом человеке ищущий и есть — искомое. Когда ищущий является искомым, присутствие искомого отрицается в том месте, где он должен быть. Поиск, при котором ищущий и искомое тождественны, заранее обречен на неудачу. Сам статус искателя подразумевает, что вы считаете искомое отсутствующим. Это заключение гарантирует, что вы не будете искать там, где присутствует то, что вы ищете. Присутствие субъекта в качестве ищущего отрицает его, как искомое. Лучшим местом для того, чтобы спрятать что-то, является то, где вы никогда не будете искать. Если нечто спрятано там, где его не может быть, или вы думаете, что не может быть, тогда оно отлично спрятано.

То есть, когда десятый человек начал поиск, место, где находилось искомое, было проигнорировано. Десятый человек, видя, что не вся его группа присутствует, не имел другого выбора, кроме как искать недостающего человека, при этом он игнорировал искомое. Природа этой ситуации должна быть хорошо понята.

Когда ищущий и искомое тождественны, самое малое усилие ищущего получить искомое будет исключать возможность присутствия искомого в том месте, где оно находится.

В подобной ситуации ищущий, для того, чтобы «получить» искомое, должен отказаться от взгляда на себя, как на искателя. Он должен на время освободиться от необходимости получить искомое. Старик, пообещавший вернуть десятого человека, освободил ум лидера от состояния поиска. Ум, хотя и не обнаружил присутствия десятого человека, исполнился веры, «шраддхи», в то, что искомое будет найдено. Соответственно, восприятие ума стало обновленным. Затем, освобожденный и восприимчивый ум обнаружил искомое благодаря фразе: «Я — то, что я ищу. Я — десятый человек».

Обучение при помощи слов в контексте

Утверждение старика, «То есть Ты», было наставлением, «упадешей», передачей знания ученику. Знание было передано учителем при помощи слов в созданной им ситуации.

Контекст — некие взаимосвязанные условия, окружающие рассматриваемые слова. Контекст — это важный фактор, обеспечивающий точную передачу словесного значения, подразумеваемого учителем.

Старик не просто сказал что-то, не заботясь о том, поверят ли ему. Наоборот, он собрал всех учеников и позволил лидеру снова совершить его ошибку, чтобы тот мог увидеть, что произошло. Лидер смог понять сам, благодаря словам, сказанным в определенном контексте, что пропустил себя — он сам был тем недостающим десятым человеком.

Общее знание и частное знание

Старый человек дал страдающему лидеру учеников «вишеша джнянам», особенное, частное знание, дополнившее его общее знание, «саманья джнянам», о ситуации. До того, как он услы-

шал слова старика, лидер не понимал, что сам является десятым человеком. Он не обладал этим частным знанием, «вишеша джнанам», о десятом человеке и о себе, тем не менее, некоторая информация о себе и десятом человеке у него была. Ему потребовалось знание о десятом человеке для того, чтобы начать его поиск. Если бы он не знал о существовании десятого человека, у него бы не было основания заниматься поисками, не было основания для совершения ошибки. Но у него была некоторая информация. Он знал, что недостающий человек — мужчина и ученик, присутствовавший в ашраме, когда Гуру пересчитывал их, прежде чем отправить в путь. И без помощи старика лидер знал о себе очень много. Он мог описать свой физический облик, перечислить своих родственников, назвать место, где находится, перечислить все, чем владеет. Он знал, что является учеником, отправившимся в паломничество, лидером группы, знал, что находится на берегу реки. То есть, это было его знание о себе. Но он не обладал тем особым знанием, что сам является десятым человеком. Недостаток знания о том, что он сам является десятым человеком, заставил его искать этого человека. Когда старый человек дал ему это особое знание, лидер перестал быть ищущим.

Незнание своей природы не является полным отсутствием информации о себе

Когда говорится, что человек не знает себя, это не означает, что он ничего не знает о себе. Если бы человек абсолютно ничего не знал о себе, он не мог бы ошибиться. Если я не обладаю умом, достаточно развитым для того, чтобы воспринять существование «Я», то не смогу считать себя неполноценным существом. Если мне не знакомо понятие «Я», то я не смогу сделать вывод, что «Я — несовершенен». Когда я не осознаю объект, я не могу ошибиться в отношении него. Однако, когда я воспринимаю что-либо, но не понимаю, что это, я совершаю ошибку.

«Я» мне хорошо известно. Я знаю, что сейчас нахожусь здесь. Я знаю, что «Я» существую. Вопрос в том, «Правильно ли я понимаю, что собой представляет это существующее «Я»?» Если я — то совершенное существо, которым хочу быть, но не осознаю себя

таковым, то я должен сделать вывод о том, что я несовершенен, и тщетно стремиться стать совершенным. Совершенство нельзя приобрести в результате усилий, или благодаря изменениям. Совершенство можно обрести только благодаря осознанию его существования, которое было скрыто невежеством.

Когда что-либо существует, но не воспринимается из-за невежества, слова могут дать прямое знание о существовании этого «нечто». Слова «ты — десятый человек», произнесенные в соответствующем контексте, немедленно дали лидеру учеников знание о присутствии десятого человека.

Если совершенство является собственной природой человека, то, когда учитель находит подходящий контекст для слов «Тат Твам Аси», чтобы раскрыть их значение — «Ты — То Совершенное Существо», это дает ученику прямое знание о себе, как о совершенном существе.

Что должен знать учитель

Для того, чтобы учитель мог при помощи слов дать прямое знание, нужно не только присутствие объекта знания, сам учитель должен быть свободен от неведения об объекте. Учитель должен знать, как создать подходящий контекст для того, чтобы при помощи слов уничтожить неведение ученика. Для того, чтобы передать знание о десятом человеке при помощи соответствующих слов, старик должен был полностью избавиться от собственного неведения относительно этого человека. Если бы старик не видел учеников, идущих по берегу, и не имел возможности сосчитать их, у него не было бы прямого знания о десятом человеке. У него было бы некое предположение, которое он мог бы проверить позже, но не было бы того знания, которое позволило ему с уверенностью заявить, что он немедленно покажет десятого человека. Если бы старик не увидел десятого человека, то мог бы только увеличить неведение.

Для того, чтобы слова могли дать прямое знание, учитель должен ясно представлять себе, что он хочет сказать. Также, кроме наличия объекта познания, требуется верный контекст.

Старик должен был ясно видеть, что десятым человеком был сам лидер. Если бы он не знал этого, у него не было бы

уверенности в том, что он может показать десятого человека. Старик был хорошим учителем. Он понял, в чем заключается проблема, и знал, какой контекст должен создать для того, чтобы показать, кто является десятым человеком. Учитель должен сам знать десятого человека для того, чтобы быть в состоянии показать его.

Учитель должен знать Совершенство — свою природу

Чтобы раскрыть совершенство в ищущем, учитель должен сам быть этим совершенством, а также знать, как создать подходящий контекст. В отрывке из Мундака Упанишады, который мы обсуждали, описывается такой учитель:

«Гурумев абхигаччхет...
шротрийам брахмаништхам»

«Идите к учителю, постигшему природу вопроса, пребывающему в этом знании».

Учитель, чьи слова могут быть прямым средством для самопознания, это тот, кто является «шротрийам» и «брахмаништхам». «Шротрийам» — это тот, кто хорошо знает писания, а также методологию передачи знания. Слово «шротрийам» происходит от корня, означающего «слышать», и означает, в соответствии с устной традицией передачи знания, того, кто обладает знанием о совершенном существе, кто получил это знание из компетентного источника. «Брахмаништхам» — тот, кому известно совершенство, кто точно знает: «Я — совершенное существо».

Тот, кто является «брахмаништхам», знает, что Брахман не отличен от него самого. Слово «Брахман» происходит от слова, означающего «расти, увеличиваться», подразумевает «величие», или «безграничность». «Ништха» означает «устойчивость». «Брахмаништхам» — тот, кто устойчив в знании себя, как полноценного, совершенного, безграничного существа.

Учитель, который может открыть вам, что вы — совершенное существо, обязательно должен пребывать в осознании того, что он сам — совершенен. Если он не обладает этим знанием, то, веро-



ятно, его наставление сделает совершенство чем-то отличным от себя самого, чем-то, чего нужно добиваться при помощи усилий. В лучшем случае, если он знает писания, он сможет рассказать о совершенстве, дав косвенное знание о том, что содержится в писаниях, но не знакомо ему самому.

Учитель, не знающий себя, дает косвенное знание. Он говорит что-то наподобие: «в писаниях сказано, что внутри нас скрыто совершенное, полноценное существо, которое мы можем обнаружить благодаря практике аскетизма, а также практике медитации». Мы встречаем подобные изречения в книгах, а также слышим их от учителей, не понимающих писания и не знающих собственного совершенства.

Такие утверждения сбивают с пути искателя. Совершенное существо не может быть «спрятано», оно кажется скрытым по причине невежества. Ничто не может «скрыть» совершенное существо, поскольку оно — совершенно. Так же, как пространство не могут скрыть находящиеся в нем вещи, совершенство не может быть скрыто. Пронизывающее все, пространство не может быть скрыто ничем. Точно так же, совершенное существо не может быть скрыто ничем — никакой из форм мысли, памяти, тенденций, грехов, привычек. Единственное, что может скрыть от нас совершенство — это невежество, его натиск. Совершенное существо может быть скрыто незнанием того, что «Я — совершенное существо». Вся проблема заключается в невежестве.

Поэтому, мудрый человек, тот, кто может передавать знание — «брахмаништхам», тот, кто хорошо знает: «Я — совершенное существо». Он знает, что совершенное существо — не объект, отличный от него самого. Поэтому, он не скажет: «Писания говорят, что внутри вас находится совершенное существо, скрытое множеством вещей, которые вы должны устранить». Он скажет: «Вы — совершенное существо». И, поскольку он обладает знанием, его слова имеют вес. Его слова ничего не значат, если у него нет знания. Для того, чтобы сказать вам, что вы — полноценное, совершенное существо, что вы — само счастье, учитель должен знать, что сам он — совершенен, что он — само счастье. Учитель должен быть счастлив для того, чтобы его слова действовали, как средства познания, когда он говорит вам, что вы — полнота, совершенство, счастье. Человек, ощущающий себя несчастным, не



может учить вас тому, что вы — счастье, просто потому, что писания говорят это.

Несовершенное обучение может усугубить проблему

Учитель, который не может дать ученику знания о совершенстве (прямого знания о том, что ученик — совершенное существо), либо потому, что не владеет методом передачи знания, либо по причине незнания собственной природы, может усугубить проблему ученика. Продолжать чувствовать себя несчастным после того, как получена информация о себе, как совершенном, чьей природой является счастье, это намного худшая ситуация, чем та, когда человек думает, что должен что-то «сделать», чтобы стать счастливым.

Эта ситуация подобна той, в которой оказывается нищий, узнающий, что является наследником значительного состояния, и который слишком беден для того, чтобы уплатить налог и заявить права на наследство. Знание о богатстве, которым он обладает, но не может воспользоваться, делает его еще более несчастным, чем раньше. Он чувствует себя хуже, чем до того, как узнал о наследстве. Знание о том, что его богатство здесь, его по праву, и что оно недоступно, создает ему больше проблем, чем простая нищета, с которой он был знаком раньше.

Точно так же, когда человек узнает о том, что он — полноценен и совершенен, но не может ощутить это, его страдание усиливается. Такое обучение никому по настоящему не помогает. Оно лишь создает еще больше проблем. В связи с этим в Мундака Упанишаде сказано:

«Брахмаништхам гурум абхигаччхет»

«Идите к учителю, пребывающему в сознании своей истинной природы — совершенного существа».

Идите к учителю, который уверенно может сказать: «То есть Ты». До тех пор, пока он не осознает себя, учитель не сможет с убеждением сказать это своему ученику. Поэтому, идите к учителю, который «брахмаништха» — пребывает в знании своей истинной природы.

Учитель должен владеть традиционной методологией

В отрывке также сказано:

«Шротриям гурум абхигаччхет».

«Идите к учителю, знающему природу изучаемого предмета».

Знать природу изучаемого предмета — означает также владеть методом обучения. Хороший учитель — тот, кто перенял у своего учителя метод обучения. Установленный метод обучения называется «сампрадая», то есть традиционное преподавание.

Таким образом, Гуру, учитель, должен обладать «сампрадайей», методологией передачи знания о себе. Поскольку предмет обучения не является обычным, метод передачи знания о себе так же важен, как и само знание.

Когда человек хочет познать себя, это — нечто иное, чем то, когда он познает некий предмет. Объект доступен для восприятия. Одно, или более, из пяти чувств может исследовать объект. По определению, объект — это то, что является внешним по отношению к субъекту, то, что могут воспринять чувства. С самого детства чувства при поддержке ума заняты исследованием окружающих предметов и сохранением их впечатков в памяти. Также усваиваются имена многих из воспринимаемых предметов. Мать показывает ребенку цветок, и, имея в виду цвет, говорит: «желтый цветок», затем она говорит о лимоне: «желтый фрукт», позже она показывает ребенку канарейку со словами: «желтая птичка». Ребенок видит объекты, он может видеть их цвет и сделать вывод, что именно его имеет в виду мать, поскольку цвет — это то, что является для них общим. Благодаря такой умственной поддержке восприятия, ребенок учится соотносить определенные цветовые данные с «желтым». Так желтый цвет становится доступным для его восприятия.

Учение, говорящее о том, что доступно для восприятия, не сложно. В случае, когда предметом изучения является собственная природа, все иначе. Учитель не может показать вам вашу

природу, поскольку то, что вы хотите узнать, нельзя увидеть, это — сам Бог. Человек хочет познать природу того, кто познает, а не природу познания. Поэтому, исследование себя требует особого подхода, обычные средства познания неприменимы в этой ситуации.

Учитель должен опровергнуть ложные выводы

У учителя есть еще одна проблема. Кроме того, что собственная природа не доступна для исследования, искатель знания, как правило, имеет ложное представление о себе. Эти ложные выводы возникают, когда он пытается понять слова учителя. Отношение ученика к самому себе делает задачу учителя действительно трудной. Ученик приходит к учителю, принося с собой глубоко укоренившиеся выводы о себе. Всю свою жизнь он боролся за то, чтобы быть счастливым, полноценным и свободным. Но, не смотря на все свои старания, он видит себя слабым, неполноценным, обделенным. Это — глубоко укоренившиеся заключения о себе. Он никогда ни на мгновение не допускал и мысли о том, что может быть совершенным, полноценным, свободным от всех ограничений, что он может быть самой безграничностью. Если учитель просто скажет такому ученику: «Ты — совершенное существо», ученик, со всеми его ограничениями, не сможет принять это утверждение, едва ли поняв его. Он будет утверждать, что неполноценен, призвав на помощь логику, математику, физику, другие науки, чтобы доказать, как он на самом деле несовершенен. Чтобы побудить такого ученика осознать свое совершенство, учитель должен обладать подвижным умом и полным знанием содержания и методологии учения. Он должен быть готов распознать и уничтожить все возможные препятствия, а также ложные измышления различных школ и направлений. Он должен уметь устранять основанное лишь на вере, и не подтвержденное прямым опытом (вера в собственную полноценность — это не то же самое, что знание собственной полноценности). Он должен уметь освобождать слова, такие, как «вечность», от неясностей, и использовать их таким образом, чтобы они передавали в точности то, что он имел в виду. Такой учитель называется «шротрия», тот, кто знает смысл и метод.

Знание себя и знание метода являются необходимыми

Для того, чтобы учить о совершенстве, не достаточно быть просто «брахмаништхой», пребывающим в осознании совершенства. Учитель, также, должен быть «шротрией», тем, кто знает метод. Это подобно разнице между певцом и учителем пения. Для того, чтобы учить музыке, не достаточно уметь петь. Певец, не знакомый с методикой преподавания музыки, может помочь вам подражать ему несколько мгновений, или вдохновить вас на поиски музыкального знания, но он не сможет сделать из вас музыканта.

Точно так же, тот, кто является только «брахмаништхой», решил свою основную задачу только в отношении себя, он знает свое совершенство, но это не обеспечивает его знанием о том, как помочь другим разрешить ту же задачу. Он может в большой мере воодушевлять других. Его спокойствие и счастье могут производить неотразимое впечатление. Он может быть спокойным и простым, его счастье — абсолютным и не зависящим от людей, вещей и обстоятельств. Он будет привлекать людей, чьи умы, возможно, также станут тише в его присутствии. Он может вдохновлять их своим примером. Но, до тех пор, пока он не будет владеть методологией обучения, он не сможет стать источником знания для других. Таким образом, для учителя владение методом обучения так же важно, как и знанием предмета. Иначе, это станет мистицизмом. Мистицизм не нуждается в какой-либо традиции, здесь возможно вдохновение, но нет методологии. Для учителя здесь нет возможности дать ученику свое видение.

Обучение должно быть безошибочным. Когда ученик приходит к учителю за знанием, учитель должен владеть способом передачи этого знания ученику. Это — знание о том, что «есть». Все, что «есть», все существующее, должно быть доступно пониманию. Знание, если оно действительно является знанием, может быть передано. Для всего, что может быть передано, существует традиционное преподавание. Природа изучаемого объекта определяет метод передачи.

Когда изучаемым предметом является собственное совершенство, необходим соответствующий метод обучения. Поскольку

изучаемым предметом является субъект, требуется особый метод передачи знания. Тот, кто обучает этому, должен владеть этим особым методом и быть мастером в его применении.

Писания, Шрути, ясно говорят об истинной природе человека. «Ты — Брахман. Ты — полнота, совершенство, то самое совершенное существо, которым хочешь быть». Если человек слышит эти слова от учителя, но не осознает, что: «Я — Брахман, Я — совершенное существо», писания не виноваты. Шрути, писания, не могут ошибаться. Здесь виноват учитель. Учитель должен был побудить вас «увидеть», что вы — Брахман. Если учитель просто повторяет: «Ты — Брахман», это — не обучение. Обучение должно включать в себя методологию, заставляющую вас «увидеть», что вы — Брахман.

Слова писаний говорят, что вы — безграничность, полнота, совершенное существо. Но для того, чтобы вы могли осознать этот факт, учитель должен обладать «сампрадая», знать методологию создания условий, позволяющих вам «увидеть» то, что подразумевают слова. Учитель должен продолжать обучать вас до тех пор, пока вы не «увидите».

Поток знания от учителя к ученику

Когда оно началось, это традиционное обучение, раскрывающее собственную природу? Учение перетекает от учителя к ученику. Каждый Гуру, являющийся «шротрией» и «брахманиш-тхой», один раз был «мумукшу». И его учитель, также, один раз был учеником. Также и учитель учителя. Искать первого учителя — это все равно, что искать первого отца. Мы знаем, что был отец, потому что есть сын, а у каждого сына есть отец, мы также знаем, что отец также — чей-то сын. И даже если вы скажете, что однажды отцом была обезьяна, это не изменит сути. Это был отец. Все, что можно сказать — отец был, потому что есть сын. Раз есть учитель, то был и Гуру. Так же, как мое присутствие говорит о существовании линии моих предков, так и наличие ученика, обученного учителем, говорит о том, что линия преемственности не была нарушена. Это то, что называется «Гуру шишья парампара», поток знания, передаваемый в традиции от учителя к ученику.

Традиционное обучение Самопознанию называется «Веданта»

Традиционное учение, учение без начала, называется «Веданта».

«Веда» — тело знания.

«Анта» — окончание.

«Веданта» означает «в конце Вед». Всего существует четыре Веды, представляющих собой тело духовного знания — Риг, Яджур, Сама и Атхарва. В конце каждой из этих четырех Вед есть тексты, говорящие об истинной природе человека. Таким образом, в каждом из писаний, известном как Веда, в конце есть раздел, касающийся самопознания. В нем раскрывается знание о собственной природе. Эти разделы Вед, их содержание, говорящее о самопознании, известны, как Веданта. Место, содержание и учение о содержании — все это называется «Веданта».

Мы не можем проследить учение к его началу. Мы знаем, что Веды были явлены Риши, святым пророкам. Мы не интересуемся «мула», корнями этих Риши, «рши мулам на вичарает», у нас не возникают вопросы о происхождении Риши. Если кто-либо захочет узнать, кто был до Риши, можно сказать, что Гуру — это Бог. То же говорится и о первом отце — он Творец, Создатель всего, Бог. Первый Гуру — тот же Создатель, поскольку все знание — у Творца. Все знание принадлежит Творцу. Таким образом, мы можем отследить существование учения до Риши — где оно является принадлежностью Бога. Любое знание своим источником имеет Бога. При тщательном анализе вопроса мы выясняем, что никакое знание не начинается с человека, мы всегда находим Творца в качестве родоначальника знания.

Поэтому, это знание о собственной истинной природе, называемое «Веданта», исходящее от Бога, помещенное в конце Вед, переданное древними святыми — Риши, переходит от учителя к ученику в традиционной линии преемственности, называемой «Гуру-шишья-парампара». Этот поток знания, «Гуру шишья парампара» одинаково почитаем как учителем, так и учеником, поскольку решает основную проблему человека. Традиционное об-

учение обычно начинается с почитания учения и учителей — тех, кто несет свет, уничтожающий невежество, скрывающее истинную природу человека. «Гуру шишья парампара» приветствуется следующим образом:

«Садашивасамарамбхам
Шанкарачарьямадхйамам
Асмадачарьяпарьянтам
Ванде гурупарампарам».

«Почтительно приветствуя Бога, а также учителя, Шанкару, следующего за ним, который и сейчас — мой учитель, я обращаю свои приветствия к линии преемственности учителей».



Глава шестая

ТЕКСТ

Две части каждой Веды

Веданта — это тело учения, она находится в конце Вед. Каждая из четырех Вед, Риг, Яджур, Сама и Атхарва, в свою очередь, состоит из двух частей. Первая часть касается дхармы, религиозной этики; кармы, религиозных действий и различных ритуалов; артхи, других действий, направленных на приобретение защищенности; и камы, удовольствий. Эта часть, называемая «кармаканда», «часть, относящаяся к действию», занимает значительный объем, и достаточно легка для понимания, поскольку касается человеческих желаний и действий, необходимых для выполнения этих желаний. Поскольку человеческих желаний достаточно много, описание различных средств их реализации, называемых «кармами», занимает также много места.

Вторая часть каждой Веды называется «джнанаканда», «часть, касающаяся знания». Эта часть намного короче первой, поскольку в ней рассматривается только «мокша» — желание освобождения. Для реализации этого желания требуются не многочисленные действия, а знание, единственное, что необходимо в данном случае.

Способов познания данной вещи не так много, поскольку здесь необходимы особые методы, определяемые природой изучаемого предмета. Поэтому вторая часть каждой из Вед, «часть, касающаяся знания», называемая «Веданта», коротка.

Различные действия

Когда средством достижения цели является действие, «карма», всегда есть некоторый выбор. Есть много различных способов, как достигнуть одной и той же цели.

О действии сказано:

«Картум шакйам» — Человек может сделать это.

«Акартум шакьям» — Человек не может сделать это.

«Аньятха ва картум шакйам» — Человек может сделать это по-разному.

Например: «Джим, иди сюда!» Джим может прийти.

Джим может не прийти.

Джим может прийти так, как захочет (вприпрыжку, бегом, шагом, сейчас, позже).

Таким образом, для достижения необходимого результата существует некоторое количество возможных действий, «карм», доступных для выбора.

У каждого человека много желаний. Людей, имеющих схожие желания, тоже много. Желания варьируются в зависимости от того, кому они принадлежат, а также в зависимости от времени, если они принадлежат одному и тому же человеку. Вариации многочисленны. Возможных действий, «карм», для достижения этих желаний также много. Поэтому, «кармаканда», первая часть каждой Веды, говорящая о действиях ради исполнения желаний, занимает действительно большой объем.

Роль писаний

Веда, что означает «знание» — это тело знания, содержащегося в писаниях Индии. Писание — это тело знания, которое имеет божественное происхождение. В писании говорится о вещах, которые нельзя познать при помощи обычных средств.

И первая, и вторая части Вед — это в большей мере средства познания тех вещей, которые человек не может познать при помощи средств, имеющихся в его распоряжении — пяти чувств и ума.

Знание тонких результатов действий

«Кармаканда» — это источник информации, касающейся особых религиозных действий — ритуалов, молитв, медитаций, необходимых для приобретения безопасности и удовольствий, как в этом мире, так и в последующем. Это, также, часть, в которой подробно рассматривается религиозная этика. Как мы видели, религиозная этика определяется общественной этикой, основанной на том, как мы хотим, чтобы другие относились к нам, и содержит некоторые другие моменты. «Другие моменты» — это понятия «пунья» и «папа», добродетели и греха, приобретаемых тем, кто совершает действия.

«Пунья», добродетель, это — тонкий результат благого поступка. «Папа» — грех, это — тонкий результат дурного действия. Общественная этика, основанная на понятиях «дхармы» и «адхармы», позволяет судить о том, «хорошо» или «плохо» данное действие. Тонкий результат благого действия — «пунья», представляет возможность в будущем получить приятный, связанный с удовольствием, опыт. Тонкий результат дурного действия — «папа», в будущем приносит неприятный, или болезненный опыт. Если человек отказывается испытывать печаль, то все, что может вызвать «папа» — это некоторую физическую боль. Если вы миритесь с дискомфортом, то «папа» не может ничего вам сделать. Вас не может коснуться внешняя ситуация — результат прошлых не благих действий, если вы никак не реагируете на нее. Зрелость мышления дает подобное отсутствие реакции. Обычно, человек не так защищен. Он хочет любой ценой ощущать комфорт, поэтому избегает «папа», тонкого результата «адхармичного» действия, доставляющего человеку неудобства. Человек стремится к «пунья», приятному, удобному результату «дхармичного» действия.

Знание о небесах

Приятные плоды «пунья» обычно ассоциируются с небесами. Ритуалы и другие действия, которые могут привести человека на небеса, описаны в первой части каждой Веды. Небеса рассматриваются как обитель вечного праздника. Это — место, куда попадает, и где живет человек после физической смерти. Поэтому, жизнь на

небесах не вечна. Она имеет начало. То, что имеет начало, не является вечным. То место, куда вы попадаете, вы можете покинуть. То, что вечно — всегда присутствует. Часть Вед «кармаканда» говорит о том, как попасть на небеса. Есть много способов, некоторые из которых кажутся противоречивыми. Вы можете обрести небеса благодаря жертвоприношениям, погибнув в бою, при помощи определенных ритуалов, при помощи молитв, при помощи добрых дел и так далее. Пути, где требуются действия, всегда разнообразны. Поэтому существует так много способов попасть на небеса. Эти способы указаны в первой части каждой из Вед.

Почему человек хочет на небеса? Потому что это обещает ему как раз то, в чем он нуждается здесь, на Земле. Говорят, что на небесах у каждого будет тело взрослого, но вечно юного человека, а все объекты удовольствий будут доступны. На небесах никто не страдает от нехватки удовольствий по причине отсутствия самого объекта, или инструмента наслаждения. Это состояние удовольствия длится до тех пор, пока человек пребывает на небесах. Человек не стареет, а ситуация не изменяется в неприятную для него сторону. Это — тот образ небес, который дает Веда. Ни у кого нет данных, чтобы подтвердить, или опровергнуть эти сведения. Поэтому, мнение о правильности, или неправильности этого должно быть основано только на вере, или неверии.

Веда также говорит, что небеса — это не то место, где человек совершает действия, «кармы», приносящие хорошие, или плохие тонкие результаты. Человек на небесах не совершает действия, а лишь наслаждается. Таким образом, небеса подобны отпуску на Гавайях. Человек попадает туда только затем, чтобы тратить деньги и доставлять себе удовольствие. Когда человек в отпуске, он не зарабатывает, а только тратит. Только в таком месте, как Земля, где у человека есть тело, он «и сеет, и жнет» — получает результаты прошлых действий и создает другие результаты в тонкой форме, которые, в свою очередь, получит позже. Такое, подобное Земле место, называется «карма-бхуми», место, где выполняются действия.

Итак, на небесах человек только наслаждается, тратя накопленный капитал — «пунья». На небесах человек не приобретает новый капитал. Когда вся «пунья» исчерпывается, человек покидает небеса.



В «Бхагавадгите» сказано:

«Те там бхуктва сваргалокам вишалам
Кшине пунья, мартьялокам вишанти
Эвам трайидхармам анупрапаннах
Гатагатам камакама лабханте».

(Бхагавадгита, 9, 21).

Насладившись просторным миром небес, исчерпав всю «пунья», они попадают в мир смертных, исполняя предписанное тремя Ведами. Стремясь к объектам желания, они уходят и возвращаются.

Насладившись небесным жилищем, исчерпав капитал «пунья», человек возвращается на землю.

Итак, одним из обсуждаемых в части «кармаканда» предметов является обретение небес. Нужно хорошо понимать, что достижение небес, если человек верит в такую вероятность, это не более, чем приятная передышка. Это состояние не вечно. Оно не освобождает от ограниченности. На небесах много обитателей. У некоторых тела лучше, чем у прочих. Некоторые получают более приятные удовольствия. Существуют уровни испытываемого удовольствия. Тем не менее, время удовольствий всегда приходит к концу.

Небеса не несут освобождения. Небеса приобретаются благодаря действиям, «кармам». Нет освобождения при помощи кармы.

Знание ритуалов

В дополнение к теме обретения небес, «кармаканда» содержит и другие возможные варианты окончательного исхода, которые можно обрести благодаря различным действиям. Для получения желаемых результатов выполняются соответствующие ритуалы. Есть две категории ритуалов для получения результатов: 1. Те, что дают результат сразу, и 2. Те, что приносят плоды позже.

И те, и другие называются «кармами», те, что дают немедленный результат, и те, что обладают отсроченным действием. Поскольку существуют ритуалы, дающие немедленный результат, в этой жизни, есть возможность проверить, действительна ли «карма» Вед: проведите ритуал и посмотрите, что произойдет.



Судя по всему, Ведические ритуалы «работают». Например, существуют ритуалы для вызывания дождя. Вы можете провести такой ритуал и посмотреть, пойдет ли дождь. Несколько лет назад профессор из Америки провел подобный тест. Он был профессором по Восточной Культуре в Американском университете, поэтому у него появилось желание проверить на практике изучаемый им предмет — Ведическую «карму». Он поехал в Кералу, где собрал группу ученых, попросив их провести такой ритуал. Он внес необходимую для проведения ритуала сумму денег. Было то время года, когда дождей нет, нет и туч, или каких-либо признаков, по которым можно определить приближение дождя. Ритуал был проведен в сухой, ясный, безоблачный день. На последнем этапе проводимого ритуала небо затянули тучи, и пошел проливной дождь. Дождь был так силен, что фактически помешал закончить ритуал. Поэтому мы можем сделать вывод, что ритуалы действуют. Если ритуалы немедленного действия «работают» во время теста, то можно предположить, что те ритуалы, которые должны принести плоды в будущем, или в других мирах, будут также действенны.

Знание того, «как» — это еще не само окончание

Итак, первая часть Веды содержит информацию о том, как производить многочисленные действия, дающие результаты немедленно или в будущем. Это знание о том, «как» не содержится нигде, кроме писаний. Само по себе знание не производит ожидаемый результат, но предоставляет информацию о действиях, которые обеспечат ожидаемый результат. Но и сама информация о необходимом действии — это еще не все. Все, что можно получить со временем, требует усилий. Знание особых действий, обеспечивающих желаемый результат, необходимо, но это знание не является окончательным. Знание не дает результат. Действия дают ожидаемый результат. Знание лишь содержит информацию о том, что нужно сделать.

Например: Если я голоден, я нуждаюсь в определенном знании — о том, что является съедобным, где это найти, как это приготовить. Знание всех необходимых действий, «карм», не устраняет мой голод. Только совершение этих действий, в том числе и заключительного — принятия пищи, насыщает меня.



Таким образом, знание, содержащееся в части «кармаканда» Веды само по себе — еще не окончание. Это знание раскрывает нам, какое действие нужно совершить для обретения желаемого результата. Это также относится и к дхарме. Знание о многочисленных этических нормах, дхарма, содержащееся в первой части Веды, это еще не все. Жизнь по правилам дхармы позволяет избежать боли. Никому не нравится «духкха», страдание, боль, каждый хочет «сукха», приятных ощущений. Таким образом, предписания и запреты, содержащиеся в первой части Веды, важны для тех, кто хочет получить больше «сукха», чем «духкха», и чья жизнь ориентирована на действие. Знание всех предписаний и запретов не приносит «пунья», дающую «сукха», и не избавляет от «папа», результатом которого является «духкха». Знание этики, называемой «дхарма», должно применяться на практике, в действии, для того, чтобы возник тонкий результат, благоприятный или нет. Вся дхарма (этические нормы) предназначена для «кармы», действия. Одно лишь знание этики не дает результат. Знание о правдивости не делает человека правдивым. Этика должна быть выражена в действии.

Само знание — это еще не окончание, когда цель достигнута во времени и пространстве. Обретение еще не достигнутого требует усилий. Знание необходимых средств и того, как их применить, полезно, но не дает желаемый результат. Знание должно стать практическим при помощи действия. Знание о небесах — это еще не все, обретение небес — вот завершение. Знание о том, как попасть на небеса, должно стать практическим благодаря действию.

Знание, как Завершение

С другой стороны, если достижение желаемого уже свершившийся, хотя и не осознанный факт, тогда само знание является завершением. Эта разновидность знания рассматривается в «джна-наканда», второй части Веды, называемой «Веданта». Эта часть рассматривает совершенное, безграничное существо, которым хотел бы быть каждый. Если моя природа совершенна и безгранична, но это не осознается мной, то знание об этом даст мне искомое. Знание является целью, когда искомое человеком уже наличествует.

Обе части Веды являются источниками знания о тех вещах, для познания которых у человека нет других способов. Но роль знания



в каждой из частей различна. В первой части содержится знание о разнообразных действиях, которые следует выполнить ради обретения желаемого результата. Вторая часть содержит информацию о единственной, уже достигнутой вещи, наличие которой не осознается человеком, и средством обретения которой служит одно лишь знание. Получение знания тождественно завершению.

Причина особого наименования окончания Вед

Сначала может показаться, что не обязательно называть небольшую часть в конце Веды специальным именем, Ведантой. Но, когда становится ясно, насколько отличны друг от друга эти две части, мы понимаем, что отдельное название оправдано. В соответствии с общей целью писаний, обе части раскрывают нечто, не возможное для познания при помощи других средств. Но на этом их общие черты заканчиваются. Обе части отличаются друг от друга рассматриваемыми темами, целями, методами, они обращены к различной аудитории.

Первая часть предоставляет такое знание, когда для реализации цели требуется действие. Это знание определенных действий и их результатов. Действия и результаты всегда многочисленны, изменчивы, ограничены по природе. Ни одно из них не постоянно, все они ограничены. Эта часть предназначена тем, кто ищет безопасность и счастье при помощи действий. При помощи безопасности и удовольствий (обретенных в этой, или следующих жизнях) они хотят избавиться от всего незавершенного — найти совершенство. Они до сих пор не поняли, что никакое количество приобретений не может решить проблему ощущения собственного несовершенства.

Вторая часть, Веданта, касается знания, для которого не нужны действия. Это — само завершение. Это — знание о совершенном, полноценном существе — «васту», о том, что реально, неизменно, безгранично.

Изучающий «кармаканду»

Первая часть Веды предназначена для тех, кто еще не понял сути проблемы. Знание «как» «кармаканды» интересно для «авибеки», человека, еще не осознавшего, в чем заключается его основная проблема. Это знание адресовано человеку, который ищет,

здесь, или в другом мире, ограниченных вещей, достижимых при помощи действий. Оно предназначено для того, кому нужен дождь, благополучие, здоровье, сила, потомство, удовольствия и удобства, кому нужно попасть на небеса и избежать ада. Изучающий эту часть может обрести немного удовольствия и комфорта, но он все равно будет ощущать себя таким же несовершенным. Знание, которое содержится здесь, это не сама цель, но оно позволяет человеку осуществить то действие, которое обеспечивает достижение цели. Результат, для которого требуется действие, всегда ограничен.

Изучающий Веданту

Веданта, вторая часть Веды, адресована тем, кто уже понял суть проблемы. Эта часть — для «вивеки», человека, обладающего способностью различения, знающего, в чем основная проблема человека, понимающего, что Дхарма, Артха и Кама — этика, безопасность и удовольствия, не могут решить эту проблему.

Благодаря анализу собственных ощущений, «вивеки» осознает, в чем заключается основная проблема: «Большую часть времени мне кажется, что я — ограниченное, несовершенное существо. Я хочу быть совершенным существом, не ограниченным ничем, иногда мне кажется, что я — именно такое существо».

«Вивеки» понимает, что отсутствие ограничений, к которому он стремится, может быть достигнуто только при помощи знания, а не благодаря действию. Он видит, что за всеми его стремлениями к получению еще не достигнутого (средством к чему являются знание «как» плюс действие) стоит основная цель, которую нельзя приобрести действием: совершенство. Совершенство по природе не может являться еще не достигнутой целью — «апраптасья прапти», ограниченным результатом, обретаемым при помощи ограниченных действий. Совершенство может быть только «праптасья прапти», уже достигнутым, но не осознаваемым, той целью, для достижения которой требуется только знание.

Человек, приверженный изучению Веданты, это — тот, кто осознал, что ограниченные действия не могут дать ему то, что он желает, а потому приобретший определенное безразличие к действиям и плодам действий. «Вивеки», в определенной степени равнодушный к мирским стремлениям, это — «вайраги». Он — ос-

ведомленный искатель, пришедший к выводу, что дхарма и карма не являются средствами освобождения от ограничений. Далеко не достаточно просто вести чистую, нравственную жизнь. Действия, вне зависимости от того, насколько они нравственны, не могут дать освобождение. Мокшу нельзя приобрести при помощи следования дхарме. Благодаря следованию дхарме можно обрести приятные, но ограниченные переживания. При помощи дхармы можно сделать ум спокойным и восприимчивым к знанию. Но для самого освобождения требуется исключительно знание, а не действие.

Ученик Веданты стремится к этому знанию — знанию собственной истинной природы. Это знание — и цель, и средство достижения цели. Это знание решает основную проблему человека. Помещенное в конце Веды, оно носит имя Веданты.

Ученик Веданты ищет то знание, которое раскроет ему его собственную истинную природу, то есть то, является ли он по природе ограниченным, или безграничным. Для этого ему требуется особый источник знания. Данное знание само по себе — завершение. Это знание подобно наставлению старика из истории о Десятом Человеке. Когда старик сказал опечаленному лидеру: «Ты сам — десятый человек», тому не надо было ничего делать для того, чтобы найти десятого. Само знание «дало» десятого человека. Подобно этому, когда человек ищет свободу от ограничений, раскрытие своей истинной природы является окончанием. Для этого раскрытия не требуется ни «практика», ни действие.

Слова являются средствами познания для обеих частей Веды

В обеих частях Веды слова являются средствами познания тех вещей, для познания которых не существует других средств. Ранее мы видели, как слова могут дать и прямое, и косвенное знание. Слова дают косвенное знание, когда познаваемый объект удален во времени и пространстве. Когда слова в первой части Веды дают знание о чем-либо, подобном «пуня», или «папа», или рае и аде, такое знание является косвенным. Объекты этого знания не доступны для восприятия в настоящий момент. Словесное знание о вещах, которые нельзя воспринять немедленно, удаленных во времени и пространстве, является косвенным.

Слова дают прямое знание, когда познаваемый объект доступен для восприятия в настоящий момент. Объектом, рассматриваемым во второй части Веды, Веданте, является сам человек. Какое знание, прямое, или косвенное, могут дать слова человеку о нем самом?

Слова Веданты дают прямое знание

Какое знание могут дать слова? Об этом «Я», ищущем, борющемся, видящем, слышащем, обоняющем, пробуящем на вкус, прикасающемся, идущем, работающем, не знающем свою природу? Слова могут дать прямое знание. «Я» всегда здесь, в настоящий момент. Я никогда не смогу находиться далеко от себя. Я не могу находиться в отдалении, подобно небесам. Я ощущаю себя здесь, очень ясно. Я ощущаю себя неполноценным, несовершенным. Иногда я чувствую, что я — счастливое, полноценное существо. Я всегда доступен для себя в настоящее мгновение. Фактически, я — единственная вещь, доступная для восприятия в любое мгновение. То, что я могу воспринимать другие вещи, зависит от того, что я сам нахожусь здесь. Мое восприятие всего остального зависит от моих собственных средств познания, от моего восприятия, моего мышления. Мое знание о том, что солнце в небе — над моей головой, что дует прохладный ветерок, что путь мне преграждает скала, зависит от моих развитых органов чувств и ума, воспринимающих эту информацию. Объекты ничего не говорят мне. Они не подтверждают информацию о себе. Их существование подтверждается, только когда я использую свои средства познания.

Однако, я сам — доказательство для себя. Мне не нужно применять мои средства познания, чтобы узнать, что я — здесь. Я всегда здесь. Чтобы иметь возможность видеть, слышать, пробовать на вкус, обонять и думать, я всегда должен быть здесь. До того, как я увижу, услышу, подумаю, я — уже здесь, как личность. «Я», который использует средства познания в отношении объектов, отличных от меня, никогда не будет являться удаленным объектом. «Я» всегда здесь. Поэтому я всегда доступен для прямого знания о себе.

Я не могу являться объектом косвенного знания. Я не могу получить косвенное знание о том, что воспринимаю в настоящий момент. Если знание, которое я получу о себе, истинно, оно будет прямым знанием, немедленно подтвержденным моим опытом.

Единственное знание о себе, которое я могу получить при помощи слов — это прямое знание. Знание о себе, которое могут дать мне слова, это — либо знание о том, что я — совершенное существо, либо — прямое знание о том, что я — неполноценен. У меня не может быть косвенного знания о себе. Очень важно ясно понимать это. Только когда это действительно понято, человек готов преподавать Веданту.

Из наставлений Веданты, учения о собственной природе, я вынесу либо прямое, немедленное знание того, что я — совершенное, полноценное существо, ни в чем не нуждающееся, либо я получу прямое, немедленное знание о том, что я — несовершенное, неполноценное существо. Слова дадут мне либо прямое знание о себе, либо вовсе не дадут знания.

Использование слов Веданты

Как и любой инструмент познания, слова должны применяться в должных обстоятельствах, для того, чтобы они могли дать действительное знание объекта. Для того, чтобы глаза видели, должно быть достаточно света. Некоторым глазам нужны линзы. Для того, чтобы уши восприняли звук, должна быть соответствующая громкость, дистанция и высота тона. Для того, чтобы нос обонял, он не должен быть заложен от простуды. Для того, чтобы слова Веданты действовали, как инструмент познания, они должны быть верно услышаны, когда высказаны учителем, который, владея методологией, может сделать так, чтобы слова дали человеку знание. Слова, помещенные в определенный контекст, используемые в соответствии с нужной методологией, являются средствами познания себя.

В качестве средства познания слова Веданты должны выполнять особую работу. Веданта говорит, что человек — полноценное, совершенное существо, ни в чем не нуждающееся, чьей природой является безграничность. Этот взгляд должен быть передан в качестве прямого знания (себя, доступного для немедленного восприятия) при помощи слов. Но слова являются ограниченными по своей природе. Более того, значение слов варьируется в зависимости от того, кто говорит. Таким образом, перед учителем стоит задача раскрыть нечто неограниченное при помощи ограни-

ченных средств, слов, а также выбрать эти слова и применить их в точном соответствии с тем, что он хочет сказать. Используемые им слова должны быть понятны ученику. Учитель должен стараться не использовать неясные ученику слова при объяснении незнакомых терминов. Когда неизвестно, что означает «бессмертный», то раскрытию значения мало поможет термин «вечный», слово, значение которого также неясно. Поэтому, учитель избегает таких неопределенных слов, как «вечный», «высший», «духовный», значение которых неизвестно ученику. Учитель Веданты пользуется обычными, известными словами. Но он создает такой контекст, который позволяет, при помощи этих ограниченных слов, ученику увидеть собственную безграничность.

Необходимость создания контекста делает роль учителя очень важной. Учитель должен владеть методологией, позволяющей ему создать такой контекст, в котором слова смогут показать ученику безграничность. При наличии такого контекста, ученик, чей ум подготовлен и открыт словам наставления, может увидеть собственную природу.

Ум должен быть внимательным

Есть одно условие, общее для всех средств познания, только при наличии которого они могут быть действенными. Это условие — абсолютное внимание ума.

Ум должен оказывать поддержку используемым средствам познания. Он должен быть внимателен для того, чтобы глаза могли видеть, уши могли слышать, нос мог обонять, язык — чувствовать вкус, а рука — касаться. Пища может лежать на языке, но если ум находится где-то еще, он не сможет уловить вкус пищи.

То же касается и других органов чувств. Звук может быть громким, но ухо не услышит его, если ум будет поглощен чем-то другим. Глаза могут быть открыты достаточно широко, но они не смогут видеть, если ум будет занят мечтами. Органы чувств могут функционировать должным образом, только если им помогает ум. Ум не должен быть рассеян, или занят реагированием, эмоциями, страхами и предрассудками, мешающими ясному восприятию. Знание — это приближение к сути. Поэтому, восприятие должно точно передавать информацию об объекте. Ум не дол-

жен быть фактором, искажающим восприятие. Он должен быть свеж, открыт, внимателен — способен к восприятию объекта.

Точно так же, для того, чтобы слова Веданты действовали, как средства познания, ум должен быть свежим, не противодействующим и не искажающим. Для того, чтобы слова дали нужный результат, необходим простой, чистый ум. Для того, чтобы могли действовать органы чувств, а слова — выразить значение, ум должен действовать в гармонии со средствами познания, выполняя свою функцию. Когда знание воспринимается, ум должен действовать под началом органов восприятия, для того, чтобы воспринятое соответствовало объекту. То же и в случае, когда средствами познания являются слова, исходящие от учителя. Ум должен стоять позади слуха, воспринимая звуки, как слова, а также находиться позади слов, чтобы воспринимать их значение. Это подразумевается в высказывании «подчиняться словам наставления».

Слова Веданты не адресуют вас к другим средствам, они сами — средства познания. Точно так же, как глаза — не то, что обеспечивает вас средствами видения, а то, посредством чего вы видите; слова Веданты — не руководство на тему познания себя, а — само средство, при помощи которого происходит самопознание. Веданта — это не то, что способствует вашему пониманию своей природы при использовании вами других средств. Веданта сама является средством. Слова Веданты — это инструмент познания себя, так же как глаз — инструмент видения. Точно так же, как ум должен подчиниться глазам, чтобы возникло зрение, ум должен подчиниться словам Веданты, чтобы имело место самопознание. Подчинение словам Веданты означает внимание ума, при котором возможно ясно слышать произносимые слова, улавливая их значение.

Подтверждение Веданты

Как можно доказать то, что слова Веданты действительно дают прямое знание собственной природы? Вот история о человеке, который родился слепым.

Один человек родился абсолютно слепым. Он не мог видеть ни форму, ни цвет, не мог отличить свет от тьмы. Его состояние не изменялось по мере его взросления. Он стал взрослым человеком,



чей мир был ограничен четырьмя органами чувств. В один из дней его врач рассказал ему, что есть хирургическая операция, которая, возможно, даст ему зрение. Местное благотворительное общество спонсировало слепого, и вот он приезжает в большую городскую больницу, где специалист делает ему операцию. Несколько дней после операции бывший слепой должен был не снимать бинты, чтобы все зажило. Наконец, настал день, когда доктор очень осторожно снял повязку и сказал: «Пожалуйста, откройте глаза».

Пациент, крепко зажмурив глаза, ответил: «Пожалуйста, дайте мне гарантию, что я смогу видеть, только тогда я открою глаза».

«Я уверяю вас, вы сможете видеть. Операция прошла успешно. Пожалуйста, откройте глаза».

«Нет, нет. После стольких лет слепоты я не хочу разочаровываться. Я не хочу испытать шок. Сначала докажите мне, что я буду видеть, только тогда я открою свои глаза. А вдруг получится так, что я буду разочарован?»

Что может сделать доктор? Ничего. Он ничего не может ни сказать, ни сделать, чтобы доказать, что слепой исцелен. Открытые глаза могут доказать это. Глаза должны быть открыты, для того, чтобы человек убедился, что видит. Это — единственное доказательство. Другого нет. Только глаза являются средствами познания.

Любое средство познания является доказательством себя самого. Нет ничего, что доказывалось бы при помощи другого средства познания. Если говорится, что слова Веданты — это средства познания собственной природы человека, единственным доказательством этого утверждения будет испытание этих слов в действии.

Когда говорится, что слова Веданты раскрывают вашу истинную природу, и что, с точки зрения Веданты, вы не являетесь тем несовершенным существом, каким себя считаете, что вы свободны от всех ограничений, вам обязательно нужно убедиться в правильности учения. Для этого существует только одно доказательство: вы должны проверить на себе, действуют ли слова.

Создавая контекст, учитель устраняет присущие словам ограничения, чтобы вы могли увидеть свою безграничность. Открытый, внимательный ум начинает видеть значение слов, улавливать чудесное послание, которое они несут — то, что человек — совершенное, полноценное существо, ни в чем не нуждающееся, безграничное.

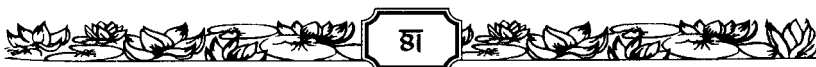




बेदान्तानामपादानु पर्वतः पार्श्वे विवर्तः

(Открытие вашего врожденного величия)

Комментарии Свами Шуддхабодхананды Сарасвати





Введение

Людям, которые действительно хорошо осведомлены об ограничениях феноменального мира, тем, кого не удовлетворяют переходящие удовольствия, которые могут предложить даже лучшие чувственные объекты, и тем, кто обрел зрелость ума, достаточную для познания истинной цели жизни, Веданта открывает, что истинной природой каждого и всех является ничто иное, как беспредельная Ананда, свободная от смерти и невежества. Для того чтобы открыть это, человек должен прилагать последовательные усилия в совокупности с твердым стремлением к цели, в то время как «Веданта Панчадаши» служит необходимым научным руководством.

Широко известная как просто «Панчадаши», она раскрывает истинную природу каждого в некоторых главах, основываясь на наших ежедневных опытах, без которых мы не можем обойтись. Первая глава из числа таковых. Также видение, содержащееся в первой главе, получает дальнейшее развитие в остальной части текста. Не смотря на наличие кратких пояснений или переводов с пометками о Панчадаши, полного комментария к этому тексту на данном языке все еще нет. Так что я решил написать хотя бы о некоторых из его избранных частей, и этот текст — первый в этом направлении.

Определенная часть, основанная на рассуждении, может показаться сложной в первой главе. Она была объяснена более подробно и при помощи более простых терминов. Также есть ссылка на «ваасанаа пракрийаа», по поводу которой преобладают некоторые сомнения. Мне пришлось заниматься изысканиями в самом источнике этой «пракрия» с целью прояснения моего соб-

ственного понимания, и я делюсь тем, что обнаружил там. Вслед за авторами этого текста позвольте мне уверить вас, что я объяснял, не добавляя ничего от себя, то, что хотели передать Шрути.

Веданта — это тело высшего знания, которое поистине происходит от Ишвары, и пришло к нам через линию преемственных учителей (гуру-шишья парампара). В этом отношении нет ничего, на что мы могли бы притязать как на исключительно принадлежащее нам, за исключением истины, обнаруживаемой нами. Поэтому я простираюсь с почтительной признательностью перед всеми теми учителями прошлого и настоящего, у которых я обучался прямо, с помощью их наставлений, и косвенно, с помощью их книг. Этот комментарий написан в стиле наставления, и в этом контексте я вспоминаю следующий отрывок:

“यदत्र दूषणं किञ्चित्तत्र तेषां ममैव तत् ।
यदत्र भूषणं किञ्चित् तत् तेषां न वै मम ॥”

«Йадатра дуушанам кинчиттанна тешаам мамаива тат
йадатра бхуушанам кинчит тату тешаам на ваи мама»

«Если в данной работе обнаружится какой-либо недостаток, он не принадлежит тем мастерам, но исключительно мне; что бы хорошее ни было найдено здесь, оно принадлежит им, а не мне».

При предоставлении значений Санскритских слов стиха используется проза. Для удобства тех, кто не знаком с терминологией Веданты, помимо данных значений непосредственно после слов, приводится отдельный список со ссылками на соответствующие страницы. Для облегчения процесса печатания и для удобства тех, кто не умеет читать письмо Деванагари, многие Санскритские слова и фразы даны в транслитерации в комментарии. Правда, такое использование иногда режет слух во время чтения тем, кто знаком с Санскритом, к ним просьба примириться с этим.

Многие мои ученики оказали помощь, уделяя свое время, или как-либо иначе, с абсолютной преданностью, тому, чтобы придать книге ее окончательную форму. Они будут смущены, если я поблагодарю их, так что я молю Ишвару, чтобы они получили освобождение в этой жизни.



Я заканчиваю, предлагая эту книгу Единому, которому принадлежит все знание без исключения.

“त्वदीयं वस्तु गोविन्द तुभ्यमेव समर्पये ।”

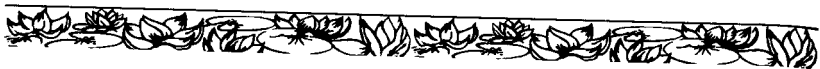
«Твадийам васту говинда тубхйамева самарпайе»

«О! Господь! Я предлагаю Твое Тебе, истинно».

Свами Шуддхабодхаананда Сарасвати

Бомбей, 23 Ноября 1994





Предисловие

Пракаранагрантха

В общении в целом и писаниях в частности человек может быть краток в отношении чистоты и чист в отношении краткости, но нужно быть гением, для того чтобы являться и чистым, и кратким, без всяких повторений.

В литературе повторения считаются серьезным недостатком. В литературных кругах есть расхожее мнение, что грамматисты считают краткость даже половины письма таким же праздником, как рождение сына. Для них это нечто, что делает работу легкой и, в то же время, более выразительной.

Возможно, это так в литературе. Но при обучении повторение неизбежно, поскольку главной задачей учителя является разъяснение ученику предмета изучения. Поэтому повторение необходимо. В то же время, нужно суммировать весь излагаемый предмет и передать его коротко. То есть, для эффективного обучения необходимо как развертывание, так и суммирование. Расширение и сжатие текста — необходимость. Только такое изложение может быть хорошо понято учениками.

Больше всего этот метод используется в обучении Веданте. Для того чтобы сделать предмет изучения более ясным, мы располагаем текстами, называемыми «Пракаранагрантхи», написанными несколькими великими учителями, играющими очень важную роль в раскрытии Веданты. Основные тексты Веданты, такие, как «Упанишады», «Бхагавадгита» и «Брахмасутра», называемые также «Прастхаанатрайи», устанавливают истину в отношении индивидуума, мира и Ишвары, что далее разъясняется в работах Пракарана («Пракаранагрантхи»).

Фактически, «Пракаранагрантхи» переведены, как вступительные тексты или труды Веданты, но они не обязательно таковы. Конечно, многие из них действительно ознакомительные по сути. Возьмем, например, «Вивекачудамани» Ади Шанкарачарьи. Вне сомнений, в начале текст именно таков, но дальше рассматриваемый предмет поднимается на необыкновенную высоту. «Упадешасahasри» может также считаться трудом, рассматривающим очень глубокие мысли. Таким образом, точнее считать перевод «Пракаранагрантхи» мудростью, относящейся к предмету, или текстами мудрости. Они определяются как:

शास्त्रैकदेशसम्बद्धं शास्त्रकार्यान्तरे स्थितम् ।

आहुः प्रकरणं नाम ग्रन्थभेदं विपश्चितः ॥

Шаастрайкадешасамбаддхам шаастракаарьяантаре стхитам,

Аахух пракаранамнаама грантхибхедам випашчитах.

«Ученые определяют разновидность трудов, называемых «Пракараной», как относящуюся к определенной части (аспекту) «Шастры» (основного труда — писания), но посвященную цели, отличной от принадлежащей «Шастре».

«Шастра», которая дана, освещает все аспекты природы предмета. Что же касается Веданта Шастры, то ее основной целью является освещение и установление истины наряду с описанием людей, которым это адресовано, средств, которыми человек должен располагать, и результата, который может быть достигнут. При необходимости другие школы мысли опровергаются. Но у нас нет свободного времени на то, чтобы выяснять, понимает ли это мумукшу, тот, кто стремится к свободе от ограничений. С пониманием у мумукшу могут возникнуть некоторые трудности, но «Шастры» обладают собственными ограничениями в зависимости от того, какие части они излагают. С другой стороны, труды Пракарана предназначены для удовлетворения такой необходимости, которая не может быть обеспечена «Шастрами». В то время как основной предмет этих трудов основан на главных текстах Веданты, они, в частности, стремятся к обеспечению более ясным пониманием мумукшу, принимая во внимание их затруднения.

Они также развивают основную тему, излагаемую в «Шастрах», с помощью рассуждения и собственного опыта автора — «сваанубхавы», называемой «апарокшаанубхавой». Здесь у авторов есть достаточный простор, который не могут предоставить «Шастры». Также говорится:

प्रकरणे नु शास्त्रनिर्णीतोऽर्थः युक्त्या स्वानुभवेन च
परिपोष्य बोधयितुं शक्यते । अनुष्ठानप्रकारश्च
साधकानामनुग्रहाय विस्तरेण बोधयितुं शक्यते ।

Пракаране ну шаастранирниито ртхах йауктияа сваанубхавена ча
Парипошйа бодхайитум шакйате, ануштхаанапракаарашча
Саадхакаанаамануграхаयाа вистарена бодхайитум шакйате.

«Действительно, возможно передать в Пракаранах тему, изложенную «Шастрами», развивая ее далее с помощью рассуждения и собственного опыта. Также возможно детально рекомендовать вид практики и необходимые для нее средства для благословения учеников — мумукшу».

Зачастую, мумукшу недостаточно зрелы для того, чтобы уловить истину, содержащуюся в Веданте, из-за желания приспособить ее к собственной личности. В таких случаях даже группа из четырех характеристик — «саадханачатуштайасампатти» — может нуждаться в исправлении или косвенных садханах — способах развития чистоты и устойчивости ума, которые необходимо рекомендовать в соответствии с качествами ума. Можно не найти этого в основных текстах, излагаемым в деталях. Таким образом, Пракарана решает и эти задачи.

Далее, эти тексты предоставляют средства для эффективной «мананы» — размышления и «нидидхйаасанам» — созерцания — которые являются обязательными после «шраваны» — исследования себя. Таким образом, они также могут служить в качестве эффективных средств для осознания истинной природы человека, что является целью Веданты и главенствует у мумукшу, практиковавшего «шравану». Из последующих деталей становится понятным, что труды Пракарана — не просто обычные рукописи, поскольку их полезность уникальна, и, таким образом,

глубокое изучение даже некоторых из них необходимо каждому истинному мумукшу. Панчадаши — это труд Пракарана. В нем при необходимости используется рассуждение.

Авторы

Шри Видьяранья Муни — соавтор этого текста. После известных мастеров Веданты: Ади Шанкарачарьи и его ближайшего ученика Вартикакара Сурешварачарьи — ярчайшим светочем на горизонте Веданты поистине является Шри Видьяранья Муни.

Он был величайшим ученым и ранее был известен, как Мадхавачарья. Говорят, что из-за крайней бедности он совершил определенные религиозные аскезы, привлекающие Богиню Благополучия. Богиня явила Себя ему в видении и косвенно благословила его, дав ему силу, которая могла сделать человека, которого он благословит, очень богатым. Итак, Мадхавачарья был наставником двух братьев по имени Хукка, которых также называли Первый Харихар и Букка. С их помощью он содействовал основанию знаменитой империи Виджаянагар.

Есть мнение, что до вступления в орден санньясинов Видьяранья был министром братьев Хукка. Это может быть не вполне правдой, поскольку есть сомнения по поводу имени Мадхава. Из истории мы знаем, что в то время существовали три человека по имени Мадхава. Одним из них был Видьяранья. Другим — его брат Саяна Мадхава, написавший комментарий к Ведам. Третьим был министр Мадхава, которого, возможно, ошибочно принимают за ачарью Мадхаву, что ведет к ложному заключению — будто ранее Видьяранья был министром братьев Хукка. Есть данные, доказывающие, что эти двое были разными личностями. Готра его матери — родословная, и имя его гуру отличаются от таковых Ачарьи Мадхавы. У первого не было братьев, в то время как у последнего был один. Поэтому Видьяранья нельзя считать министром Мадхавой. Тем не менее мы оставляем за историками последнее слово.

Соавтор — Шри Бхаратитиртха, который также является независимым автором многих текстов, а также гуру Видьяранья Муни до принятия тем санньясы. Существует расхождение во мнениях по поводу количества глав, написанных каждым из них.

В соответствии с мнением большинства, включая Рамакришну, чьи комментарии к этому тексту хорошо известны, первые шесть глав были написаны Видьяраньей, а остальные шесть — Бхаратитиртхой. Свами Нишчаладас, также комментировавший этот текст, считает, что первые десять глав принадлежат Видьяранье, в то время как остальные пять — Бхаратитиртхе.

Комментарии

Существуют около семи или восьми комментариев, написанных к этому тексту.

В настоящее время доступными являются —

Комментарий Рамакришны — «Таттвадипика», опубликованный Нирнайа Сагар Пресс, Бомбей, а также некоторыми другими издателями.

«Пурнанандендукаумуди» Ачьютарайи, опубликованный Академией Санскрита Уттар Прадеша, Лакхнау.

«Кальянапиюшаваякхья», Раяпролу Лингана Сомаяджи из Гунтура — также очень полезный комментарий.

Панчадаши разъясняет Шрути.

Во всем тексте Панчадаши видно стремление обоих авторов к раскрытию истины, содержащейся в Упанишадах, а не просто обсуждение. В восьмой главе мы находим ясное подтверждение этому —

श्रुत्यर्थं विशदीकुर्मो न तर्काद्विचि किञ्चन ।

Шрутйартхам вишадиикурмо на таркаадвачми кинчана.

(Гл. 8-67)

«Я объясняю значение Шрути, но не говорю ничего, просто основанного на рассуждениях».

Мумукшу должен обращаться только к Шрути, оставив «ку-тарка» — ложные споры или рассуждения, служащие лишь самим себе и не имеющие связи со Шрути.

Поэтому совет авторов таков:

कुतर्क सन्त्यज्य मुमुक्षुः श्रुतिमाश्रयेत् ।

Кутаркам сантйаджйа мумукшух шрутимаашрайет.

(Гл. 8-68)

«Оставив ложные споры, мумукшу должен обратиться к Шрути».

Это не означает, что рассуждение не играет роли в Веданте. В ней есть три столпа для утверждения окончательной истины, а именно: Шрути, «йукти» — рассуждение и «анубхава» — собственный опыт. Фраза «шрутийуктьяанубхуутибхйах» в главах 6-56 и 11-89 является достаточным доказательством этого. Отсюда следует:

तर्क्यताम् मा कुतर्क्यताम् ।

Таркйатаам маа кутаркйатаам.

(Гл. 6-30)

«Человек, конечно, должен высказывать доводы, но не приниматься за ложные споры».

Бог Йама также отмечает это в Катхопанишад —

नैषा तर्केण मतिरापनेया ।

Наишаа таркена матираапанейаа.

(Катха, 1-2 — 9)

«Это знание себя не может быть обретено с помощью рассуждения».

То же самое утверждение может также означать, что это знание не может быть опровергнуто с помощью рассуждения. Бхашьякара — комментатор (Ади Шанкарачарья) — также замечает —

न हि कुतर्कस्य निष्ठा क्वचिद्विद्यते ।

На хи кутаркасыа ништхаа квачидвидйате.

(Катха Бхаашйа, 1-2 — 8)

«Не видно конца ложным спорам. Поэтому то, что должно быть отброшено, это — «кутарка», а не рассуждения».

У высказанного довода есть собственное место. Хорошо сказано:

युक्तियुक्तं वचो ग्राह्यं बालादपि शुकादपि ।

युक्तिहीनं वचस्त्याज्यं वृद्धादपि शुकादपि ॥

Йуктийуктам вачаае грихйам баалаадапи шукаадапи,
Йуктихиинам вачастйааджйам врдхаадапи шукаадапи.

«Довод, основанный на рассуждении, должен быть принят, даже если он высказан ребенком или попугаем (шука). Но утверждение без рассуждения, даже если оно высказано старшими, такими, как Святой Васиштха или Вамадева, или даже Святым Шукой (сыном Вьясы), не должно приниматься».

Слово «Панчадаши».

Слово «Панчадаши» может быть истолковано двумя способами.

i) पञ्चदशप्रकरणान्यस्मिन् ग्रन्थे सन्तीति स्त्रीलिङ्गप्रत्ययेन
पञ्चदशी ।

1. Панчадашапракаранаанйасмин грантхе сантиити стрии-
лингпратйайена панчадашии.

«Текст, который состоит из пятнадцати частей, если принять суффикс «матуп», что значит «наделенное чем-либо». В конце слова — суффикс женского рода».

ii) पञ्चाधिकानां दशानां प्रकरणानां समाहारः ।

2. Панчаадхикаанаам дашаанаам пракаранаанаам самаахаарах.

«Собрание из десяти плюс пять глав, сочетание, определяемое числом. Здесь также в конце — суффикс женского рода».

В любом случае это означает текст из пятнадцати глав. Если так, не означает ли это, что любой текст или предмет, состоящий из пятнадцати частей, может быть назван «Панчадаши»? Несомненно, поэтому мы должны назвать это «Веданта Панчадаши». Например, «Шаташлоки» означает композицию из ста стихотворных отрывков. Под этим именем в Веданте есть знаменитая книга, составленная Ади Шанкарачарьей. Но также есть и другой текст под тем же названием, содержащий сто отрывков о хирургии в Аюрведе. Поэтому желательно использовать слово «Веданта» перед «Панчадаши».

Шри Раяпролу Лингана Сомаяджи в своем комментарии к этому тексту дает новую интерпретацию слову «Панчадаши». В соответствии с Амаракоша — Санскритским словарем — слово «Панчадаши» означает либо новую, либо полную луну — «пакшаантау панчадашйау». В настоящем контексте используется значение — «полная луна», поэтому, благодаря вызываемому ощущению, слово «Панчадаши» наделяется значением «лунный свет». Хорошо известно, что лунный свет является мягким и успокаивающим для тех, кто обожжен солнечным жаром дня. Также и мумукшу, обращающиеся к Веданте, чтобы найти истину, вначале сталкиваются с трудной задачей определения точного значения, которая лишает их всего энтузиазма. Они находятся не в лучшем положении, чем те, кто находятся в палящем зное лета. Для тех мумукшу, которые терзаемы жаром изучения Веданты, этот текст Панчадаши служит лунным светом, охлаждающим их с помощью легко воспринимаемого способа изложения учения, раскрывающего окончательную цель. С большой вероятностью может оказаться, что ученик потерпит неудачу, попытавшись опровергнуть логику.

Сат, Чит, Ананда — Три Части

Некоторые переводчики делят пятнадцать глав на три части, рассматривая их, как проекцию Сат, Чит и Ананда человека. Конечно, авторы не делали этого. Но это — всего лишь точка зрения, подобно делению «Бхагавадгиты» на три части из шести глав в каждой, подразумевающих соотношение с «Тат Твам Аси». Так что, в соответствии с этим, первые пять глав — «Вивека Панчака» — рассматриваются, как проекция Сат. Следующие пять

глав — «Дипа Панчака» — проявляют Чит, в то время как последние пять — «Ананда Панчака», утверждают, что Ананда — это наша истинная природа. Как уже было сказано, это — всего лишь точка зрения, поэтому не нужно делать вывод, что остальные два аспекта не присутствуют в других частях.

Другое достоинство этого текста заключается в том, что, не смотря на взаимосвязь всех глав, каждая из них представляет собой независимый способ исследования, достаточный для установления истины. Ученик, изучающий любую из отдельных частей, не проигрывает из-за того, что остальные части не рассматриваются.

Теперь приступим к изучению первой главы — «Таттвавивека» — «распознавание Таттвы» — собственной истинной природы.



Веданта Панчадаши — Таттвавивека Пракаранам

Мангалачарана

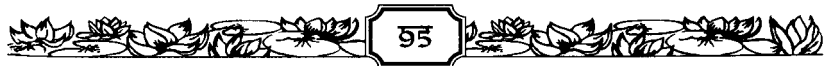
Шри Видьяранья Муни начинает этот труд с приветствий Ишваре и Гуру. Наряду с этим он касается «анубандхачатуштайа» — четырех сущностных аспектов любого труда.

Успех любого предприятия зависит от трех факторов. Это — соответствующие и отвечающие требованиям усилия; определенный период времени, в течение которого человек должен ждать плодов усилий; и третий, называемый «дайвам», который зависит от кармапхал — результатов прошлых действий. В то время, как первые два находятся в нашей компетенции, мы не обладаем прямым контролем над третьим. Если дайвам благоприятен, может иметь место невероятный успех. С другой стороны, если он неблагоприятен, то результат может не соответствовать ожиданиям, либо результата может не быть по окончании усилий. Для того, чтобы обеспечить успех, писания рекомендуют «мангалачаранам» — благоприятное начало в форме молитвы для достижения успеха любого предприятия или любой созидательной работы.

Мангалачарана — зачем?

В основном, мангалачарана совершается в следующих трех случаях:

1. Парисамапти — для успешного завершения работы, начатой без всяких помех.



Здесь можно вспомнить примеры, когда, не смотря на проведенную мангалачарану, дело не было завершено, и даже заметить, что были другие примеры исполнения его без какой бы то ни было мангалачараны. Возможных объяснений может быть два. Интенсивность прошлых помех может быть настолько велика, что теперешние усилия не могут преодолеть их. Также, молитвы могли быть лишены шраддхи, а потому они не принесли желаемые результаты. Мангалачарана, также, может быть ментальной, и по этой причине неточно построенной, поэтому не дающей желаемый эффект. Также возможно, что в определенном случае может не быть прошлых помех, из-за которых нужна молитва, и предпринятая работа может быть завершена сама по себе.

Мы должны помнить, что молитвы никогда не совершаются напрасно, не смотря на то, что есть несколько факторов, влияющих на их эффективность.

2. Прачайагаманам — распространение среди потомков.

Мастер Веданты, реализовавший окончательную цель жизни, больше ничего не хочет от этого мира. Такие мастера пишут книги или обучают из любви к человечеству, так чтобы люди в целом, нуждающиеся в этом знании, могли получить максимум пользы. Естественно, ожидается, что эти сочинения будут доступны многим. Ни у кого нет сомнений в том, что Бог Кришна не обладал ни обязанностями, ни тем, что не было выполнено, ни тем, что все еще должно быть достигнуто. Но и тогда, когда Он дал учение Гиты, Он ожидал, что не только Арджуна, но и будущие поколения обретут знание. Преследуя ту же цель, мастера предлагают мангалачарану.

3. Шиштачара — практика мудрецов.

Общей нормой в мире является то, что массы следуют порядку, установленному мудрецами. Гита также подтверждает это в «Йадйадачарати шрештах таттадеветаро джанах» — что бы ни делал возвышенный человек, остальные следуют ему (Гита 3-21). Поэтому, для того, чтобы установить идеал поведения для обычных людей, великие мастера следуют этой условности. Фактически, личность уровня Шри Видьяранья Муни не нуждается ни в каких молитвах. Мы знаем, что молитвы предназначены либо

для устранения препятствий, либо для достижения желаемого результата. Для того, кто обнаружил истину — что все есть -мангаласварупа — всегда благой Брахман — больше не существует чего-либо препятствующего или неблагоприятного, а также того, что может быть желаемо. Для них молитвы излишни. Говорится:

सर्वदा सर्वकालेषु नास्ति तेषाममङ्गलम् ।

येषां हृदिस्थो भगवान् मङ्गलायतनम् हरिः ॥

Сарвадаа сарвакаалешу наасти тешаамамангалам,
Йешаам хрдистхо бхагаваан мангалаайатанам харих.

«Всегда и при всех условиях нет ничего неблагоприятного для тех, в чьем сердце Ишвара, сам источник блага, пребывает».

Автор, конечно, входит в категорию таких великих мастеров. Он предлагает мангалачарану тем, кто безусловно в ней нуждается.

Мангалачарана — как?

«Иштадевататурунамаскаралакшанам»: Это — приветствия Ишваре в форме обращения к своему Гуру. Автор обращается к ним с приветствием, иногда делая это мысленно. Здесь мы видим приветствие в первом стихотворном отрывке.

नमः श्रीशंकरानन्दगुरुपादाम्बुजन्मने ।

सविलासमहामोहग्राहग्रासैककर्मणे ॥१॥

Намах шриишанкараанандагурупаадаамбуджанмане
Савилаасамахаамохаграахаграасайкакармане — (1)

Савилааса — махаамоха — грааха — граасайкакармане — тому, чья главная функция — уничтожить (граасайкакармане) крокодила (грааха) основного невежества (махаамоха) вместе с его результатом (савилааса). Шриишамкараананда — гуру — паадаамбуджанмане — лотосным стопам (падаамбуджанмане) Гуру Шри Шанкарананды. Намах (Асту) — (пусть) приветствие (будет там). — (1)

1. Приветствие лотосным стопам (моего) Гуру Шри Шанкарананды, чьей единственной функцией является уничтожение основного невежества — крокодила, вместе с его действиями.

Намах: Я предлагаю свое приветствие.

Кому?

Лотосным стопам Гуру — учителя Шри Шанкарананды. У Видьяранья было три учителя. Из приветствия Шри Шанкарананде, приведенного здесь, и другого, в труде по Веданте, названном «Виваранапрамейасанграха», становится ясно, что Шри Шанкарананда был его Гуру Веданты после принятия Видьяраньей санньясы. До этого у него были два других мастера, а именно: Шрикантхачарья и Бхаратитиртха. Об этом говорят его приветствия, когда он был Мадхавачарьей, этим двум мастерам в книге под названием «Каланирнайа».

Шри Шанкарананда, как Гуру

«Шри» означает «благополучие», которое служит средством, дающим удовольствие и устраняющим страдание. Величайшим благом считается то, которое может даровать неограниченное счастье наряду с полным уничтожением страдания. Брахмавидья — знание себя, Шри единственное может быть таким. То есть, Шанкара, наделенный Шри, это Шри Шанкара.

Но кто такой Шанкара?

Шам кароти ити шанкарах — тот, кто дарует «шам» — неограниченное счастье (сукхам, ниратишайам анандам).

Каким образом он может выполнить эту задачу?

Он делает это при помощи обучения, позволяющего обнаружить истинную природу, которая — ничто иное, как Ананда, лишенная всяких следов страдания, раз сам его корень уничтожен. Все, что раскрывает Веданта — то, что вашей истинной природой является Ананда, а страдание абсолютно чуждо вам. Но, по причине невежества, вы отреклись от этого. Пожалуйста, развивайте ум, его правильное отношение, с помощью которого вы проведете исследование и обнаружите эту истину.

Тот, кто является и Шри Шанкарой и Анандой (шрии шанкарах ча асау анандах) — это Шри Шанкарананда.



Что такое Ананда?

Ананда — это Парам Брахма. Это может быть подтверждено Тайттирийа Шрути, где говорится — «аанандо Брахмети вйаджаанаат» — Бхригу открыл, что Ананда — это Брахман (Тайттирийа Упанишад 3-6).

Таким образом, тот, кто является Шри Шанкарой, а также Брахманом, Анандой, это Шри Шанкарананда. Другими словами, Шри Шанкарананда — это тот, кто осознал себя, как Брахман (Брахмабхаavam аапаннах). Таким образом, Шри Шанкарананда может считаться тем Гуру Видьяранья Муни, которому предназначено приветствие.

Шри Шанкара, как Ишвара

Слова «Шри Шанкара» могут также пониматься в значении «Ишвара». В этом случае Шанкара — Параматма, дающий Ананду всему творению, будучи самым источником любой Ананды, поскольку «эша хйеваанандайати» — только лишь Параматма дает миру наслаждение (Тайттирийа Упанишад 2-7). «Шри» в данном случае — безграничные силы, контролируемые Ишварой. Поэтому, Шри Шанкара — это Ишвара, наделенный такими силами.

Тождественность Дживы и Ишвары

Слово «Ананда» в имени «Шри Шанкарананда» может также восприниматься, как истинная природа дживы — индивидуума, что будет установлено автором в стихе 8. Поскольку слова «Шанкара» и «Ананда», находящиеся в одном склонении, относятся к той же данной вещи, называемой «саамаанаадхикаранйам», это показывает, что Ишвара, как это выражает «Шри Шанкара» и джива, определяемая словом «Ананда», являются тем же самым в своей истинной природе, а именно, Брахманом. Таким образом, Шри Шанкарананда — Гуру. Ишвара, также, является первым Гуру, будучи Гуру всех Гуру.

Паадаамбуджанмане: Лотосным (амбуджанмане) стопам (паада) Шри Шанкарананды, как Гуру, или как Ишвары, предлагается приветствие. Имеются в виду обе стопы, не смотря на то, что слово «пада» стоит в единственном числе.



Действие этих лотосных стоп

Какого рода эти лотосные стопы? Какова их природа? Или, какое действие они производят?

Их единственное действие — уничтожение незнания нашей истинной природы вместе с его результатом, всем творением. «Виласа» означает всю совокупность эффекта в отношении творения, то есть «срштируупакаарйасамуухах». Творение, джагат, также включает воплощение в тело и ахамкару — чувство «я». Это не просто уничтожение результата — джагат, но также и его коренной причины. Махамоха, наше основное невежество, сравнивается с крокодилом. Так же, как человеку, схваченному крокодилом, трудно освободиться естественным образом, так же нелегко среднему человеку освободиться от хватки невежества. Поэтому, единственным действием лотосных стоп Гуру является иносказательно изображенное заглатывание крокодила невежества вместе с его результатом (савилааса). Другими словами, Гуру уничтожает самсару вместе с ее коренной причиной, невежеством, позволяя ученику осознать свою природу.

Мы должны добиваться знания

Здесь можно возразить, что Гуру — выше всех. Пусть он занимается своей работой, в то время, как мы будем видеть свое единственное занятие в стремлении к чувственным объектам мира! В конце концов, разве он не обязан уничтожить наше невежество?

Это не так, подобно тому, как голод одного не утоляется тем, что другой ест. Насколько бы ни был врач умелым и знающим, пока пациент не будет доступен для терапии, никакое лечение не будет действенным. Так и в нашем случае; пока мы не отдадим себя в руки Гуру с помощью правильного отношения к обучению, он не сможет освободить нас. Это характеризуется актом приветствия — «намах». Слово «намах» выражает «прахвиибхааву» — отношение просителя. Это подобно отношению сдавшегося в плен. Гуру, конечно, может помочь. Но мумукшу тоже должны быть готовы к «саадханачатуштайасампатти» и стремиться к знанию, руководимые Гуру и Шастрами.

Анубандхачатуштая

В этом отрывке также говорится о «анубандхачатуштайа».

Четыре существенных аспекта любого труда сгруппированы под названием «анубандхачатуштайа». Это: вишая, прайоджанам, адхикаари и самбандха.

1. Вишая — субъект.

Как мы видели ранее, слова «Шанкара» и «Ананда» будучи «саамаанаадхикаараньям», проявляют тождественность дживы и Ишвары, что является субъектом этого текста.

2. Прайоджанам — цель.

Все стремления к цели стимулируются соответствующими ожидаемыми результатами. Даже глупая личность не начнет работу, не зная заранее о результате. Знание, содержащееся в Панчадаши, проявляет природу безграничной Ананды человека. Это — цель, стоящая за полным уничтожением самсары, описываемом, как заглатывание крокодила «махаамоха» вместе с его действиями.

3. Адхикари — подходящий человек.

Писатель трудится для определенного класса читателей. Оратор говорит для своей аудитории. Так и наставление Веданты адресовано тем, кто достаточно зрел для того, чтобы усвоить и ассимилировать знание о себе. Кто они — будет ясно из следующего отрывка.

4. Самбандха — связь между текстом и искомой целью.

Для понимания самбандхи желательно некоторое знакомство с той ролью, которую играют части Вед «кармаканда» и «джнана-канда». В кармаканда описаны разнообразные ритуалы и жертвоприношения, служащие средствами исполнения различных желаний, лелеемых большинством людей. Поэтому, темы различны и «адхикари» различны. Пхала, результаты, также различны. Средства — кармы — также разнообразны. Человек должен прикладывать усилия, чтобы выбрать средства и результат. Но простое понимание способов не обеспечит результат. Должно следовать соответствующее действие.

В отличие от этого, в «джнанаканда», куда входят Упанишады, единственная цель — знание тождества дживы и Брахмана; адхикари — тот, кто обладает требуемой зрелостью ума;

результат же только один, а именно: мокша — свобода от существующих ограничений и страданий, и, таким образом, обнаружение того, что истинной природой каждого является состояние «Ананда», не имеющее границ. Фактически, это не является каким-либо действием, а лишь обретением нашей истинной природы, которая всегда была свободна от связанности, но казалась связанной по причине нашего невежества. Таким образом, роль джнанаканды заключается в том, чтобы заставить нас заняться поисками нашей истинной природы, а также уничтожить ложные заключения о самих себе при помощи устранения невежества. Таким образом, джнанаканда служит в качестве «бодхака» (то, что являет), или «пратипаадака» (то, что открывает), в то время как «бодхйа» (то, что проявлено), или «пратипаадйа» (то, что раскрыто) является собственной истинной природой человека. Это — взаимосвязь между джнанакандой и целью, достигнутой с ее помощью. Поскольку Пачадаши — это раскрытие того, что изложено в Упанишадах, оно обладает той же самбандхой, что и джнанаканда. Несмотря на то, что об этом прямо не сказано в тексте, мы можем понять это из содержания.

В следующем отрывке, говорящем о второй цели этого текста, упоминается «адхикари». Далее представлена тема этой главы.

तत्पादाम्बुरुहद्वन्द्वसेवानिर्मलचेतसाम् । सुखबोधाय तत्त्वस्य विवेकोऽयं विधीयते ॥२॥

Татпаадаамбурухадвандвасеваанирмалачетасаам
Сукхабодххайа таттвасйа вивекойам видхийате — (2)

Татпаадаамбурухадвандвасеваанирмалачетасаам — тех, кто обладает чистым умом (нирмалачетасаам) служением (сева) лотосным стопам (паадамбурухадвандва) Гуру (тат)

Сукхабодххайа — для легкого понимания

Айам — этой, Таттвасйа — истинной природы, Вивеках — различения, Видхийате — совершаемым (2)

2. Это распознавание истинной природы совершается (здесь) для легко понимания тех, кто обладает чистым умом, благодаря служению лотосным стопам Гуру.

Адхиари

Татпаадаамбурухадвандва — Тасйа гурох (того Гуру) паадау (две стопы) эва (они являются) амбурухе (двумя лотосами), тай-ох (тех двух) двандвам (пара).

Две стопы Гуру сравниваются с парой лотосов.

Тасйа севайаа — С помощью служения этой паре.

Нирмалачетасаам — тех, кто обладает развитым чистым умом. То, что этот труд написан для облегчения их понимания, будет видно позже.

Чистый ум — это тот, что свободен от предпочтений, неприязни и тому подобного, и, соответственно, спокоен и сдержан. Служение лотосным стопам Гуру приводится в качестве примера средства достижения подобного состояния ума. Для служения требуется шраддха. «Шраддха» — это твердая вера (аастикйабуддхи) в то, что изложенное в писаниях и преподанное Гуру — истинно. До тех пор, пока мы сами не убедимся в истине, шраддха служит тем же, что и основной капитал в бизнесе. Это не слепая вера, когда человек не заботится о подтверждении истинности того, что им принято.

Просто шраддхи, как таковой, недостаточно. Человек должен обладать твердой устремленностью к цели и желанием подчинить чувства.

Бог Кришна также описывал средства обретения самопознания как:

श्रद्धावाँल्लभते ज्ञानं तत्परः संयतेन्द्रियः ।

Шраддхааваамллабхате джаанам татпарах самйатендриях.

(Гита 4-39)

«Тот, кто исполнен шраддхи, придерживается таких способов получения знания, как служение Гуру и подобным ему, и кто овладел чувствами, обретает знание».

Здесь слово «севаа» — служение — включает в себя всю «саадханапатауштайасампатти». Оно также включает в себя косвенные средства, такие, как кармайога и прочее. Действия, совершаемые

с правильным отношением, служат средствами очищения ума, не смотря на то, что они не могут непосредственно раскрыть нам нашу истинную природу. Знание может быть приобретено только с помощью изучения себя.

Ачарья Шанкара пояснил это в следующем отрывке:

चित्तस्य शुद्धये कर्म न तु वस्तूपलब्धये ।
वस्तु सिद्धिर्विचारेण न किञ्चित्कर्मकोटिभिः ॥

Читтасйа шуддхайе карма на ту вастуупалабдхайе,
Васту сидхирвичаре на кинчиткармакотибхих.

(Вивекачудамани — 10)

«Действие служит для очищения ума, а не для раскрытия истинной природы человека. Истинная природа может быть раскрыта путем исследования, а не при помощи миллионов действий».

Действия, вызываемые неведением, не противоположны ему, а, следовательно, бессильны уничтожить его. Знание — то единственное, противоположное неведению, как свет — тьме, может уничтожить его.

Те, кто обладают очищенным умом, как говорится в фразе «нирмалачетасам», это — «адхикари», которым предназначен этот научный труд. Остальные, не обладающие подобным качеством, должны обрести его, если они желают получить свободу от существующих в настоящий момент ограничений и страданий под названием «самсара».

Второстепенная цель

Данный текст предназначен для облегчения понимания — «сукхабодхаайа», тем, кто уже подготовлены, как описано в первой строчке данного отрывка. Панчадаши утверждает ту же истину, что содержится в Упанишадах, используя тщательно разработанные, но простые способы исследования, и, таким образом, делает предмет изучения более легким для понимания. С этой точки зрения, трактовка «Панчадаши» в качестве лунного света вполне уместна. Подобное легкое изложение также является другой целью данного труда.

Тема этой главы

«Таттва» — это истинная природа.

Но истинная природа чего?

Здесь это — истинная природа человека.

В контексте Веданты, в соответствии с «махааваакья таттва-маси», слово «тат» означает Брахмана. «Твам» — индивидуальную дживу. Когда истинная природа «твам» — дживы — распознана, становится ясно, что она тождественна Брахману — всепроникающему принципу чистого сознания, который обозначается глаголом «аси» — есть. То есть, истинная природа индивидуума тождественна Брахману. Истинная природа человека — это «таттвам» Вивека (таттвасйа вивеках) — различение или проникновение в истинную природу. Оно противостоит ложному, принимаемому за истинное — это содержится (видхийате) в данной главе.

Соответствующий метод — «Панчакошавивека». Вначале применяется рассуждение, далее его сменяет раскрытие смысла утверждения Шрути «Тат Твам Аси». В заключение рассматривается самадхи — состояние полного растворения ума в сознании собственной истинной природы.



Самвит неуничтожим

«Я» — это Сат, Чит, Ананда

Исследование проводится методично. Шаг за шагом, по мере продвижения, будет показано, что джива, другими словами «я», в реальности является Сат, Чит, Анандой и тождественна Брахману. Обычно слова «Сат», «Чит», «Ананда» переводятся, как «бытие», «сознание» и «блаженство» соответственно, но их нужно воспринимать правильно.

В этом мире условностей слово «бытие» для нас означает бытие данного объекта, сущности или события. Например, дерево есть; птица есть; а, после их уничтожения, они «не есть». Таким образом, подобное бытие является предметом для уничтожения, в то время как «Сат» символизирует принцип бытия, который всегда существует, и не разрушим. Затем, под «знанием» мы понимаем знание данной вещи, которая ограничена по природе. В противоположность этому, «Чит» — это тот неуничтожимый принцип знания, благодаря которому мы знаем все, что знаем, включая и то, что мы не знаем. Точно так же, слово «блаженство» обычно понимается всеми либо как чувственное удовольствие, тихое счастье, причина громадного наслаждения, или счастья, либо некий экстаз, имеющий определенные ментальные рамки. Такое блаженство является ограниченным и зависит от многих факторов. В соответствии со словарем, блаженство также означает экстаз спасения и духовную радость. Эти слова сами по себе не передают истинных чувств, до тех пор, пока не будут верно истолкованы. Даже слово «Ананда» обычно используется для обозначения «вишая сукха» — чувственного удовольствия. Когда слово «Ананда» используется

для обозначения истинной природы индивидуума, оно означает «бесконечная Ананда, не зависящая ни от чего».

Фактически, все слова без исключения, включая и слово «Брахман», являясь относительными, имеют свои собственные ограничения, а, следовательно, далеки от того, чем является истинная природа Брахмана. Поэтому, они должны быть освобождены от сопутствующих им при общем употреблении ограничений, а затем использоваться для передачи смысла. Это — задача учителя Веданты. Это — стиль обучения Веданте. Сами Упанишады используют этот стиль. Для того, чтобы описать «Брахмананда» — бесконечную Ананда, Тайттирия и Брахдараньяка Упанишады в своих разделах «анандамимамса» рассматривают все возможные разновидности «Ананда» в этом творении, присущие воплощенным, от разумного существа до Хираньягарбхи. Это сделано исключительно для того, чтобы показать, что общая сумма всех этих Ананда — лишь малейшая часть Брахмананды, подобная капельке воды в сравнении с целым океаном. Таким образом, ограничение, сопровождающее любую возможную Ананда в сотворенном мире, отбрасывается ради раскрытия бесконечной «Ананда».

В исследовании, проводимом здесь, в процессе выявления природы дживы (Сат, Чит, Ананда), прежде всего, в стихах с 3 по 7 аспект «Чит», называемый здесь «Самвит», получает доказательство его «нитья» — неуничтожимости и свободы от времени. Как мы видели ранее, Самвит, или Чит — это принцип знания, а не знание о данной вещи. Для начала, джива — «я» — это Самвит. Далее, показывается, что Самвит — «я» — неограниченная Ананда, которая также неуничтожима. Поэтому «я», ошибочно принимаемое за «самсари», ничто иное, как «Сат, Чит, Ананда».

Цель — мы сами

Фактически, все мы стремимся быть свободными от смерти и жить вечно. Каждый хочет быть свободным от страдания и навсегда стать счастливым, и никто не хочет страдать в неведении. Никто не является исключением. Исследование, основанное на Шрути, должно показать нам, что мы ищем самих себя. Исключительно по причине невежества мы принимаем себя за противоположность своей истинной природы, которая есть Сат,

Чит, Ананда. Таким образом, исследование, которое должно быть предпринято, должно закончиться пониманием нашей истинной природы, которое ведет к «нидидхйасане» — созерцанию.

Вишайи — Вишая

Прежде, чем приступить к исследованию, не лишним будет узнать, как условно разделяется этот мир и как происходит восприятие.

Мир можно разделить на две категории. Одна — это «ахам» — «я», а другая — это «идам» — «это». Уничтожение отдаленности может превратить то, что называлось «то» в «это». «Я» — всегда субъект, в то время, как «это» всегда остается объектом. Таким образом, данное разделение можно рассматривать также, как «вишайи» — субъект, «я», и «вишая» — чувственный объект. К чувственным объектам относятся: шабда — звук, спарша — касание, рупа — форма, раса — вкус и гандха — запах. Они называются «вишая», поскольку связывают (вишиноти, бадхнати) индивидуумов посредством зависимости от себя, из-за ложного заключения о том, что они могут дать счастье. Вот почему мы ищем чувственные объекты, чтобы обрести счастье. Когда бы желаемые объекты ни были получены, мы будем счастливы. Не смотря на то, что внешне это кажется правильным, на самом деле мы не интересуемся «вишая». Фактически, то, что мы хотим — это удовлетворение «я» — удовлетворение себя, которое мы надеемся получить при помощи «вишая».

Например, существует желаемый объект, который, как человек считает, может дать счастье. Но, после обретения его, когда выясняется, что это — не так, этот объект отбрасывается без колебаний. Таким образом, вишайи — субъект — ищет вишая — объекты — не из-за них самих, а ради собственного счастья. Надежда получить удовлетворенного себя, счастливого себя с помощью чувственных объектов основана на ложном заключении: «Я страдаю, а «вишая» могут дать мне счастье».

Я — Ананда, свободный от страдания

Если моя истинная природа — страдание, я никогда не освобожусь от страдания, потому что ничто не может быть отделено

от своей истинной природы. Если бы это было источником, все были бы изначально страдающими, при наличии некоего периодически возникающего счастья, на заднем плане страдающей природы. Разве не так? Но разве не бывает в нашей жизни мгновений, когда мы далеки от страдания, хотя бы временно?

Все мы точно знаем, что во время сна мы счастливы, без всякой тени страдания, всеми осознаваемого. Это также было бы невозможно, если бы нашей истинной природой было страдание.

Из вышесказанного можно сделать вывод, что «страдание не может быть моей истинной природой, и сам факт, что я все время ищу счастье, без всяких компромиссов, показывает, что Ананда, скорее всего, и есть моя истинная природа, от которой я каким-то образом отрекся. Сначала я могу искать чувственные объекты, но только чтобы обрести удовлетворенного себя, а не ради самих объектов». Это — также доказывает, что «Я — Ананда, свободный от страдания».

Восприятие

Если субъект желает получить чувственные объекты, они должны быть известны. Они познаются при помощи восприятия. Органы чувств, при поддержке ума, контактируют с чувственными объектами. Фактически, «антахкарана», ум, достигает объектов через каналы органов чувств и принимает форму соответствующих объектов с помощью собственной модификации. «Антахкаранаवртти», или мысли, будучи инертными, не могут дать независимое знание объектов. Они должны быть освещены принципом знания — Самвит, или Чит, чистым осознанием. Благодаря всегда присутствующему в антахкаране Чит, существует «чидаабхааса» — отраженный Чит — освещающий мысли, что позволяет им передавать знание об объектах.

Теперь автор делает попытку исследовать сам принцип знания, освещающий мыслеобразы, в то время, как мы получаем информацию об объекте.

शब्दस्पर्शादयो वेद्या वैचित्र्याज्जागरे पृथक् ।

ततो विभक्ता तत्संविदैकरूप्यान्न भिद्यते ॥३॥

Шабдаспаршаадайо ведйаа вайчитрийааджджаагаре пртхак
Тато вибхактаа татсамвидаикаруупйаанна бхидйате — (3).

Джаагаре — в бодрствующем состоянии; ведьяах — вещи, которые нужно узнать; шабдаспаршаадаях — звук, касание, и так далее; ваичитрийаат — по причине обособленности; пртхак (бхаванти) — отличается; татах — от них; вибхактаа — отделенный; татсамвид — их знание; экарупйаат — по причине тождественности; на — не; бхидйате — отличается — (3)

3. В состоянии бодрствования объекты познания, а именно: звук, касание и так далее, отличаются (друг от друга), поскольку они различны. Знание, отделенное от них, когда они познаны, не является разным, по причине его однородности.

Бодрствующее состояние

Бодрствование — это такое состояние, при котором органы чувств и органы действия побуждаемы к действию — «сарвендрийаанаам вйаапаарадашаа». Это состояние, при котором мы воспринимаем с помощью органов чувств и действуем с помощью органов действия.

Бодрствующее состояние также определяется, как

इन्द्रियैः अर्थोपलब्धिः जागरितम् ।

(पञ्चीकरणम्)

Индрийайх артхопалабдхих джаагаритам.

(Панчиикаранам)

«получение знания об объектах с помощью органов чувств».

Это также означает действия с помощью органов действия. Слово «индрия» — чувства, добавлено к этому определению для того, чтобы исключить состояние сна, при котором нам кажется, что мы воспринимаем и действуем, но без помощи чувств.

«Ведья» различно

Ведья включает в себя все, что может являться объектом функции познания, или все, что человек может знать. Это определяется при помощи «шабдаспаршаадаях» — звука, касания и тому подобного. Остальным может являться форма, вкус и запах, но спи-



сок еще не полон, поскольку все то, что отличается друг от друга (вичитраах — разнообразное) попадает в эту категорию. Таким образом, органы чувств, органы действия, пять элементов и весь мир, состоящий из этих элементов, также являются «ведья», поскольку в мире не существует двух одинаковых вещей. Все это — объекты нашего познания, и они отличаются друг от друга.

Самвит — один и тот же

Теперь мы должны отделить Самвит — принцип знания — от знания о данной известной вещи. Все, что мы знаем, доступно нам при помощи «антахкаранавртти» — мысли, в терминах восприятия, или как-либо еще. Все, что мы познаем, происходит только при помощи инструмента мыслей, а не напрямую от объекта. Это — причина, по которой возможно существование ложного знания. Веревка может быть ошибочно принята за змею. Но сами мысли, поскольку они инертны, должны быть освещены «Самвит» — принципом знания. Таким образом, знание о данной вещи состоит из мысли о форме вещи плюс Самвит. Отбросьте мысль, принадлежащую частному знанию, и то, что останется — это принцип знания — Самвит. Таким образом, мы должны понимать: это — Самвит этих известных вещей, отделенный (вибхактаа) от соответствующих им объектов, отличающихся друг от друга.

Татах — вайлакшанйена пратийамаанебхйах вишайебхйах — от объектов, о которых известно, что они отличны от других.

Тат самвит — тешаам ведьяанаам самвит — самвит, принцип знания, принадлежащий этим известным вариациям.

Экаруупаа — средства, те же, или идентичные.

Айкаруупйаат, таким образом, означает — из-за состояния идентичности

Самвит, таким образом, отделенный от этих известных вещей, не является различным, поскольку это — один и тот же принцип, в то время, как изученные объекты были разнообразными. Знание о звуке (шабда самвит) отличается от знания формы (руупа самвит) и так далее, но принцип знания — один и тот же.

Например, вы видите разнообразные объекты, обладающие различными формами, при наличии света. Не смотря на то, что формы различны, свет — один и тот же. Как считает физика, чи-



стый свет не видим. То, что мы видим, это — свет, отраженный от объектов. То есть, формы объектов, видимые при свете, различаются, но не сам свет.

Возьмите кувшины различной емкости. Их объемы различаются, но не пространство в каждом. Это — то же самое. Затем, представьте себе стеклянные банки различных цветов, допустим, красного, желтого, розового, синего, зеленого и так далее. Наполните их водой. То, что вы сейчас видите — это красная вода, желтая вода, розовая вода, синяя вода, зеленая вода и так далее. На самом деле вода — та же. Но цвета банок позволяют одной и той же воде казаться разной.

Упадхи

Здесь мы говорим, что цветные стеклянные бутылки служат в качестве «упадхи» для воды. «Упадхи» — это то, что заставляет данную вещь казаться не тем, что есть на самом деле, без какого-бы то ни было существенного изменения самой вещи. В случае вышеприведенного примера, фактически, вода не изменилась, но казалась окрашенной.

Удаяначарья, великий логик, интерпретирует слово «упадхи», как:

उप समीपवर्तिनि आदधाति संक्रामयति स्वीयं धर्मम् इति
उपाधिः ।

Упа самиипавартини аададхаати самкраамайати свиййам дхармам ити упадхих.

«Упадхи» — то, что придает собственное качество ближайшему объекту.

Этимология этого слова подразумевает кажущееся придание качества, в действительности не имеющее места. Только тогда это может быть названо «упадхи». В противном случае это будет являться причиной какого-либо «паринама» — изменения.

Подобно этому, различные «антахкаранаврти» — мысли, относящиеся к формам различных известных объектов — служат



в качестве упадхи для Самвит. Не смотря на то, что Самвит — один и тот же, полностью не зависимый от них, кажется, что он — разный, в зависимости от знания об определенном объекте. Вот почему мы должны отделять Самвит от определенных типов знания и распознать, что он — один и тот же.

Ведья — временны

Далее мы должны удостовериться в том, что является преходящим, а что вечным в отношении ведья и Самвит. Восприятие, как мы видели, зависит от «антахкаранаवрти», проходящей через каналы соответствующих органов чувств к объекту. Там воспринимаемое принимает форму объекта, освещаемого «чидаабхааса» — отраженным чистым осознанием. Таким образом, возникает знание об объекте.

Для того, чтобы понять это, воспользуемся наглядным примером. Вы берете зеркало и выходите на солнечный свет. Зеркало сияет, и все объекты, находящиеся перед зеркалом, отражаются.

По причине чего зеркало сияет?

Зеркало сияет благодаря солнечному свету.

Допустим, все объекты, находящиеся перед зеркалом, удалены. Перед ним нет никаких объектов. Под прямым солнечным светом будет зеркало сиять, или нет? Оно сияет, поскольку его сияние возникает благодаря солнечному свету, а не объектам, находящимся перед ним. Теперь предположим, что само зеркало убрано.

Светит солнце, или нет? Или Солнце говорит: «О, Боже мой! Зеркало убрали. Как я теперь буду светить?»

Конечно, нет. Солнце продолжает светить. Зеркало светится из-за солнца, но солнце светит не зависимо от зеркала, в то время, как объекты перед зеркалом отражаются, только когда присутствует зеркало, сияющее благодаря солнцу. Таким образом, солнечный свет всегда присутствует, не зависимо от зеркала и объектов. Это означает, что зеркало и отражаемые объекты являются временными.

Давайте сравним то, о чем мы говорим, с примером. Эта наша «антахкарана», в то время, когда доступна «чидаабхааса», подобна зеркалу. Самвит подобен солнцу. Ведья подобны объектам, отраженным в зеркале. Когда ведья приходят в соприкосновение с



антахкараной по каналам органов чувств, мы получаем знание о них. Если ведья отсутствуют, то есть, если познаваемые объекты отсутствуют, антахкарана все еще присутствует вместе с чидабхаасой. Таким образом, они являются не зависимыми от ведья.

Теперь эта антахкарана сияет благодаря чидабхасе, отраженному Самвит. Даже если антахкарана не присутствует, как во время сна, Самвит — принцип знания, всегда есть.

Следовательно, «шабдади ведья» приходит и уходит, в то время, как Самвит всегда присутствует. Таким образом, временные ведья отличаются друг от друга, по контрасту с постоянным Самвит, который остается тем же. Это становится понятным при рассмотрении состояний дремоты и сна.

Данный факт, относящийся к состоянию бодрствования, теперь рассматривается в состоянии сновидения. Цель автора — показать, что Самвит — один и тот же. Он не изменяется при бодрствовании и сновидении, вне зависимости от различных ведья. Далее будет также показано, что и при глубоком сне Самвит не изменяется, являясь одним и тем же. Итак, Самвит в состояниях бодрствования, сновидения и глубокого сна является тем же, без всякого изменения.

तथा स्वप्नेऽत्र वेद्यं तु न स्थिरं जागरे स्थिरम् ।
तद्भेदोऽतस्तयोः संविदेकरूपा न भिद्यते ॥४॥

Татхаа свапнетра ведьям ту на стхирам джаагаре стхирам
Тадбхедотастайох самвидекаруупаа на бхидьяте — (4).

Татхаа — итак (есть); свапне — во сне; atra — здесь; ведьям — известный объект; на — не; стхирам — длящийся; джаагаре — в бодрствующем состоянии; ту — напротив; стхирам — длящийся; атах — таким образом; тадбхедах — различие между ними; тайох — обоих; экарупаа — тождественный; самвид — принцип знания; на — нет; бхидьяте — отличается. — (4)

4. То же и в случае сна. Здесь известный объект не постоянен. С другой стороны, он постоянен в состоянии бодрствования. Таким образом, между ними есть различие. Но один и тот же принцип знания, относящийся и к бодрствующему состоянию, и к состоянию сна, не изменяется.

Состояние Сна

Сон определяется, как:

करणेषूपसंहतेषु जागरितसंस्कारजः प्रत्ययः सविषयः
स्वप्नः । (पञ्चीकरणम्)

Каранешуупасамхрतешу джаагаритасамскаараджах пратйай-
ах савишайах स्वाпнах.

(Панчиикаранам)

«Когда чувства обращены внутрь, опыт вместе с объектами, порожденными впечатлениями состояния бодрствования, является сном».

Все опыты сна, включая объекты в них, являются проекция-
ми антахкараны, когда и органы чувств и органы действия отды-
хают от присущих им функций.

Подобие сна и бодрствования

Так же, как в бодрствующем состоянии, разнообразные объ-
екты чувств отличаются друг от друга, но их Самвит, оставаясь
одним и тем же, не изменяется, и в состоянии сна (свапне) проис-
ходит то же (татхаа). В состоянии сна его объекты также отлича-
ются друг от друга, но не Самвит.

Отличие бодрствования от сна

Если нет отличия между состоянием бодрствования и состоя-
нием сна, раз Самвит не отличается, как отличаются чувственные
объекты в обоих состояниях, может возникнуть сомнение по по-
воду того, почему мы разделяем эти состояния. Ответ содержится
в данном стихотворном отрывке. Во сне (атра), ведьи не являются
«стхира», «стхаайу» — «длящимися», а в бодрствующем состоя-
нии, напротив, они относительно постоянны.

То, что видимо во сне, не будет существовать долго, поскольку
в момент окончания сна оно исчезает. По контрасту с этим, ведьи
в бодрствующем состоянии существуют в течение более длитель-
ного промежутка времени. Как правило, мы можем иметь с ними

дело и позднее, поскольку они доступны для восприятия. Они об- ладают «вйаавахаарикасаттаа» — реальностью взаимодействия, в то время, как объекты сна являются субъективными проекция- ми. Первое является осязаемым, в отличие от последнего.

Таким образом, благодаря длящейся и не длящейся природе объектов, существует различие между этими двумя состояниями.

Тот же Самвит в обоих состояниях

Итак, возникает еще один вопрос. Если состояние бодрство- вания и состояние сна отличаются друг от друга, не будет ли так- же верно, что их Самвит, а именно, «джагарасамвит» — самвит бодрствующего состояния — и «свапнасамвит» — самвит состоя- ния сна — отличаются друг от друга?

Это не может быть так.

Почему?

Антахкарана вртти, относящиеся к объектам бодрствования и сна, служащим в качестве «упадхи» для Самвит, различны, но принцип знания — Самвит — один и тот же, как мы выяснили ра- нее. Самвит является «экаруна» — одинаковым, вне зависимости от отдельных типов знания, принадлежащих состоянию бодр- ствования, или состоянию сна.

Итак, ведьи — известные объекты — отличаются в состояниях бодрствования и сна. Самвит — один и тот же все время.

Исследование Сна

Теперь мы исследуем состояние глубокого сна. Присутству- ют ли «вичитра ведьи» во время сна, или присутствует ли вообще ведья в состоянии сна? Также, присутствует ли Самвит во время сна?

И в бодрствующем состоянии, и в состоянии сна присутству- ют различные ведья, а также Самвит. По своему опыту мы также знаем, что в глубоком сне нет ведья. Тогда, возможно, во время сна присутствует только Самвит, исключая все ведья? Но, если это так, разве мы не осознавали бы, что в данный момент мы засыпаем? За- тем, нашей целью является осознание Самвит в качестве «я». Как хорошо было бы, если бы мы могли сделать то же во сне! К сожа- лению, это не так. Мы не становимся мудрее, проснувшись.

Мы поспешно сделали вывод, что во время сна нет ведья только потому, что различные ведья недоступны. Тем не менее, во сне есть ведья, не обладающая разнообразием, а потому не доступная в качестве действительного опыта.

Присутствие подобной ведья отражено в нижеследующем отрывке, после которого автор продолжает иллюстрировать присутствие одного и того же Самвит во сне.

सुप्तोत्थितस्य सौषुप्ततमोबोधो भवेत्स्मृतिः ।

सा चावबुद्धविषयाऽवबुद्धं तत्तदा तमः ॥५॥

Суптоттхитасйа саусуптатамободхо бхаветсмртих
Саа чаавабуддхавишайаавабуддхам таттадаа тамах. — (5)

Суптоттхитасйа — того, кто пробудился от сна; саушунтатамободхах — знание неведения во время сна; смртих — память; бхавет — будет; саа — та (память); ча — и; авабуддхавишайаа — является единственным, имеющим отношение к ранее воспринимаемому объекту; тадаа — тогда; тат — тот; тамах — невежество; авабуддхам — было воспринимается. — (5)

5. Для человека, пробудившегося от сна, информацию о незнании во время сна несет память, и эта память имеет отношение к ранее воспринятому объекту. (Поэтому) это (а именно: «Я не знал ничего») незнание воспринимается во время сна.

Сон

Сон определяется, как:

**सर्वप्रकारज्ञानोपसंहारे बुद्धेः कारणात्मनाऽवस्थानं
सुषुप्तिः ।**

(पञ्चीकरणम्)

Сарвапракаараджнаанопасамхааре буддхех кааранаатманаа
вастхаанам сушуптих.

(Панчиикаранам)

«Когда все типы знания и действий обращены внутрь, действие антахкараны в форме ее причины — это сон».

На протяжении всего этого времени все чувства вместе с антахкараной самоустраняются от своих функций.

Память содержит информацию о неведении во время сна

Суптоттхитах — «суптам» означает «сон». Таким образом, термин означает пробужденного, или человека, спавшего до этого, и пробудившегося.

Если вы спросите такого человека — «О чем вы знали в состоянии глубокого сна?» — универсальным ответом будет — «на кинчидаведишам» — «Я не знал ни о чем».

Это неведение (тамах) ни о чем, включая «я», во сне называется «саушупта тамах». Каждый обладает этим знанием (бодхах), потому что мы знаем, что во сне ничего не было известно.

Теперь возникает вопрос: «Каким образом вы знаете, что ничего не знали во сне; было ли это прямым восприятием, или просто заключением памяти?»

Если вы скажете, что это был опыт, это должно быть либо прямым восприятием (пратьякша), либо выводом (анумаана). Это не может являться восприятием, которое обязательно требует контакта между органами чувств и воспринимаемыми объектами (индрийасанникарша). В состоянии глубокого сна контакт между органами чувств и объектами чувств отсутствует. Фактически, даже чувства недоступны.

Это также не может являться выводом, поскольку опыт подразумевает наличие «линга» — отметки, что воспринимается непосредственно, и должно обладать «хету» — причиной. Это, также, невозможно. Поэтому, знание — «Я ничего не знал во сне» — не опыт, а память.

Опыт Предшествует Памяти

Опыт, естественно, предшествует памяти. Без опыта невозможна никакая память. Все, что присутствует в памяти, конечно же, было испытано в прошлом.

Если «Я ничего не знаю в состоянии глубокого сна» — па-

мать, тогда это обязательно должно быть следствием опыта. Давайте напомним себе, что наша задача — выяснить, присутствует ли какая-нибудь ведья в состоянии глубокого сна. Поэтому, мы должны показать, что эта память проснувшегося — о незнании в состоянии глубокого сна — следует за опытом. Во время сна мог ли я быть сознающим неведение (то есть, «Я не знаю ничего») в качестве настоящего факта опыта, подобно многим вещам, о которых мы не знаем в состоянии бодрствования? Конечно, нет, потому что, в отличие от того, что мы можем сделать, бодрствуя, во сне мы не можем сказать, «Я знаю, что Я не знаю». Тогда как мы можем утверждать, что был опыт о незнании?

Тем не менее, мы не можем отвергать память о нем, а потому делаем вывод, что во время сна присутствовал соответствующий опыт. Эта память обладает воспринимаемым (авабуддха) объектом (вишая) в качестве наполняющего ее. Это утверждение основано на неизменном сопутствовании или неизменном сосуществовании, называемом «вйапти», а именно, то, что содержится в памяти, должно быть следствием опыта, например: «она — моя мать». Когда вы говорите «она — моя мать», это — следствие памяти, а не восприятия. «Вот — женщина» — это факт, подтверждаемый восприятием. Но, когда вы говорите, что она — ваша мать, вы вспоминаете, что эта женщина нянчила вас, заботилась о вас, относилась к вам с любовью. То есть, это — память, а не восприятие.

Точно так же, «Я ничего не знаю во сне» — это память. Это обязательно должно быть следствием опыта. Итак, поскольку я не мог быть знающим во сне по причине спящего состояния антахкараны, опыт этого незнания определенно является следствием вывода, основанного на неизменном соответствии памяти предшествующему опыту (см. Приложение, более детально о выводе).

Неведение — это Ведья во Сне

Таким образом, во время сна (тадаа), неведение (тамах), а именно: «Я ничего не знал» (тад) было воспринимаемо (авабуддхам). Это неведение является ведьей во сне. Оно не является разнобразным (вичитра), в отличие от ведья в других двух состояниях.



Опыт предполагает присутствие Самвит

Никакой опыт не является возможным без основы — Самвит — принципа знания. Таким образом, сам факт того, что мы воспринимаем неведение во время сна, доказывает, что Самвит присутствует также и в этом состоянии. Иначе невозможно обладать и этим опытом, и соответствующей памятью.

Этот Самвит, по причине которого возможен опыт во сне, отличен от объекта — незнания. Это — тот же самый Самвит, который присутствует в двух других состояниях. Эти два факта теперь установлены, следовательно, доказано, что Самвит — неуничтожимый, самосветящийся принцип.

स बोधो विषयाद्भिन्नो न बोधात्स्वप्नबोधवत् ।
एवं स्थानत्रयेऽप्येका संवित्तद्वद्दिनान्तरे ॥६॥

मासाब्दयुगकल्पेषु गतागम्येष्वनेकधा ।
नोदेति नास्तमेत्येका संविदेशा स्वयंप्रभा ॥७॥

Са бодхо вишайаадбхинно на бодхаатсвапнабодхават
Эвам стхаанатрайепйекаа самвиттадваддинаантаре — (6)

Маасаабдайугакалпешу гатаагамйешванекадхаа
Нодети наастаметйекаа самвидешаа свайампрабхаа — (7)

Сах — то; бодхах — знание; вишайаат — от (его) объекта; бхиннах — отличается; свапнабодхават — подобно знанию во сне; бодхаат — от (другого) знания; на — не (различный); эвам — таким образом; стхаанатрайе пи — во (всех) трех состояниях опыта также; самвит — принцип знания; экаа — один; тадват — подобно; динаантаре — в другие дни. — (6)

Анекадхаа — в различные; маасаабдайугакалпешу — в месяцы, годы, века и мировые циклы; гатаагамйешу — в прошлом и будущем; самвит — принцип знания; экаа — один; на удети — не рожденный; на астамети — неразрушимый; эшаа — этот; свайампрабхаа — самосветящийся. — (7)



6. То знание отлично от (своего) объекта (то есть, незнания), подобно знанию во сне. (Это знание) не отличается от другого знания. Таким образом, во (всех) трех состояниях опыта знание также одинаково. Также (оно одинаково) в любое время.

7. (Также) в различные месяцы, годы, века и мировые циклы, в прошлом и будущем, знание является одним и тем же. (Следовательно, оно) является нерожденным. (Оно) неразруσιμο. Это (знание) есть свет.

Самвит отличается от незнания

Бодхах — Самвит, принцип знания, благодаря которому мы воспринимаем незнание во сне, отличается от своего «вишая» — объекта, а именно, незнания, как мы уже видели, «вишай» — субъект — отличен от «вишая» — объекта.

Для этого дан пример «свапнабодха» — знания во сне. Так же, как во сне принцип знания отличен от объектов сна, так и данный Самвит во сне отличен от его вишай — незнания.

Этот Самвит во сне не отличается (на бхиннах) от себя же (бодхаат) в двух других состояниях. Здесь также может быть приведен пример «свапнабодхават», но по-другому. Так же, как Самвит во сне не отличается от себя же в бодрствующем состоянии, так и Самвит в глубоком сне не отличается от Самвита бодрствующего состояния и состояния сновидения.

Как мы видели ранее, ведьи, которые служат упадхи для самвита, отличаются друг от друга, в результате чего возникают разные виды знания. Из-за нехватки способности различения у человека, различия приписываются им Самвиту. В реальности, Самвит является одним и тем же, неизменным.

Самвит всегда один и тот же

К настоящему моменту мы выяснили при помощи данной модели анализа, что Самвит — один и тот же во всех трех состояниях опыта, которые в совокупности представляют собой состояния, возникающие в течение дня. Это, несомненно, истинно для Самвита в любой день. Таким образом, Видьяранья Муни говорит, что это верно в любой день.

Точно так же (тадват) в другие дни (динаантаре) Самвит является одним (экам) и тем же.

Что бы ни было верным в отношении одного дня, аналогично для любого периода времени, это разъясняется далее. Слово «тадват» — «так же» — относится к «мааса» — «месяцу» и так далее. «Абда» означает «год». «Юга» — это мировой век. Их четыре, а именно: Сатья, Трета, Двапара и Кали. Сейчас длится Кали Юга. Также существуют определенные переходные периоды в начале и в конце каждой юги. Все эти четыре юги вместе называются «чатурьюга», включая переходные периоды. Одна чатурьюга эквивалентна 4, 32 миллионам человеческих лет. Одна тысяча чатурьюг составляют калпу, по продолжительности равную дню Хираньягарбхи — в Пуранах называемого Брамой. Затем происходит растворение, являющееся ночью для Хираньягарбхи, и имеющее ту же продолжительность, что и калпа. В Бхагавадгите (8-17) мы также находим, что день Брахмы равняется одной тысяче юг. Там слово «юга» означает «чатурьюгу».

Во время всех этих отрезков времени Самвит — один и тот же. Это относится не только к нашей калпе, но, также, и ко всем калпам в прошлом (гата), или в будущем (агамья).

Таким образом, Самвит является «нитья» — вечнодлющимся. Фактически, он свободен от времени, поскольку время — ведья — познаваемая сущность, освещаемая Самвит. Он, будучи одним и тем же все время без изменений, должен обязательно быть «сатьям» — истинным, что мы собираемся теперь обсудить.

Самвит является Сат

«Самвит нодети» — принцип знания не рожден. «На астамети» — он неразрушим. Если бы он был рожден, должен был бы существовать чувствующий принцип, для которого было бы заметным его возникновение, подобное рождению ребенка. Это также верно в отношении разрушения. Но, Самвит — только один, не может существовать другой Самвит, отмечающий его рождение или уничтожение. Рождение и уничтожение чего-либо, что не может являться объектом чьего-либо знания, нельзя установить.

Если рождение и уничтожение Самвит не могут быть установлены, поскольку не существует другого Самвит, возможно, он может познавать самого себя.

Все, что рождено, не существует до своего рождения. Если Самвит был рожден в определенный период времени, он не существовал, как Самвит, даже за микросекунду до этого. Если это так, как может несуществующий Самвит, который еще не рожден, знать о собственном рождении? Также, после его уничтожения, его больше нет для того, чтобы знать об этом. Таким образом, для Самвита не является возможным знание о собственном рождении и уничтожении.

Если мы допустим, в силу необходимости, существование другого Самвита, чтобы решить эту проблему, то возникнут новые вопросы. Другой, также являясь Самвитом, тоже будет субъектом рождения и смерти, для знания о которых будет необходим еще один Самвит. Эта задача не будет иметь окончательного решения. Это называется «анавастхаадоша» — дефект отсутствия заключения, или окончания, также известный, как «регресс ад инфинитум».

Более того, возможно, есть и другая проблема. Если есть другой Самвит, откуда вы знаете о нем? Знание о чем — либо возможно только при помощи принципа знания — Самвита. В этом случае, какой из Самвитов будет знать о другом? Если вы допустите существование какого-либо Самвита, знающего о другом, выводом будет то, что любой познанный Самвит больше не будет являться Самвитом, поскольку все, что известно — это ведья, или «дршья», и отлично от Самвита, оно относится к инертному состоянию бытия, нуждающемуся в принципе знания. Это абсурд. Итак, присутствие другого Самвита невозможно.

Утверждается, что Самвит никогда не рождался и никогда не исчезнет.

Это мнение высказывается Упанишадами и Гитой. «На джаайате мрийате ваа випашчит» (Катха 1-2-18) — Атма, принцип чистого знания, никогда не рождается и никогда не умирает. «На джаайате мрийате ваа кадаачит» (Гита 2-20) — Атма никогда не рождается и никогда (она) не умирает.

Отсутствие рождения и смерти для Самвита также является показателем отсутствия остальных модификаций, а именно «асти» (существует как объект), «вардхате» (растет), «випаринамате» (претерпевает метаморфозы) и «апакшийяте» (идет на убыль). Другими словами, Самвит свободен от всех шести модификаций (шадвикаарас).

Такая неизменная сущность обязательно является «сатьям» или «сат». «Йадруупена йаннишчитам тадруупам на вйабхичарати тат сатьям» — то, что не теряет своей природы, это «сатьям» (Тайттирийа бхаашйа 2-1). То есть «нитья, экаа самвит» — также является «сат». Это также предполагает, что он — «сарвавайаапи» — всенаполняющий — поскольку существование чего бы то ни было, кроме него, предполагает ограничения, то есть разрушение.

Самвит обладает собственным светом

Возможно, Самвит — это то, что свободно от рождения или уничтожения; но как мы об этом узнаем? В мире знание о вещи зависит от многого. Например, не являются ли необходимыми некоторые средства для познания Самвит? Может возникнуть вопрос: если другой Самвит отсутствует по причине отсутствия познающего, может ли быть познан этот Самвит? Это приведет к положению, при котором никакое знание никогда не будет возможным, и, таким образом, в мире будет преобладать невежество.

Итак, ответ таков. Этот Самвит (эшаа) обладает собственным светом (свайампрбхаа). Он не освещается какими-либо другими средствами, но является самодостаточным принципом знания. Если бы какой-нибудь другой Самвит освещал его, то возник бы вопрос, что же освещает тот, другой Самвит. Это ведет к «регресс ад инфинитум», как мы уже выяснили. Если бы Самвит освещал себя при помощи Самвит, тогда сам субъект был бы объектом, освещаемым. Это — противоречие, поскольку субъект никогда не может являться объектом собственных действий.

Это можно лучше понять на примере солнца.

Вы можете видеть эту книгу перед собой, освещенной либо светом лампы, либо рассеянным солнечным светом. То есть, книга зависит от света, не являющегося ею. Это — «парапракаша». Теперь взгляните на Солнце. Оно никогда не освещается никаким другим светом, и вы не можете сказать, что Солнце освещает само себя, поскольку свет — его сущность. Нет темного солнца. Поэтому, мы говорим, что Солнце обладает собственным светом, или «свайампракаша».

Точно так же, Самвит является принципом знания. Следовательно, ему не нужен другой принцип знания для познания себя, и он не может сам являться объектом познания.

Самвит не только обладает собственным светом, но и освещает все — «сарваавабхаасака». Познание всего, что возможно, в этом творении, зависит только от Самвит.



Самвит — это Атма и Парамананда

Самвит — это «Я», Атма

Книгу перед вами освещает нечто иное, чем она сама. Она — ведья — познаваемый объект. В отличие от нее, Самвит обладает собственным светом; но почему он не может быть познаваемым объектом, подобно этой книге?

Этого не может быть. Мы уже определили, что Самвит отличен от всех ведья. Субъект всегда отличен от объекта. Тем не менее, мы анализируем его дальше только для установления взаимосвязи между Самвит и «Я».

Все, что познаваемо, может быть либо «пратьякша» — непосредственно воспринимаемо, либо «парокша» — удалено во времени и пространстве. Удаленная вещь может быть доступной для прямого восприятия при устранении промежутка во времени и пространстве. Возможно, существуют несколько вещей, таких как небеса и тому подобное, которые всегда являются удаленными, поскольку мы не можем воспринять их непосредственно в нашем теперешнем состоянии.

Существует также третья категория познаваемого, не являющаяся ни пратьякша, ни парокша. Она включает в себя наши субъективные мысли, эмоции и так далее, называемые «саакши-пратйакша», или «саакшибхаасйа». В то мгновение, когда они возникают в нашей «антахкаране», их освещает Самвит, и они становятся познанными. Они недоступны для восприятия внешних органов чувств.

Самвит не входит ни в одну из этих трех категорий. Он отличен от пратьякша, саакшипратйакша и парокша, которые составляют группу «идам» — «это». То, что не доступно для пратьякша,

саакшипратьякша или парокша, или, другими словами, идам, является «апарокша». Таким образом, Самвит — это «апарокша».

Ранее мы рассматривали «идам» — «это», и «ахам» — «я». Апарокша, как мы знаем, отличная от «идам» — «это», должна, естественно, являться «ахам» — «я». Итак, апарокша — Самвит — это «я» — «Атма», наша истинная природа.

Таким образом, автор показал нам при помощи ведья — познаваемого, что наша основа, Самвит — принцип знания, является нашей истинной природой — Атма. Если вы утверждаете, что ничего не знаете, в конечном итоге вы знаете то, что ничего не знаете. Этого достаточно. Это «ведья». Сама основа этого, принцип знания — Самвит, благодаря которому вы знаете это, является «я» — Атмой. Следующие два отрывка говорят о природе Атмы на основании уже рассмотренного. Эти отрывки — Вараахопанишад (2 — 7 и 9) из Кршнайаджурведы.

इयमात्मा परानन्दः परप्रेमास्पदं यतः ।

मा न भूवं हि भूयासमिति प्रेमात्मनीक्ष्यते ॥८॥

Ийамаатмаа параанандах парапремааспадам йатах
Маа на бхуувам хи бхууяасамити премаатманиикшйате — (8).

Ийам — этот (самвит), Аатмаа — (является) Атма, Йатах — потому что, парапремааспадам — местоположение безграничной любви, (Атах — таким образом) Параанандах — (это) безграничное блаженство, Хи — определено, (Ахам — я) Маа абхуувам — возможно я не буду, (Ити — так) На — не, (Кинту — но) (Сада — всегда) Бхууяасам — пусть я существую, Ити — таким образом, Аатмани — в самом себе, Према — любовь, Ишйате — видимо — (8)

8. Этот Самвит — Атма. Он — безграничное блаженство, поскольку он — место пребывания безграничной любви. Любовь видна в этом высказывании: «Пусть «Я» никогда не перестанет быть, (но) пусть «Я» существует (вечно)».

Данный Самвит — принцип знания, то есть, Атма — «Я». Это — наша истинная природа. Если мы примем за себя что-либо другое, то обманем себя. Все, что является субъектом рождения и смерти, а также любых других изменений, не может быть «Я».

Атма — это Чит — Сат

Слово «Самвит» является синонимом слова «Чит» — «чистое сознание». Поэтому, Самвит, Атма — это Чит. В предыдущем отрывке, где говорилось, что Самвит свободен от рождения и уничтожения, мы уже видели, что он — Сат. Таким образом, Атма — это и Чит, и, также, Сат.

Атма — Безграничное Ананда (Блаженство)

Возможно, у кого-либо возникнет следующее сомнение. Может быть, я — Сат и, таким образом, не являюсь субъектом рождения и смерти, я бессмертен. Возможно, также истинно, что я — Чит, принцип знания, полностью свободный от неведения. Но, какая от них польза, если нет счастья? С другой стороны, существует опасность постоянного страдания по причине бессмертия, как мы видели ранее.

Ответом является то, что Сат, которое есть Чит, может являться только «Ананда», лишенным страдания. Вы — в действительности, есть безграничное Ананда, не зависящее ни от чего.

Как мы можем быть безграничным Ананда?

Это не может быть по-другому. То, что вы — безграничное Ананда, может быть доказано прямо здесь, на основании вашего собственного опыта! Прежде всего, выясните, пожалуйста, что вы любите больше всего в этом творении, любовь к чему никогда не сможет превзойти ваша любовь к любому другому объекту, существу или событию.

Универсальным фактом является то, что каждое живое существо, не зависимо от его особенностей, больше всего любит самого себя. «Я» — это средоточие максимальной любви. Сам этот факт является достаточным доказательством того, что нашей истинной природой является безграничное Ананда.

«Йатах парапремааспадам (атах) параанандах» — поскольку «Я» — это «аспадам» — объект (локализации) — «парапрема», наивысочайшей любви, безграничной любви, любви, ничем не обусловленной, то Атма — «Я» — это безграничное Ананда.

Мы любим данную вещь из-за того, что получаем от нее. Мы любим ребенка, потому что он — само воплощение невинности, что нравится нам. Мы любим прекрасно пахнущую розу потому, что она



дает нам наслаждение. Точно так же мы можем любить различные вещи из-за удовольствия, которое мы можем от них получить. Но за что мы любим себя? Вы не можете сказать — «за красивые глаза», или что-либо подобное. В таком случае, вы любите глаза, которые вам нравятся, поскольку они прекрасны. Наш вопрос относится к «Я», и не имеет отношения к какой-либо части нашего тела.

Мы не можем найти достаточной причины того, что «Я» является местом локализации максимума нашей любви. Я не могу не любить себя. Любовь к себе — неотъемлемая принадлежность каждого из нас, поэтому мы больше всего любим себя. Слово «пара» в «парапрема» означает безграничность этой любви, не обусловленной особым мотивом или причиной. Отсюда следует вывод — «Я» есть «параананда». «Пара» в этом слове также означает «безграничное» и «не зависимое от какой-либо причины», относящейся ко времени, месту, или объекту. В отличие от множества желанных вещей в мире, безграничное Ананда, наша природа, не зависит от чего-либо еще.

По своему опыту мы знаем, что все, без исключения, больше всего любят самих себя. Взяв за основу этот факт, давайте теперь проанализируем, является ли «я», точка локализации безграничной любви, безграничным Ананда.

Возьмем желаемый объект «А», дающий нам некое удовольствие. Существует другой объект «В», дающий большее удовольствие, чем «А». Таким образом, наша любовь к «В» больше, чем к «А». Если присутствует объект «С», дающий еще большее удовольствие, тогда наша любовь к «С» будет больше, чем к «В». Предположим, существует нечто, дающее безграничное счастье, естественно, наша любовь к этому будет безграничной.

Следствием этого рассуждения является то, что наша природа — место локализации безграничной любви, должна обязательно быть источником безграничного Ананда. То есть, «Я», место локализации безграничной любви, должно непременно являться безграничным Ананда. Таким образом, «Я» есть Сат, Чит, Ананда.

Я всегда люблю «Себя»

Некоторые могут оспорить утверждение, что «Я» — место локализации безграничной любви. Время от времени мы ненавидим



себя. Более того, человек на грани самоубийства, конечно же, не любит себя.

Да, внешнее наблюдение может привести к такому выводу, но фактически, в этих случаях ненависть относится к страданиям, разочарованиям, неудачам и так далее, которые накладываются на «Я» по причине невежества. Если эти причины устранены, не остается места для отвращения. «Я» никогда не может быть объектом моей неприязни. Вторая строчка данного отрывка предлагает нашему вниманию этот факт, отмечая универсальное желание, испытываемое всеми.

В случае человека, который желает: «нусть я никогда не перестану быть, пусть я буду существовать всегда», любовь к себе видима, или осязатима. Итак, кто не желает этого? Есть ли кто-нибудь, кто хочет умереть, кто не желает жить? Даже человек, желающий совершить самоубийство, откажется от него, если ему будет предложено решение проблемы, подвигнувшей его на данный акт трусости. Никогда я не желаю «не быть», но всегда желаю «быть». Это — универсальное желание, показывающее, что каждый больше всего любит самого себя. Поэтому, истинной природой каждого является безграничное Ананда.

Здесь можно задать вопрос об истинности утверждения: «Я — место локализации безграничной любви». Наша природа, которая является точкой локализации любви, может быть осознана, но любовь к себе не является единственной, поскольку мы любим некоторое число вещей в мире. Таким образом, статус «парапремааспадам» невозможен для Атма. В этом случае, утверждение, что «Атма — «паранандах» — безграничное Ананда», также не является доказанным.

Следующий отрывок дает нам ответ.

तत्प्रेमात्मार्थमन्यत्र नैवमन्यार्थमात्मनि ।

अतस्तत्परमं तेन परमानन्दतात्मनः ॥९॥

Татпремаатмаартхаманйатра найваманийаартхамаатмани
Атастатпарам тена параманандатаатманах — (9).

Анйатра — где — либо еще, йат — что — либо, према — любовь
тат — тот, Аатмаартхам — (есть) для пользы кого-либо; эвам —

итак; аатмани — в атме; аниаартхам — для пользы других; на — не; атах — поэтому; тат — тот; парамам — наивысший; тена — таким образом; аатманах — атмы; парамаанандатаа — природа, которой является безграничное ананда (сиддхаа — доказано) — (9)

9. Какой бы любовью (человек ни обладал) к кому — либо еще (жене, мужу, детям и так далее), она служит ему самому. Таким же образом (любовь к) Атма — не для чьей-либо пользы. Поэтому, та (любовь к себе самому) — самая высшая. Поэтому, природой Атмы является безграничное Ананда (доказано).

Любовь к чему-либо нужна нам самим

Без сомнения, существуют разнообразные вещи, которые мы любим. Но какой бы любовью мы ни обладали (аньятра) — к жене, мужу, детям, благополучию, славе и так далее, к тому, чем мы не являемся — она служит нам самим (аатмаартхам — аатма-прайоджанаайа).

Нравится вам это, или нет, но это — факт. Чем быстрее мы это обнаружим, тем лучше для нас, поскольку наша жизнь станет более целенаправленной. Мы колеблемся, прежде чем принять этот факт, поскольку не хотим казаться эгоистами. Тем не менее, мы не можем дурачить самих себя. Человек любит что-либо и кого-либо для самого себя.

В Майтреи Брахмане из Брхадаараньяки Упанишад (2-4 -5 и 4-5 -6) великий святой Йаджнавалкья объяснил это своей единственной дорогой жене в недвусмысленных выражениях. Он сказал: «О, дорогая Майтреи, истинно, муж дорог жене не ради пользы мужа, но ради ее собственной пользы он ей дорог. Жена дорога мужу не ради пользы жены, но ради его собственной пользы она дорога ему. Дети дороги родителям не ради пользы детей, но ради пользы самих родителей они дороги им. Богатство дорого не ради пользы богатства, но ради собственной пользы человеку оно дорого. Животные дороги не ради пользы животных, но ради собственной пользы дороги животные. Брамин дорог не ради его пользы, но ради собственной пользы он дорог. Кшатрия дорог не ради пользы кшатрии, но ради собственной пользы он дорог. Небесные жилища дороги не ради их пользы, но ради собственной пользы. Веды дороги не ради пользы Вед, а ради собствен-

ной пользы. Пять элементов — земля, вода, огонь, воздух и пространство дороги не ради их пользы, а ради собственной пользы. Истинно, все дорого не ради пользы всего, а ради собственной пользы (аатманасту каамаайя сарвам приям бхавати)».

Слово «приям», использованное в вышеприведенном отрывке Брхадараньяки, означает «дорогой, милый, подходящий или нравящийся». Что-либо и все, что является «приям», служит не пользе вещей, но пользе самого человека.

Мир можно разделить на четыре категории, основываясь на различных уровнях любви к ним.

1. Парапремаспадам: местонахождение безграничной любви. «Я» — место локализации безграничной любви. Здесь любовь не обусловлена какой-либо причиной.

2. Желаемые объекты, существа и так далее, не являющиеся нами: это могут быть муж, жена, дети, богатство, слава, сила, владения и так далее, что обычно желаемо.

3. Нежелательные вещи: тигр, змея, болезни и так далее, являющиеся источниками страха, опасности и страдания.

4. Безразличные объекты, сущности и события: травинка, ком земли, человек, который вам безразличен, могут являться примерами того, что вас не интересует.

Среди этих четырех категорий мира, первая — «Я», точка локализации безграничной любви, всегда остается центром безграничной любви, и это не может быть иначе, в то время как каждая из остальных трех категорий может видоизмениться в две другие, в зависимости от отношения к ситуации. Например, когда вы встречаетесь с тигром, это, конечно, нежелательно, поскольку это угрожает вашей жизни, но когда вы видите его вон там, на горе, уходящего, он становится объектом безразличия. С другой стороны, если тот же самый тигр пойман и содержится в зоопарке, или дрессируем в цирке, он становится источником развлечения и становится желательным. В то время, как тигр — один и тот же, вначале он нежелателен, затем является объектом безразличия, и после всего становится желательным. То, что изменяется — наше отношение к объектам, событиям и существам.

Самый дорогой сын может стать нежеланным нозже, когда ведет себя не так, как хотят родители. Не существует твердого и устойчивого правила, что любые объекты и тому подобное, же-

лательные, нежелательные или безразличные, будут всегда оставаться теми же. То, что изменяется — это наше отношение к ним. Но «Я» — Парапремаспадам — всегда является центром безграничной любви. Даже любовь, направленная куда-либо еще, кроме нас самих (анйатра), служит лишь нашей пользе (атмартхам).

Только «Я» — высшее средоточие любви

Обратное утверждение не является истинным. Любовь к себе (атмани йат према) не служит пользе других (на анйаартхам).

Существует другое прочтение «атманах» (относящийся к атма) слова «атмани», содержащегося в отрывке.

Это будет означать: «что бы человек ни любил, отличное от себя, это служит его пользе, и любовь к себе — только для себя и никогда — для пользы других». Итак, прямо или косвенно, «Я» — высшее средоточие любви. Поэтому, (атах) любовь к себе (тат) — исключительная и наивысшая (парамам). Это — нечто, никогда не зависящее ни от чего кроме себя, и не имеющее причины что-либо другое, кроме себя. Она безгранична по природе. Поэтому, то, что природа Атмы, является «парапремаспадам», не подлежит сомнению.

Атма — это Парамананда, и ничто иное

Таким образом (тена) доказана безграничная природа Ананды (параманандата) Атмы (атманах). Средоточие безграничной любви обязательно должно обладать природой безграничного Ананда. Тема раскрывается автором в двенадцатой главе в отрывках с 6 по 85.

Невежество является причиной самсары

В действительности, «Я» — Атма — это «Сат, Чит, Ананда», что же мы ищем? Мы хотим жить вечно, что означает, мы не хотим умирать; мы хотим быть бессмертными. Мы также хотим жить счастливо, без всякого следа страдания. Мы не можем вынести неведения; мы хотим обладать знанием. Все три желания постоянно обдумываются нами без всякого успеха, до конца жизни, при этом мы не прикладываем никаких усилий. Но наше исследо-

вание показывает, что мы — Сат, свободны от смерти и разрушения; Ананда — свободны от страдания; и что мы — Самвит — Чит, принцип знания, свободны от невежества. Таким образом, наша проблема может быть решена таким образом — мы бессмертны, тем не менее, желаем быть бессмертными; мы — безграничная Ананда, тем не менее, желаем быть счастливыми; мы свободны от неведения — и хотим освободиться от неведения. Очевидно, что проблема обусловлена неведением и последующей ошибкой. Решение заключается в знании нашей истинной природы.

Чистый ум необходим

Данное исследование и последующее обнаружение того, что «Я» — безграничная Ананда, должно естественно разрешиться принятием его в качестве собственной природы. Это — «апарокша джнана», или «апарокша анубхути». С другой стороны, если кто-либо заявляет: «Я могу понять это, но не могу принять того, что я — Ананда», тогда это — только «парокша джнана», то есть, человек получил какую-то информацию, но ему не хватает прямого восприятия. В подобных случаях диагноз не труден. Мумукшу все еще нуждается в зрелости ума. В отрывке 2 чистый ум (нирмала чetas) и «саадханачатуштайасампатти» были предписаны в качестве обязательных качеств. Их нехватка препятствует «апарокша джнана». Таким образом, человек должен осознать проблему, не теряя мужества и не давая места отчаянию, вместо этого воспользовавшись средствами развития чистоты ума. В данном случае подходят такие средства, как кармайога, молитвы, джапа, тапас и так далее.

Если Атма — «Я» — обладает природой безграничного Ананда, зачем человеку беспокоиться о таких вещах, как молитва и тому подобное? Это так. Если вы знаете точно, что ваша природа — Сат, Чит, Ананда, без всякого сомнения, то молитвы и прочее вам больше не нужны, поскольку вы уже обладаете зрелым умом. Но, если вы заявляете, что, не смотря на исследование, не можете определить свою истинную природу, вы не можете отказываться от этих средств, и вам все еще требуется развитие зрелости ума. Простое извлечение некоторых утверждений из Веданты, дающих определения Атме и миру, само по себе не может решить проблему.

Вот случай, который можно считать иллюстрацией. Мальчик увидел свою мать, находящуюся на кухне, достающую различные продукты, бывшие в консервных банках. Она должна была открыть их, чтобы найти то, что требовалось. Пожалев ее, он предложил помощь — наклеить на все банки ярлыки в соответствии с их содержимым. Он взял краски и сделал все своими руками. Мать была очень счастлива. Тем не менее, в полдень, готовя кофе, она не смогла найти банку с сахаром. Позвали мальчика, который быстро нашел банку и дал ее матери. Сначала она проверила содержимое. Это был сахар, но на ярлыке было большими буквами написано: «Красный Перец»! Сына пожурили за ошибку. Но он невинно ответил: «Мама, ты знаешь, как муравьи любят сахар. Для того, чтобы спрятать его от них, я сделал такой ярлык!»

Простая надпись «Красный Перец» не поможет от муравьев. Так и фраза «Атма есть Сат, Чит, Ананда» без апарокша джнаны не способна устранить самсару.

Не смотря на исследование, задержка в получении знания обязана своим происхождением незрелому уму. Нет безнадежных случаев, как говорят Шастры. Каждый может найти подходящее для своего уровня средство, облегчающие движение вперед. Пренебрежение такими средствами нежелательно, поскольку только чистый ум может раскрыть собственную истинную природу.



Самвит — это Парабрахман

Теперь истинная природа Атмы, исследование которой проводилось в предыдущих семи отрывках, определена, и, после того, как было выяснено, что Самвит — это Парабрахман, его тождество подтверждается по правилам Веданты.

Иттхам саччитпараананда аатмаа йуктйаа татхаавидхам
Парам Брахма тайосчайкйам шрутйантешуупадишйате — (10)

इत्थं सच्चित्पराानन्द आत्मा युक्त्या तथाविधम् ।

परं ब्रह्म तयोश्चैक्यं श्रुत्यन्तेषूपदिश्यते ॥१०॥

Иттхам — таким образом, Аатмаа — Атма, саччитпараанандах — сат, чит, безграничная Ананда, Йуктйаа — с помощью рассуждения, (сиддхах — завершённый), татхаавидхам — такой природы, парам Брахма — парам Брахман, ча — и, тайох — этих двух, экйам — тождество, шрутйантешу — в Упанишадах, упадишйате — преподано — (10)

10. Таким образом, Атма — Сат, Чит, Парананда (что следует) из рассуждения. Парам Брахман (также) обладает той же природой. Их тождество подтверждают Упанишады.

Сначала, в отрывках с 3 по 7, Самвит — Чит, принцип знания, показан, как «питья», и, таким образом,

Сат. Установив, что Самвит — это Атма, в отрывке 8 мы выяснили, что его природа — безграничное Ананда. Фактически, это — истинная природа индивидуума — дживы, который является «твам» в «таттвамаси махааваакйе».

Йукти подтверждается Шрути

Метод, до сих пор использовавшийся, это — йукти — рассуждение — основанный на анализе общего опыта (локаанубхавапараамарша). Все мы знаем, что объекты чувств отличаются друг от друга. Мы также знаем, что принцип знания отличен от них. Этот универсальный опыт был проанализирован автором, чтобы установить происхождение природы Атмы — Сат, Чит, Парананды.

Целью любого мумукшу является обретение истинного знания. Это было достигнуто здесь при помощи йукти. Тогда можно возразить, нет необходимости в Шрути — Ведах. Они, будучи излишними, могут игнорироваться, если нам достаточно рассуждения.

Это — неправильный аргумент, поскольку до сих пор была лишь попытка понять утверждения Шрути при помощи рассуждения. Только Шрути являются обоснованными средствами познания (прамаана), ведущими к окончательной истине. То, что делалось до сих пор, это только «манана» — рассуждение. Это будет подтверждено самим автором в отрывке 53. Рассуждения подтверждаются Шрути. Шрути никогда не бывают излишними.

Атма и Брахман — Одно

Природа Брахмана та же, что и природа Атмы. «Татхаавидхам» — этой природой, а именно, Сат, Чит, Парананда, обладает только Парам Брахман. Тайттирия Упанишад определяет Брахман, как «сатьям джнаанам анантам Брахма». «Сатьям» и «джнаанам» относятся к Сат и Чит соответственно. «Анантам» означает «безграничное», полностью свободное от страдания, поскольку только ограничения порождают страдание. Поэтому «анантам», будучи Сат и Чит, обязательно будет являться безграничным Ананда. Нет ничего, что называется «Ананда», отличного от Сат, которое есть Чит.

«Айам аатмаа Брахма» — «Эта аатмаа есть Брахман» — утверждение из Брхадаараньяка Упанишад (4 — 4 — 5).

Тождество этих двух (тайосчайкйам), а именно, дживатмы и Параматмы, или, другими словами, «твам» и «тат» в махавакье «таттвмаси» раскрывается (упадишйате) Ведантой (шрутйантешу). Джива и Брахман — одно. «Айкйам» означает статус тожде-

ственности (экасья бхаавах). Джива — то же, что и Брахман, но ошибочно считается отличной от него по причине невежества.

Определение Веданты

«Шрутйантешу» означает «шрутинаам антешу нишчита-артхаасу упанишатсу» — значение, установленное Шрути — а именно, Упанишадами. Шрутьянта — это Веданта. «Анта» также означает «нирная» — утверждение. Некоторыми Веданта определяется, как

वेदानां प्रवृत्तिपरकत्वं निवृत्तिपरकत्वं वा इति संशये
प्रवृत्तिपूर्वकत्वं निरस्य निवृत्तिपरकत्वेनैव यत्र अन्तो
निर्णयः कृतः सः वेदान्तः ।

Ведаанаам праврттипаракаттвам ниврттипаракаттвам ваа
ити самшайа

Праврттипуурвакаттвам нирасйа ниврттипаракатвенаива
йатра анто

Нирнайах кртах сах ведантах.

«Когда возникает сомнение, посвящены ли (окончательно) Веды цели действия или устранения от него, обращаются к Шастре, называемой Веданта, которая опровергает то, что они всегда предназначены для действия, тогда как подтверждено, что они (в конце) посвящены устранению от действия.»

Поэтому, Ведантой могут быть только Упанишады, где установлен один принцип, природа дживы, джагат и Ишвары и который полностью свободен от действия (найшкармйа авастхаа), поскольку никакие действия в нем невозможны.



Почему Парамананда не осознается?

Если я — Парамананда, как я лишился этого знания? Фактически, я никогда не терял этого, поскольку, если Самвит, который является безграничным Ананда, это нечто удаленное от меня, то я могу не получить это. Или, если бы это было чем-то, находящимся поблизости от меня, то остается возможность моей потери этого. Самвит — моя истинная природа, следовательно, никогда не удаленная и не близкая, поэтому она никогда не может быть потеряна мной; мое восприятие дает мне неверное представление.

Сам автор выдвигает возражение, оспаривая обоснованность того, что Атма является безграничным Ананда, а затем приводит довод, разубеждающий нас в том, что «Ананда» является нашей истинной природой.

अभाने न परं प्रेम भाने न विषये स्पृहा ।

अतो भानेऽप्यभातासौ परमानन्दतात्मनः ॥११॥

Абхаане на парам према бхаане на вишайе спрхаа
Ато бхаанепйабхаатаасау параманандатаатманах — (11)

Атхаане — если не известно; парам према — безграничная любовь; на — не возможно; бхаане — если известно; вишайе — для чувственных объектов; спрхаа — желание; на — не; атах — таким образом, аатманах — атмы, асау — тот, параманандатаа — природа являющаяся безграничной ананда, бхаане апи — таким образом известное (испытанное), абхаатаа — является неизвестным — (11).

11. Если (природа безграничного Ананда Атмы) не известна, безграничная любовь (к Атме) не возможна. Если (это) известно,

желание чувственных объектов не может присутствовать. Поэтому природа Атмы, являющаяся безграничным Ананда, ощущаема, но не познана.

Первый вопрос, который возникает, это: «Знаем ли мы природе Атмы, являющейся Парамананда, или нет?» Ответом может быть «да» или «нет». В любом случае, это подлежит выяснению.

Является ли Парамананда Природой Атмы?

«Абхаане — апратиитау — ананубхууте сати» — если природа Атмы, являющаяся «Парамананда», не познана, или не воспринимается, не может быть никакой «парам према» — безграничной любви — к Атме. Любовь к данной вещи возможна только после того, как известны ее желаемые качества, такие как красота, приятные качества и так далее. Поэтому, если известно, что Атма — безграничное Ананда, конечно, она может быть средоточием безграничной любви, но если это — не так, любовь абсолютно невозможна. Любовь к неизвестной вещи абсолютно невозможна. Но, безграничная любовь к Атме — предмет нашего опыта. Поэтому вам придется признать, что она познана. Теперь давайте рассмотрим это подробно.

Если Параматма, являющаяся природой Атмы, известна (бхаане), желание чувственных объектов совершенно невозможно. Считается, что чувственные объекты дают счастье. В сравнении с безграничным Ананда, даже все возможное чувственное удовольствие является малейшим. Кто будет жаждать обычного кусочка пищи после того, как наслаждался роскошной трапезой? Более того, мы прибегаем к чувственным объектам, как к средствам достижения результата, а именно, счастья. Желанием средств руководит желание результата. Если результат достигнут, желание средств является излишним и не возникает. Если я уже осознал себя в качестве безграничного Ананда, зачем мне гнаться за ничтожными чувственными объектами, когда мое стремление к ним обусловлено туманной надеждой, что они дадут мне немного счастья?

Таким образом, вывод таков, что если мы принимаем Атму за средоточие безграничной любви на основании нашего опыта, она никогда не может являться «Парамананда». В любом случае, есть погрешность. Если вы скажете, что безграничное Ананда Атмы

не познано, тогда безграничная любовь к Атме, которая ощущается, будет отрицаема. С другой стороны, если вы признаете, что безграничная Ананда Атмы познана, что противоречит нашему опыту, стремление к чувственному опыту будет необъяснимым.

Парамананда — известная и неизвестная

Тем не менее, существует третья возможность, изначально отличная от этих двух, разрешающая эту ситуацию.

Поскольку есть погрешности в обоих утверждениях, принятых ранее, (атах) третья альтернатива — то, что природа безграничного Ананда (парамаанандатаа) Атмы (аатманах) восприниимаема, но не известна. В жизни каждый ощущает Ананда. Даже самый несчастный человек испытывает немногие моменты удовольствия в то, или иное время. Мы также можем принять во внимание другой аспект. Когда бы мы ни были беспокойными или страдающими, мы пытаемся избавиться от этих ощущений, поскольку такое состояние ума для нас нежелательно. Не смотря на то, что наши усилия могут разниться, в итоге мы хотим спокойного, уравновешенного, счастливого состояния ума. Это наше стремление предполагает, что до этого мы знали состояние счастья, поэтому мы стремимся к нему снова.

Это похоже на то, как больной борется за обретение здоровья. Здоровье — это наша природа, болезнь нам чужда. Это опыт, общий для всех. Вот почему никто не может быть удовлетворен до тех пор, пока не обретет здоровье.

Так же наши усилия, направленные на обретение состояния счастья, основаны на нашем предыдущем опыте счастья. Как долго может продолжаться эта борьба? «Всю жизнь» не является ответом, потому что она продолжается на протяжении любого количества жизней, до тех пор, пока не исчезнет желание получить счастье. Это состояние возможно, только когда открыто безграничное счастье, являющееся нашей истинной природой.

Это показывает, что счастье не является совершенно неизвестным для нас, поэтому мы стремимся избавиться от страданий, получив счастье. С другой стороны, когда бы мы ни получили счастье, бодрствуя, или во сне, мы думаем, что это объекты дали нам ощущение счастья.

Таким образом, природа Атмы — счастье, даже если оно воспринимается (бхаане апи), не будучи познанным (абхаатаа).

Препятствия заставляют вещь казаться одновременно известной и неизвестной

Не смотря на достаточные объяснения, у кого-либо все еще могут остаться сомнения относительно данного утверждения. Как может вещь быть одновременно известной и неизвестной? Надежно ли это положение? Не противоречие ли это? Данная вещь, в одно и то же время являющаяся известной и неизвестной, означает, что знание и неведение сосуществуют. Как это возможно? Могут ли свет и тьма пребывать вместе? Это кажется ложным утверждением.

Человеку, выдвигающему подобное возражение, можно задать вопрос: «Ложно ли это утверждение, поскольку подобный случай нельзя увидеть в мире, или потому, что данную вещь, известную и неизвестную в то же время, нельзя сделать предметом обсуждения?»

Каждое из двух утверждений, данное в качестве ответа, не является верным. Следующие три отрывка обсуждают роль препятствия в существовании вещи, как известной и неизвестной одновременно. Первые три четверти следующего отрывка цитируют пример вещи известной и неизвестной одновременно, а последняя четверть показывает рациональность данного утверждения.

अध्येतृवर्गमध्यस्थपुत्राध्ययनशब्दवत् ।

भानेऽप्यभानं भानस्य प्रतिबन्धेन युज्यते ॥१२॥

Адхйетрваргамадхйастхапутраадхйайанашабдават
Бхаанепйабхаанам бхаанасйа пратибандхена йуджайате — (12).

Адхйетрваргамадхйастхапутраадхйайанашабдават — подобно звуку (шабдават) пения (адхйайана) сына (путра) среди группы (варгамадхйастха) учеников (адхйетр) (Анандасйа — аананды), бхаане — когда известно, апи — даже, абхаанам — не известно, бхаанасйа — знания, пратибандхена — из-за препятствия (бхаане апи — даже тогда известно) (абхаанам — не известно), йуджайате — обосновано — (12)

12. Подобно (неясному) звуку пения сына среди группы учеников, Ананда, даже когда известно, неизвестно из-за преграды доступа к знанию (утверждение — «не смотря на то, что известно, не известно»).

Пример вещи, известной и неизвестной одновременно

Сейчас мы объясним, что это за пример. Случилось так, что отец пришел в Ведапатхашалу — школу, где учат рецитировать Веды, к своему сыну. Сын рецитирует Веды вместе со многими другими учениками. Не смотря на то, что отец может распознать и определить голос своего сына, он не может услышать его отчетливо, как если бы сын пел один. Здесь присутствует звук, известный в целом, а не в частности. Такие примеры можно найти в мире. Точно так же возможно, чтобы природа Атмы — Ананда была известна и неизвестна одновременно.

Причиной является препятствие

Какая причина позволяет отцу, неспособному услышать голос сына отчетливо, думать, что он слышит его в общем хоре? Не звук ли пения остальных учеников, препятствующий возможности отчетливо услышать голос его сына? Из-за препятствия, не смотря на то, что общее знание о данной вещи получено, частное знание отсутствует. Следовательно, высказывание о том, что нечто известно и неизвестно одновременно, не противоречит нашему наблюдению. Это достаточно обосновано.

То же и в случае счастья. Не смотря на то, что мы испытываем счастье в целом, из-за некоторых препятствий мы не осознаем его в качестве своей истинной природы. Даже наше стремление к освобождению от страдания и обретению счастья фактически является инстинктивной попыткой избавления от препятствий. Тем не менее, мы не осознаем, что это так.

Определение препятствия

Если препятствие мешает нашему осознанию природы безграничного Ананда, мы конечно, должны устранить препятствие. Тем не менее, пока мы не знаем, что собой представляет препят-

ствие, сделать это невозможно. Для того, чтобы вылечить больного, нужно поставить диагноз.

Таким образом, в следующем отрывке дается определение «препятствия».

**प्रतिबन्धोऽस्तिभातीतिव्यवहारार्हवस्तुनि ।
तं निरस्य विरुद्धस्य तस्योत्पादनमुच्यते ॥१३॥**

Пратибандхостибхаатиитивйавахаараархавастуни
Там нирасйа вируद्धасйа тасйотпааданамучйате — (13).

Асти — есть, бхаати — известно, ити — итак, вйавахаараархавастуни — в вещи, доступной для контакта, там — то (контакт), нирасйа — отрицаемо, тасйа вируद्धасйа — его противоположности (йат — что-либо), उत्पाаданам — производство (сах — то что) пратибандхах — препятствие (ити — так), учйате — названо — (13).

13. Препятствием называется то, что противоположно данной вещи, которая «есть» и «известна», и мешает доступу к ней.

Предположим, есть вещь, которая существует и известна, или воспринята вами. Вы будете общаться с ней соответственно тому, чем она является. Но мы скажем, что есть препятствие, если вместо ее существования и нахождения в поле зрения нашего знания или опыта, она преподносится, как «не существующая» и «не доступная для познания». Скажем, у вас есть ключ от вашего дома в кармане. Он в вашем кармане. Вы можете почувствовать его. Вы можете открыть им дом. Каким-то образом, вы упускаете тот факт, что он в вашем кармане, и начинаете искать его. Затем, не смотря на то, что ключ продолжает находиться там, он вам недоступен, и вы не можете открыть ваш дом. Продукт такого отсутствия доступа к вещи называется препятствием. Другими словами, препятствие отрицает существование вещи и знание о вещи, находящейся в поле зрения индивида.

Причина возникновения препятствия

После определения, данного препятствию в целом, в следующем отрывке рассматривается причина его возникновения на примере неотчетливого голоса сына, что сравнивается с от-

существованием осознания собственной природы — безграничного Ананда.

तस्य हेतुः समानाभिहारः पुत्रध्वनिश्रुतौ ।
इहानादिरविद्यैव व्यामोहैकनिबन्धनम् ॥१४॥

Тасья хетух самаанаабхихаарах путрадхванишрутау
Ихаанаадиравидйайва вйаамохаиканибандханам — (14).

Путрадхванишрутау — по причине слышимости голоса сына, тасйа — того (препятствия), хетух — причина (является), самаанаабхихаарах — одновременное пение с многими другими, иха — здесь (ту — где бы) вйаамохаиканибандханам — главная причина ложного знания, анаадих — безначальный, авидйаа — невежество, эва — единственный (асту — есть) — (14)

14. Поскольку голос сына звучит, причиной возникновения препятствия является одновременное пение многих учеников, в

то время как здесь (в иллюстрируемом) главной причиной ложного знания является только не имеющее начала невежество.

В случае иллюстрации (дрштаанта) причиной является совместное пение многих учеников, из-за чего голос сына слышен неясно, не смотря на то, что отец знает, что сын поет.

Теперь рассмотрим иллюстрируемое (даарштаанта) — тему, ради которой дан пример. Авидья — собственное невежество — коренная причина, заставляющая человека отрицать свою природу — Парамананда, и заставляющая считать ее известной и неизвестной. Это невежество не имеет начала. Как правило, любое невежество не имеет начала. Если в настоящее время вы не знаете о данной вещи, ранее вы не имели знания о ней. Если бы оно присутствовало, для невежества было бы невозможным сосуществовать с этим знанием. Невежество безначально, но оно оканчивается с возникновением знания о вещи.

Невежество — причина ошибки

Незнание себя описывается в качестве главной причины (экаи-бандханам) «вьямохи» — ложного знания, а также ложных проекций «я».

Если бы человек знал, что его природа — Сат, Чит, Ананда — для него не было бы ничего недостижимого, или еще не достигнутого, и не было бы причины для любого воплощения, так же, как и необходимости желать творения. Только когда человек невежествен, результаты прошлых действий (кармапхалы) обретают импульс, чтобы произвести тело, обеспечивающее возможность исчерпать кармапхалы и обеспечить спокойное завершение пути. Далее, невежество, вызывающее ложные проекции, дает начало всем типам ложных заключений о себе, мире, Творце — Ишваре и их взаимосвязи. Это — причина, по которой говорится, что невежество является основной причиной «вйамоха», и по причине невежества, воспринимаемое Ананда не осознается человеком в качестве своей истинной природы.



Причина авидьи (неведения)

Если неведение мешает познанию нами нашей истинной природы — безграничного Ананда, оно должно быть устранено всеми возможными способами. Для этого мы должны больше узнать о неведении. Информация о его причинах, его действии и прочем будет способствовать его уничтожению.

С этой целью рассматривается Пракрити, причина авидьи. Пракрити вместе с ее эффектами описывается в следующих двух с половиной отрывках.

चिदानन्दमयब्रह्मप्रतिबिम्बसमन्विता ।

तमोरजःसत्त्वगुणा प्रकृतिर्द्विविधा च सा ॥१५॥

Чиданандамайабрахмапратибимбасаманвитаа
Тамораджахсаттвагунаа пракритирдвिवидхаа ча саа — (15)

(йаа — один), чиданандамайабрахмапратибимбасаманвитаа — наполненный (саманвитаа) отражением (пратибимба) Брахмана, чья природа — Чит и Ананда; тамораджахсаттвагунаа — состоящий из гун, а именно, саттвы, раджаса и тамаса; (саа — то (является)); пракритих — пракрити; саа — та (пракрити); двивидха — двух видов; ча — и (а также еще один) — (15)

15. То, что является отражением Брахмана, чьей природой является Чит и Ананда, и состоит из гун, а именно, Саттвы, Раджаса и Тамаса (является Пракрити). Эта Пракрити — двух видов (еще одного).

Пракрити — это творческая сила, подчиненная Брахману. Слово «пракрити» также означает «материя». Ни Брахман, все-

наполняющий принцип чистого осознания, не может творить сам по себе, ни Пракрити, инертная по природе, не может делать это. Пракрити может творить в присутствии Брахмана. Пракрити как бы оживляется отражением Брахмана. Вот почему здесь говорится, что Пракрити является отражением Брахмана, чьей природой являются Сат, Чит, Ананда. Не смотря на то, что слово «Сат» не упоминается в отрывке, оно подразумевается. Отражение (пратибimba) Брахмана также называется «чидабхааса».

Пракрити состоит из трех гун, а именно: саттвы, раджаса и тамаса. Любому творению предшествуют три аспекта, а именно: знание, действие и материя. Этим трем предшествуют три гуны соответственно.

Пракрити бывает двух видов, как установлено в следующем отрывке. Фактически, она трех видов, и о третьей разновидности будет рассказано в отрывке 18. Об этом говорит содержащийся здесь союз «ча», что подразумевает наличие не рассматриваемого здесь. В настоящий момент автор фокусирует свое внимание только на этих двух типах, рассматриваемых в данном отрывке.

Еще одной особенностью этого анализа является то, что Видьяранья Муни разграничивает Пракрити и Майа, считающихся синонимами в Веданте. Конечно, он проводит это тонкое различие для более полного исследования и детального изучения предмета.

Два вида Пракрити, соответствующие им причины и вызываемые ими эффекты таковы:

सत्त्वशुद्धयविशुद्धिभ्यां मायाविद्ये च ते मते ।

मायाबिम्बो वशीकृत्य तां स्यात्सर्वज्ञ ईश्वरः ॥१६॥

Саттвашуддхйавишуддхибхйаам маайаавидье ча те мате
Маайаабимбо вашиикртйа таам сйаатсарваджна иишварах — (16)

Саттвашуддхйавишуддхибхйаам — чистотой и нечистотой саттвагуны; те ча — эти две (пракрити); маайаавидье — маайаа и авидйаа; мате — известны; маайаабимбах — тот, кто отражен в Майе; таам — та (маайаа); вашиикртйа — контролирующий; (вартамаанах — тот, кто остается); сарваджнах — всезнающий; ишварах — Ишвара; сйаат — становится — (16).

16. В зависимости от чистоты, или нечистоты Саттвагуны эти два типа Пракрити известны, как Майя и Авидья. Тот, чьим отражением является Майя, и кто обладает контролем над ней, это он — всезнающий Ишвара.

Определения Майи и Авидьи

Майя и Авидья — это составляющие Пракрити, но они различны по своему содержанию. Как мы видели, Пракрити состоит из трех гун. Пракрити называется «Майя», когда преобладает Саттвагуна. Та же Пракрити называется «Авидья», когда саттвагуна не доминирует. Майя и Авидья действуют в диаметрально противоположных направлениях.

Там, где присутствует «вишуддхи» — чистота саттвы — она называется «Майя». Чистота — «акалушикртатаа» — означает доминирование Саттвагуны, благодаря отсутствию примесей, или не преобладанию (анабхибхуута) двух других гун. Пракрити никогда не может быть свободной ни от одной из трех гун, хотя они могут находиться в различных соотношениях. Следы Раджаса и Тамаса, конечно, всегда будут присутствовать, не смотря на то, что их эффект будет незначителен в случае Майи. Саттвагуна является «пракаашаатмака» — светящей — в том смысле, что она дает знание и Ананду. Пракрити всегда является «чидаабхааса» или «чидаанандамайабрахмапратибимба», как отмечалось в предыдущем отрывке. Майя — часть Пракрити, естественно, также должна обладать той же «чидаабхааса». В итоге мы можем определить Майя, как

चिदानन्दमयब्रह्मप्रतिबिम्बसमन्विता विशुद्धसत्त्वप्रधाना
प्रकृतिः माया इति उच्यते ।

Чидаанандамайабрахмапратибимбасаманвитаа
вишуддхасаттвапрадхаанаа
Пракртих маайаа ити учйате.

«Та Пракрити, где преобладает Саттвагуна и которая является отражением Брахмана, чьей природой является Сат, Чит, Ананда, называется Майя».



В отличие от этого, Пракрити, обладающая «авишуддхи» — «на вишешена шуддхи» — не обладающая чистотой, или обладающая нечистотой — называется «Авидьей». Нечистота обязана своим возникновением смешению раджаса и тамаса в различных соотношениях, с саттвой. В случае Авидьи две другие гуны преобладают, в результате чего саттва находится в подчиненном положении. Подобно Майе, Авидья также является «чидаабхааса», что свойственно Пракрити. В итоге, «Авидья» может быть определена, как

**चिदाभासप्रतिबिम्बयुक्ता मलिनसत्त्वप्रधाना
रजस्तमोमिश्रिता प्रकृतिरविद्येत्युच्यते ।**

Чидаабхаасапратибимбайуктаа малинасаттвапрадхаанаа
Раджастамомишритаа пракритиравидьетйучйате.

«Эта Пракрити, смешанная с Раджасом и Тамасом (и таким образом), где нечистая Саттва не преобладает, являющаяся «чидаабхааса», называется «Авидья».

Здесь исчезает Ананда, являющаяся природой Брахмана, поскольку две оставшиеся гуны одерживают верх над Саттвой. Тем не менее, Ананда не может исчезнуть полностью.

В итоге, из-за чистоты или нечистоты саттвы, та же Пракрити известна, как Майя и Авидья. Различие между Майей и Авидьей показательно для понимания существования Ишвары и дживы. Но заключительной целью различения является описание «модус операнди» Авидьи, которая дает дживе страдания Самсары — существования ограниченного и несчастливого — для того, чтобы при помощи исследования была обнаружена истинная природа человека.

Ишвара

Вторая строчка этого отрывка описывает Ишвару. «Маайабимбах» означает «Чит» — чистое сознание, отражением которого является Майя, то есть, «чидабхаса». Это можно также рассматривать, как Чит в условиях Майи, проявляющееся в качестве «чидаабхааса». Это «маайабимбах», господствующее над всей



Майей, называется «Ишвара». Ишвара — это принцип творения. Как Творец, Брахман имеет статус Ишвары — того, кто обладает властью над всем Космосом.

В мире различные люди могут иметь власть над различными областями деятельности, но не над всеми. В отличие от них, Ишвара обладает полным господством над чем-либо и всем, будучи господином всех господ.

Ишвара, благодаря господству над Майей, всезнающ — «сарваджнах» (сарвам джаанаати ити). Слово «сарвам» включает все области знания, включая творение, поддержание и разрушение Вселенной. Нет ничего неизвестного Ишваре, общего, или частного. «Сарваджнах» также означает «сарвашактимаан» — тот, кто наделен всеми силами. Здесь фраза «все силы» относится к тем, что принадлежат творению.

Таким образом, Чит, благодаря влиянию Майи, играет роль Ишвары, «сарваджнах, сарвашактимаан» и, конечно, «сарвадйаапи» — вездесущего — поскольку он — Брахман.

अविद्यावशगस्त्वन्यस्तद्वैचित्र्यादनेकथा ।

सा कारणशरीरं स्यात्प्राज्ञस्तत्राभिमानवान् ॥१७॥

Авидйаавашагастванйастадвайчитрйааданекадхаа

Саа кааранашариирам сйаатпрааджнастатраабхимаанава-
ан — (17).

Авидйаавашагах — тот, кто находится под контролем авидйи; ту — с другой стороны; анйах — (является) другим, а именно: джива (сах — та джиива); тадваичитрйаат — по причине ее (авидьи) разнообразия; анекадхаа — отличный от; (бхавати — становится); саа — та (авидья); кааранашариирам — причинное тело; сйаат — является; татра — в этом (причинном теле); абхимаанаваан — тот, кто обладает отождествлением; прааджнах — прааджнах; сйаат — является — (17).

17. С другой стороны, дживы, находящиеся под контролем Авидьи, разнообразны по причине разнообразия Авидьи. Авидья — это причинное тело. Тот, кто отождествляет себя с причинным телом, называется «прааджнах».

Джива

«Авидьяавашагах» называется тот, кто находится под контролем Авидьи, или подчиняется ей. Это «чидаабхааса», отражение «чит» в Авидье, полностью ей подконтрольное и не обладающее независимостью, играющее роль «самсари дживы». Это также можно рассматривать, как «Чит» в условиях Авидьи, проявляющееся в качестве «чидаабхаасы», и находящееся под ее контролем.

«Ту» означает различие между дживой и Ишварой в нашем восприятии. Ишвара обладает господством над Майей, в то время как над дживой господствует Авидья. И то и другое — «чидаабхааса», присущая различным аспектам одной и той же Пракрити, называемым «Майа» и «Авидья». Проявления не только отличаются, но и являются полностью противоположными из-за противоположных «упадхи». Такое различие в проявлениях одного и того же принципа может быть ясно осознано на примере различных ламп. Лампа в тысячу ватт и в двадцать пять ватт могут сильно отличаться интенсивностью света по причине различных «упадхи» или нитей накаливания, но электричество в обеих — одно и то же.

Дживы бесчислены

В то время, как Ишвара один, дживы бесчислены по причине различных упадхи Авидьи. Как мы знаем, Авидья — «малина-саттвапрадхаанаа пракрти», когда саттвагуна считается нечистой из-за примеси раджаса и тамаса. Сочетание этих трех в различных пропорциях и сочетаниях, когда эти две гуны преобладают над саттвой, дают в результате различные воплощения, такие как божества, люди, животные, птицы, рептилии и так далее.

То, каким образом эти дживы становятся субъектами самсары, будет рассматриваться далее. В итоге человек может осознать, что является Брахманом, благодаря различению и последовательному отбрасыванию всего, что не является «Я», но ошибочно принимается за «Я» из-за Авидьи. Это будет показано в отрывке 42.

Метод, применяемый здесь, это — «панчакошавивека» — проведение различия между истинной природой (Атма) и пятью оболочками (анатма), с которыми мы ошибочно себя отождествляем.

Эти пять оболочек, которые мы обычно принимаем за «Я», могут быть сгруппированы в три тела. Они называются оболочками, поскольку они как бы укрывают от нас нашу истинную природу. «Аннамая коша» (оболочка пищи) — это «стхулашарира» — физическое тело. «Пранамая коша» (витальная воздушная оболочка), «маномая коша» (ментальная оболочка) и «виджнянамая коша» (интеллектуальная оболочка) составляют «сукшмашарира» — тонкое тело. «Анандамая коша» (оболочка блаженства) относится к «каранашарира» — причинному телу. Это — лишь различные виды деления одного и того же тела, принадлежащего нам. Таким образом, «панчакошавивека» — то же самое, что различие между «Я» — Атмой и тремя «шарира».



Три тела

Чтобы осуществить это исследование, сначала нужно узнать, каковы эти три тела, состоящие из пяти оболочек, которые должны быть устранены при помощи различения, чтобы можно было обнаружить и осознать свою истинную природу:

Причинное тело — Каранашарира.

Автор начинает исследование с причинного тела. Та же самая Авидья — это «каранашарира» — причинное тело. Это — «каранам» — причина — и физического и тонкого тел, а также их изменений. Авидья является причиной не только этих двух тел, но и отождествления с ними, когда все характеристики тел накладываются на Атму.

По сути, Пракрити — причина всего творения. Она может сотворить все. Вне сомнений, Пракрити не существует отдельно от Брахмана, а Брахман реален, в то время, как Пракрити и ее эффект, творение, Джаят, является фальшивым. Но это не тема для обсуждения в настоящее время. Авидья, являясь определенным состоянием Пракрити, также считается причиной второго уровня.

«Шарирам» называется так, поскольку оно разрушается, или увядает (ширийте, винайти ити). Физическое тело совершенно очевидно является субъектом разрушения и смерти. Но, тонкое и причинное тела разрушаются только с пробуждением «таттваджнана» — знания себя. Данное физическое тело уничтожается в то мгновение, когда его кинетическая энергия «прабдха (уже начавшихся) кармапхала» иссякает. Но тонкое тело

будет продолжать принимать новые воплощения вновь и вновь, увлекаемое назад Авидьей — телом причины. Только знание истинной природы может уничтожить эти два тела вместе с кармаханалами, вызывающими дальнейшие воплощения.

Праджна

Джива, являющаяся Чидабхасой, пребывающей в Авидье, приобретает различные статусы, в зависимости от ее отождествления с этими тремя телами. Отождествление с ними означает либо принятие их за «Я», либо за неотъемлемую часть себя. Отождествляющая себя с причинным телом джива называется «праджнах». Само имя говорит за себя.

«Праджнаа» (заметьте, что это слово — не «прааджна») на Санскрите означает «принцип знания» — «джнаана дршти», или то, что рассматривалось в этой главе, как Самвит, в противоположность частному знанию. Принцип знания уже рассматривался, как один и тот же, всегда существующий, а потому неуничтожимый — «авинаши». Это — основа любого опыта, а также впечатлений от него. Если «праджнаа» отсутствует, у вас не будет опытов состояния бодрствования, сновидения и глубокого сна, включая опыт, что вы не способны испытать это.

Тот, кто обладает «праджнаа», называется «праджнах». Слово «праджнах» благодаря определенному грамматическому процессу становится «прааджнах». «Прааджнах» — это тот, кто заключает в себе принцип знания, а на практике полностью невежествен, отождествляясь с неведением — Авидья. Глубокий сон — исключительное состояние «прааджнах», и это слово может быть переведено, как «сознание спящего».

Следующим по порядку является «сукшма шарира» — тонкое тело. Сначала будет описано творение пяти элементов, из которых состоит тонкое тело, а после этого вплоть до отрывка 22 будут рассматриваться его составляющие.

Третий аспект пракрити

Тонкое тело состоит из пяти элементов. Ранее только два аспекта Пракрити были упомянуты в отрывке 15. Третий — это «тамахпрадхаанапракрити», служащий материальной причиной



пяти элементов, а следовательно, и всего тонкого и физического творения.

Определение трех аспектов Праkritи

Здесь мы должны рассмотреть следующее. Праkritи состоит из трех гун. Праkritи с чистой саттвой, среди трех гун, смешанной с незначительным количеством раджаса и тамаса, является Майей, «упадхи» Ишвары.

Праkritи с саттвой, которая не является очень чистой, и считается нечистой из-за смешения с раджасом и тамасом в таком соотношении, где на нее оказывается большое влияние, является Авидьей. Это — «упадхи» дживы. Поскольку смешение этих трех гун встречается в разнообразных видах, эффекты Авидьи в отношении воплощений также различаются.

Когда преобладает тамас, это — «тамахпрадхаанапраkritи», из которой рождены пять элементов и остальное, относящееся ко всему творению.

तमःप्रधानप्रकृतेस्तद्बोगायेश्वराज्ञया ।

वियत्यवनतेजोम्बुभुवो भूतानि जज्ञिरे ॥१८॥

Тамахпрадхаанапраkritестадбхогаайешварааджнайаа

Вийатпаванатеджомбубхуво бхуутаани джаджнире — (18).

Тадбхогаайа — из-за опыта «прааджнас»; тамахпрадхаанапраkritех — из части Праkritи, где преобладает тамас; ишварааджнайаа — по желанию Ишвары; вийатпаванатеджомбубхувах — пространство, воздух, огонь, вода и земля; бхуутаани — элементы; джаджнире — были рождены. — (18)

18. По воле Ишвары пять элементов, а именно, пространство, воздух, огонь, вода и земля были рождены из той части Праkritи, в которой преобладает тамас, ради опыта «прааджнах».

Джива на уровне «прааджна» не способна испытывать радость и страдания из-за недостатка средств. Поэтому, создание средств является неизбежным.

Слово «бхога» означает и «наслаждение», и «страдание», поэтому лучше его значение определять в контексте.



Сотворение пяти элементов

Из той части Пракрити, в которой преобладает тамас, рождаются пять элементов, служащие непосредственной материальной причиной для остального тонкого и физического творения.

Пракрити сама по себе не может творить. Поэтому наличествует «аджна» — волеизъявление, желание (санкалпа) Ишвары, проекцией которого является творение. Поэтому, дословно «аджна» означает «приказ», здесь оно используется в значении «икшана» — мышление — «са иикшата» — «мысль Атмы» (Айтарей Упанишад 1 — 1 — 1), или «иччха» — воля — как в «сокаамайата» — «желаемое Атмой» (Тайттирийя Упанишад 2 — 6). Таким образом, Ишвара — это «нимиттакаарана» — эффективная причина; а Пракрити с преобладающим тамасом — «упаадаанакаарана» — материальная причина.

Здесь может возникнуть уместный вопрос, каким образом Ишвара принимает такое решение? Мы можем желать, если снабжены Антахкараной, которая сама состоит из пяти элементов. В случае Ишвары из-за нехватки этих элементов, которые должны быть созданы, наличие Антахкараны невозможно. В ее отсутствие желание творить элементы также не является возможным.

Объяснение этого в том, что Ишвара, являясь всезнающим и всемогущим, не зависит от всех этих средств. Достаточно присутствия Ишвары.

Ачарья Шанкара рассеивает это сомнение в комментарии к Айтарейопанишад, утверждая — «сарваджнасваабхаавйаат» — по причине естественности всезнания.

Тем не менее, остается вопрос, почему вообще был сотворен этот мир? Всезнающий Ишвара должен был остановить это в самом начале.

Дело в том, что Ишваре известно о кармапхалах джив, поэтому законы кармы начали осуществляться.

Пять органов чувств

Мы упомянули сотворение пяти элементов, теперь, описывая их эффекты, начнем с повествования о рождении пяти органов чувств (органов восприятия).

सत्त्वांशैः पञ्चभिस्तेषां क्रमान्दीन्द्रियपञ्चकम् । श्रोत्रत्वगक्षिरसनघ्राणाख्यमुपजायते ॥१९॥

Саттваамшайх панчабхистешаам
крамааддхииндрийапанчакам

Шротратвагакширасанагхраанаакхйामупаджаайате — (19).

Тешам — их; панчабхих — пятью; саттваамшаих — с помощью общей составляющей — саттвы; крамаат — постепенно; шротратвагакширасанагхраанаасвайам — называемые ухо, чувство касания, глаз, чувство вкуса, а также чувство запаха; дхииндрийапанчакам — группа из пяти органов чувств; упаджаайате — рождены. — (19)

19. При помощи саттвы, входящей в состав этих пяти элементов, постепенно рождается группа из пяти чувств, которые называются: «слух, касание, зрение, вкус, а также запах».

Пять элементов рождаются из Пракрити, обладающей тремя гунами. В этом случае тамас преобладает, две другие гуны присутствуют. Саттва и раджас в этих пяти элементах отвечают за тонкое творение. Тамас, после прохождения процесса огрубления, называемого «панчиикаранам», дает начало физическому миру. Это будет объяснено по порядку.

Из каждой части саттвы этих пяти элементов, являющейся материальной причиной, рождаются чувства, слух и тому подобное.

«Крамаат» — постепенно — означает, что каждое чувство рождено одним из пяти элементов. Это также предполагает такой порядок, при котором каждый тонкий орган чувств рожден из соответствующего элемента. Следуя порядку пяти элементов, начиная от пространства и заканчивая землей, и органов чувств начиная от уха до чувства запаха, в соответствии с текстом, мы обнаруживаем, что ухо рождено из составляющей саттва элемента пространства, и так далее, соответственно. Тот же порядок соответствует происхождению органов действия. Группа «дхииндрийам, джнаанендриям» — тонкие органы чувств, представляет необходимые способности восприятия, в то время как внешние органы, такие как ухо и тому подобное, являются местом, где они расположены. Как мы увидим ниже, внешние приспособления в нашем физическом теле состоят из уплотненных элементов.

В противоположность им, тонкие органы чувств рождены из частей саттва этих элементов в тонкой форме, до их уплотнения.

Антахкарана

Совокупность частей саттва всех пяти элементов представляет собой Антахкарану.

तैरन्तःकरणं सर्वैर्वृत्तिभेदेन तद्विधा ।

मनो विमर्शरूपं स्याद्बुद्धिः स्यान्निश्चयात्मिका ॥२०॥

Тайрантахкаранам сарваирвртибхедена таддвидхаа
Мано всйаадбуддхих сйааннишчайаатмикаа — (20).

Таих сарваих — всеми этими (общей группой саттва); антахкаранам — внутренний инструмент (упаджаайате — рожден); тат — тот; вртибхедена — из-за различия в функциях; двидхаа — двумя путями (асти — есть); вимаршаруупам — тот, чьей природой является исследующая или колеблющаяся (мысль); буддхих — интеллект; сйаат — есть — (20).

20. Внутренний инструмент (антахкарана) рожден коллективной составляющей саттва всех этих пяти элементов. Он — двух видов из-за различия в (их) функциях. Мысль, не принимающая решений — это ум, (в то время как) мысль, принимающая решения — это интеллект.

«Каранам», средства обретения знания, находящиеся в (антах) физическом теле, называются «Антахкаранам».

Они бывают двух видов, в зависимости от различия во вритти — функции изменения, относящейся к мыслям. Когда мысли находятся в состоянии нерешительности, или колебания (вимарша), это называется умом. Например, вы смотрите на знакомого человека, подходящего к вам, но находящегося далеко, так что вы еще не уверены, что это — он. Мысль, имеющая природу колебания, такова: «Это Мр. Гопалан, или Мр. Раман?», она принадлежит уму. После этого колебания вы решаете: «Он — Мр. Гопалан, без сомнения». Такая мысль — вывод называется «интеллектом».

Ум и интеллект здесь представляют оставшиеся два аспекта Антахкараны, а именно, «ахамкару» — «эго», и «читтам» — способность вспоминания. Все четыре составляют Антахкарану.

Каждый аспект отличается в зависимости от его мысленных модификаций или функций.

Органы действия

Следующим по порядку является перечисление эффектов части раджас пяти элементов.

रजोः पञ्चभिस्तेषां क्रमात्कर्मेन्द्रियाणि तु ।

वाक्पाणिपादपायूपस्थाभिधानानि जज्ञिरे ॥२१॥

Раджомшайх панчабхистешаам крамааткармендрияани ту
Ваакпаанипаадапаайуупастхаабхидхаанаани
джаджнире — (21)

Тешам — их; панчабхих — пятью; раджомшаих — с помощью (общей) части раджас; ту — и сейчас, или просто дополнительная частица; крамаат — последовательно; ваакпаанипаадапаайуупастхаабхидхаанаани — называемые: орган речи, рука, нога, анус и орган воспроизводства; кармендрияани — органы действия; джаджнире — были рождены — (21).

21. Из части раджас этих (пяти элементов) были рождены последовательно органы действия, именуемые: орган речи, рука, нога, анус и орган воспроизводства.

Из каждой части раджас эфира, воздуха, огня, воды и земли, являющейся материальной причиной, были соответственно рождены органы действия: «вак» — орган речи, «пани» — рука, «паада» — орган движения, «паайу» анус, «упастха» — гениталии.

Пять пран

Общая часть раджас производит пять «пран» — жизненных ветров.

तैः सर्वैः सहितैः प्राणो वृत्तिभेदात्स पञ्चधा ।

प्राणोऽपानः समानश्चोदानव्यानौ च ते पुनः ॥२२॥

Тайх сарвайх сахитайх праано врттибхедаатс панчадхаа
Праанопаанах самаанашчоदानавьяанау ча те пунах — (22).

Таих сарваих — всеми этими; сахитаих — совместно; праанах — жизненный ветер (джаайате — рожден); врттибхедаат — из-за различия в функциях; сах — он; панчадхаа — пятью способами (асти — есть); те — те (подразделения); пунах — далее; праанах — прана; апаанах — апана; саманах ча — и самана; удаанавйаанау ча — удана и вйана (ити — так); (ваачйаах — названы) — (22)

22. Из общей части раджас этих (пяти элементов) рожден жизненный воздух. Он — пяти видов, в соответствии с пятью его функциями. Эти виды называются: прана, апана, самана, удана и вьяна.

Прана одна, но из-за ее многочисленных функций, или модификаций, она делится на пять видов, соответствующих пяти физиологическим функциям в физическом теле. Эти разновидности таковы:

Прана — Дыхание.

Апана — Удаление фекалий, урины и так далее.

Самана — Пищеварение.

Удана — Движение вверх, выход тонкого тела из физического во время смерти.

Вьяна — Циркуляция.

Тонкое тело

Теперь разъясняется цель создания пяти элементов, органов чувств и тому подобного.

बुद्धिकर्मेन्द्रियप्राणपञ्चकैर्मनसा धिया ।

शरीरं सप्तदशभिः सूक्ष्मं तल्लिङ्गमुच्यते ॥२३॥

Буддхикармендрийапраанапанчакаирманасаа дхийаа

Шарирам саптадашабхих суукшмам таллингамучйате — (23)

Буддхикармендрийапраанапанчакаих — с группами из пяти органов чувств, пяти органов действия и пяти пран; манасаа — с умом; дхийаа ча — (и) с интеллектом (саха — вместе с); саптадашабхих — с семнадцатью (частями); суукшмам шарирам — тонкое тело (бхавати — рождено); тат — тот; лингам — лингам; учйате — назван. — (23)

23. Тонкое тело состоит из семнадцати частей, а именно, группы из пяти органов чувств, пяти органов действия и пяти пран, наряду с умом и интеллектом. Оно (также) называется «лингам».

Органы, производящие воспринимаемое знание (буддхи), называются «буддхииндрии» — органы восприятия. Те, что предназначены для действия, это «кармендрии» — органы действия. Эти десять органов, вместе с пятью жизненными ветрами, умом и интеллектом, составляют тонкое тело. Ум и интеллект символизируют всю Антахкарана, которая включает в себя «ахамкара» и «читта». «Лингам» в Веданте служит еще одним названием тонкого тела. Дословно «лингам» означает «знак», или «отметка». «Таркики» — логики, определяют его, как «лиинам артхам гамайати ити» — то, что заставляет человека познать невидимую вещь. Например, дым является лингамом огня, поскольку мы можем узнать о невидимом огне по признаку дыма. Слово «невидимый» здесь означает «не узнанный в общем», а не обязательно «не видимый глазами».

Так же, тонкое тело является показателем присутствия «Чит», Атмы, поэтому оно может рассматриваться в качестве лингама. Фактически, тонкое тело само по себе является инертным, поэтому его часть, антахкарана, непосредственно освещается «Чит». Поэтому, там где есть тонкое тело, «чидаабхааса» — чувствительность, а, следовательно, «Чит», там «Самвит» никогда не будет отсутствовать. С другой стороны, «Чит» никогда не может быть воспринято непосредственно. Так же, как свет может быть узнан только при помощи отражения, создаваемого посредником, «Чит» можно узнать при посредничестве тонкого тела. Это также объясняет нам, почему мы видим в этом мире предметы одушевленные и инертные вместо Чит.

Тайджаса и Хираньягарбха

प्राज्ञस्तत्राभिमानेन तैजसत्वं प्रपद्यते ।

हिरण्यगर्भतामीशस्तयोर्व्यष्टिसमष्टिता ॥२४॥

Прааджнастатраабхимаанена тайджасатвам прападйате
Хираньягарбхатааамиишастайорвйаштисамаштитаа — (24)



Татра — в (тонком теле); абхимаанена — отождествлением; прааджнах — прааджна; таиджасатвам — уровень «тайджаса»; прападйате — достигает; ишах — Ишвара (ча — и); хираньягарбхатаам — статус «Хираньягарбха» (прападьяте — достигает); тайох — между этими двумя (вйаштисамаштитаа — отличие от) статусами микрокосма и макрокосма (бхавати — есть). — (24)

24. Прааджна при отождествлении с тонким телом становится «тайджаса», а Ишвара (при таком же отождествлении) становится «Хираньягарбха». Между ними существует различие, поскольку они становятся микрокосмом и макрокосмом.

Джива, по причине своего отождествления с каузальным телом, называется «прааджна» (отрывок 17). Та же «прааджна» при отождествлении с тонким телом становится «тайджаса». Другими словами, «чидаабхааса», присутствующая в «авидье», при отождествлении с тонким телом становится «тайджаса». Ан-тахкарана, являющаяся частью тонкого тела, также называется «теджас» — светящаяся сущность — поскольку она непосредственно освещается «Чит» — Атмой. Теджас символизирует тонкое тело. Когда «прааджна» отождествляет себя с «теджас», она становится «тайджаса».

Ишвара, также называемый «чидабхаса» в Майе, становится Хираньягарбхой по причине отождествления с тонким телом.

Слово «Хираньягарбха» фактически означает того, чьей причиной является само светящееся Чит — Параматма. Нам нужно знать происхождение этого слова, поскольку чаще всего оно неправильно переводится.

हिरण्यं हेममयाण्डं गर्भः उत्पत्तिस्थानं यस्य सः हिरण्यगर्भः ।

Хираньям хемамайаандам гарбхах утпаттистахаанам йасйа сах хираньягарбхах.

Слово «Хираньям» или «хемам» означает «золото», поэтому «хемамайам» — золотой. Но металл «золото» здесь означает то, что просто блестит, подобно сияющему золоту. Самая сияющая вещь — это сам принцип знания, Чит — Параматма, поскольку все остальное зависит от него. Таким образом, «хираньям» в итоге означает «Параматма», который является самым принципом



знания. Затем, «андам» — яйцо. Или «гарбхах» — зародыш, в итоге означает основу рождения причины. То есть тот, чьей причиной является Параматма, это Хираньягарбха. Пураны описывают Хираньягарбху, как Брахму (не Брахмана), одного из триады: Брахма, Вишну и Махешвара.

Не смотря на то, что и тайджаса и Хираньягарбха отождествляются с тонким телом, между ними существует отличие, первый находится на уровне индивидуальности, а последний — на уровне всеобщности. «Тайджаса» — это «вьяшти» — микрокосм, обусловленный тонкими телами в качестве «упадхи». Таким образом, Ишвара играет роль Хираньягарбхи по отношению ко всем тонким телам. С другой стороны, джива, являющаяся «прааджна», принимает роль «тайджаса» по отношению к индивидуальным тонким телам.

Чем макрокосм отличается от микрокосма?

Почему одно обладает индивидуальностью, а другое — всеобщностью, теперь разъясняется автором в следующем отрывке:

समष्टिरीशः सर्वेषां स्वात्मतादात्म्यवेदनात् ।

तदभावात्ततोऽन्ये तु कथ्यन्ते व्यष्टिसंज्ञया ॥२५॥

Самаштириишах сарवेशаам сваатматаадаатмйаведанаат
Тадабхаавааттатонйе ту катхйанте вйаштисамджнайаа — (25)

Ишах — Хираньягарбха; сарवेशаам — всех «тайджасас»; сваатматаадаатмйаведанаат — по причине знания тождественности с собой; самашти — макрокосм (бхавети — становится); татах — от него (йе — те); анйе — отличный от (те — они); ту — в то время как; тадабхаваат — по причине нехватки этого (знания тождественности); вйаштисамджнайаа — называемый «микрокосм»; катхйанте — называются — (25)

25. Хираньягарбха по причине знания тождественности всех «тайджаса» себе, становится макрокосмом, в то время как по причине нехватки этого знания все остальные, кроме Хираньягарбхи, а именно, каждая из джив, становятся микрокосмом.

«Иша» в данном контексте относится к «Хираньягарбха», а не



Ишваре. Будучи другой частью Ишвары на уровне всех тонких тел и благодаря этому, Хираньягарбха также является верховным владыкой в своей области. Он знает, что все «тайджаса», присутствующие в бесчисленных тонких телах, тождественны ему, в том отношении, что они не обладают существованием, отдельным от него, поскольку всеобщее обязательно должно включать в себя частное, содержащееся в нем. Поэтому, все они не отличаются от «Я» — Хираньягарбхи, и «Я» присутствует во всех них; осознавая это, он становится макрокосмом. Здесь «сваатматаадаатмйа» означает тождественность всех «тайджаса» Хираньягарбхе, а не их истинной природе, Чит.

Дживы, считающие себя отличными от (анье) Хираньягарбхи (татах), не обладают подобным знанием тождества со всеми «тайджаса». Они отождествляют себя только со своими индивидуальными тонкими телами, считая себя полностью отличными от других. Из-за отсутствия знания о таком тождестве они называются «микрокосмом». Отсутствие и присутствие знания о таком тождестве производит микрокосм и макрокосм соответственно.

Конечно, дживы контролируются Авидьей, это невежество лишает их знания о единстве всех «тайджаса». С другой стороны, мы знаем, что те же самые саттва и раджас-составляющие всех пяти элементов принимают участие в создании всех тонких тел без исключения. Это — то же самое Чит, которое присутствует в «чидаабхаасе», вне зависимости от «упадхи» (майя или авидья). Таким образом, основное Чит является тем же самым, в то время, как «упадхи» различаются; и хотя их различия приписываются «чидабхасе», присутствующей в различных «упадхи», это — всего лишь ошибочное приписывание ей качеств «упадхи».

Если Ишвара, «чидаабхааса» в Майе, отождествляется со всеми тонкими телами, как Хираньягарбха, есть ли в нас его присутствие? Поскольку каждый из нас обладает тонким телом, Хираньягарбха естественно присутствует во всех.

Поэтому он также называется «Сутратма». Подобно нити в гирлянде, Он — глубочайшая основа нашей личности и тонкого тела. Только благодаря Его присутствию мы живы и можем думать. Иначе наше тело было бы мертвой гнилой массой. Присутствие Хираньягарбхи означает манифестацию самого Ишвары. Далее будет объяснено, что Ишвара в действительности является «Я».



Исследование Веданты должно привести к обнаружению нашей истинной природы после преодоления препятствия, создаваемого невежеством. Это не похоже на академическое обучение, где информация перекачивается из «пустакам» в «мастакам» — из книги в голову. Истина должна быть обнаружена там и тогда при помощи Шраваны — исследования. Только с этой целью мы сейчас исследуем то, каким образом Авидья — невежество, порождает эту самсару, так что мы можем вернуться к «себе», уничтожив это невежество.

Наше исследование касается «тайджаса» и «Хираньягарбха». Ранее мы также видели, что Ишвара создает мир для джив в соответствии с их «кармапхалами». Дживы нуждаются в поле деятельности, чтобы исчерпать свои кармапхалы, но до тех пор, пока не существуют физическое тело и физический мир, это невозможно. Поэтому Ишвара творит физическое тело и физический мир. Тем не менее, подобное творение нуждается в особых видах элементов, физических по природе. Пять элементов, уже сотворенные, являются тонкими, их составляющие — саттва и раджас создали органы чувств, Антахкарану, органы действия и Праны. Оставшаяся часть — тамас тех же пяти элементов подлечит процессу уплотнения, называемому «панчиикаранам», чтобы создать пять физических элементов. Для объяснения этого процесса сначала разъясняется «панчиикаранам».

Панчиикаранам

तद्भोगाय पुनर्भोग्यभोगायतनजन्मने ।

पञ्चीकरोति भगवान्प्रत्येकं वियदादिकम् ॥२६॥

Тадбхогаайа пунарбхогйабхогаайатанаджанмане
Панчиикароти бхагаваанпратйекам вийадаадикам — (26)

Бхагаваан — Ишвара; пунах — после; тадбхогаайа — для их ощущения; бхогйабхогаайатанаджанмане — для создания объектов чувств и физических воплощений; вийадаадикам — пять элементов, начиная с пространства; пратйекам — каждый из; панчиикароти — огрубленные при помощи процесса пятеричного саморазделения и взаимного комбинирования. — (26).

26. Ишвара после этого огрубляет каждый из пяти элементов, начиная с эфира, для создания объектов чувств и физических воплощений, служащих для получения опыта дживами.

«Бхагаваан» — это эпитет, относящийся к Ишваре, божествам и другим священным, или уважаемым персонам. Когда он используется по отношению к Ишваре, то определяется таким образом:

एश्वर्यस्य समग्रस्य धर्मस्य यशसः श्रियः ।

वैराग्यस्याथ मोक्षस्य षण्णां भग इतीरणा ॥

Эшварйасйа самаграсйа дхармасйа йашасах шрийах,
Ваираагйасйаатха моक्षасйа шаннаам бхага итиранаа.

(Вишну Пураана 6 — 5 — 74)

«Шесть (атрибутов), а именно: верховная власть, «пунья», слава, благополучие, бесстрашие и освобождение, все в абсолютной мере, называются «бхагах». Тот, кто обладает этими шестью, называется «Бхагаваан».

उत्पत्तिं प्रलयं चैव भूतानामागतिं गतिम् ।

वेत्ति विद्यामविद्यां च स वाच्यो भगवानिति ॥

Утпаттим пралайам чаива бхуутаанаамаагатим гатим,
Ветти видйаамавидйаам ча са ваачйо бхагаваанити.

(Вишну Пураана 6 — 5 — 78)

«Тот, кто знает источник и конец (творения), рождение и смерть существ, и (также) видью и авидью, называется «Бхагаваан».

Ишвара, сначала сотворив дживы в виде «прааджна» и прочего, после этого (пунах) решил обеспечить их объектами чувств, такими как пища, питье и так далее (бхогья), а также подходящими физическими телами (бхогаайатанам), ради получения ими опыта (бхога) в соответствии с их кармапхалами. Физическое тело — это место (аайатанам), где ощущаются все объекты чувств (бхогас). Например, если вы не обладаете физическим телом, как вы будете есть и пить, или читать эту книгу? Таким образом, дживе нужны как объекты чувств, так и физическое тело.

Для создания этого Ишвара огрубляет каждый из элементов при помощи процесса «панчиикаранам». Затем данный элемент объединяется с оставшимися четырьмя. Как это происходит, или что такое «панчиикаранам» — тема следующего отрывка.

द्विधा विधाय चैकैकं चतुर्धा प्रथमं पुनः ।

स्वस्वेतरद्वितीयांशैर्योजनात्पञ्च पञ्च ते ॥२७॥

Двидхаа видхаайа чайкаикам чатурдхаа пратхамам пунах
Свасветарадвителийаамшаирйоджанаатпанча Панча те —
(27)

Экаикам каждый (вийадаадикам — пространство и так далее); двидхаа — в двух частях; видхаайа — сделав; пунах — снова; ча — и; пратхамам — первая (половина); чатурдхаа — на четыре части (видхаайа — сделав); свасветарадвителийаамшаих — с вторыми половинами (элементов), другими чем он; йоджанаат — соединением (четверти первой половины); те — они; панча панча — пятикратный (бхаванти — становится) — (27).

27. Расщепив элементы, пространство и так далее, каждый на две части, и снова разделив первую часть каждого на четыре части, и соединив каждую из четырех четвертей первой половины со вторыми половинами оставшихся элементов, сделал их пятикратными.

Составляющая Тамас каждого из пяти элементов подвергается процессу «панчиикаранам». Он состоит из следующих этапов:

1. Аспект «тамас» каждого из пяти тонких элементов делится на две части.

2. Первая половина далее делится на четыре равные части, а вторая остается нетронутой. Таким образом, у нас есть четыре раза по одной восьмой и половина каждого элемента.

3. Каждая из одной восьмой первых половин каждого из пяти элементов соединяется с каждой из вторых половин остальных элементов.

4. Получающийся в результате физический элемент определяется доминирующей составляющей в уплотненном элементе.

До уплотнения тонкие элементы обладают своей собственной

природой, но, после завершения этого процесса, каждый смешивается с остальными четырьмя. Например, плотный эфир состоит из половины эфира плюс одна восьмая воздуха, огня, воды и земли. Можно задать вопрос о правилах наименования элементов. Здесь принята норма наименования их по доминирующему элементу.

Для подтверждения этого у нас есть следующая Брахмасутра (2 — 4 — 22):

वैशेष्यान्तु तद्वादस्तद्वादः ।

Ваишешьяатту тадваадастадваадах.

«Но, на основании преобладания (определенного элемента) дается соответствующее обозначение, дается соответствующее обозначение».

Слово «ту» — но, в сутре служит для опровержения протеста, выдвигаемого против подобного наименования. Повторение последней фразы служит для обозначения места окончания второй главы в Брахмасутре.

Считается, что модель «нанчикаранам» была задумана Ади Шанкарачарьей. Есть немногие, кто выражают протест на том основании, что этого нет нигде в Ведах. Эта критика является неправильной, поскольку ей недостает всестороннего анализа. Эти опрометчивые критики ссылаются только на десять Упанишад, которые комментировались великими мастерами, подобными Шанкарачарье. На самом деле, целых три Упанишады говорят о «панчикаране». Пайнгалопанишад, входящая в Шуклайаджурведу, полностью объясняет этот процесс в первой главе. Катхарудропанишад из Крشناйджурведы описывает сотворение пяти тонких (апанчикрта) элементов. После этого там описывается, как Ишвара создал физический мир, подвергнув эти элементы процессу «панчикарана». Варахонанишад, содержащаяся в Крشناйджурведе, прямо ссылается на «панчикртабхутани» (уплотненные элементы), подтверждая этот процесс. Даже среди первых десяти Упанишад уже есть основа модели в «триврткаранам», процессе, описываемом в Чхаандогйопанишад (6 — 3 — 3 и 4). То, что описывается там, является тем же процес-

сом уплотнения, только в отношении огня, воды и земли. Но эти три элемента в контексте также означают и оставшиеся два. Говорить о творении без пространства и воздуха было бы абсурдным; кроме того, это будет противоречить другим Шрути, таким как Тайттирийопанишад, где пять элементов логично расположены в порядке их сотворения.

Обоснованность «панчикараны» может быть также доказана на основании Прашнопанишад, где приводится длинный список различных аспектов творения, растворенных в Параакшара — Брахмане. Этот список также включает в себя все пять элементов, как в грубой, и в тонкой формах.

पृथिवी च पृथिवीमात्रा चाऽऽपश्चाऽऽपोमात्रा च तेजश्च
 तेजोमात्रा च वायुश्च वायुमात्रा चाऽऽकाशश्चाऽऽकाशमात्रा च . .

Пртхивии ча пртхивиимаатраа чаа пашчаа помаатраа
 ча теджашча
 Теджомоатраа ча ваайушча ваайумаатраа чаа каашашчаа
 каашамаатраа ча.

(Прашнопанишад 4 — 8)

«Физическая земля и тонкая земля, физическая вода и тонкая вода, физический огонь и тонкий огонь, физический воздух и тонкий воздух, физическое пространство и тонкое пространство...»

Слово «матра» по отношению к каждому элементу представляет его первоначальную форму, предшествующую уплотнению. Упоминание и физических, и тонких элементов доказывает обоснованность «панчикаранам».

Тришикхибрахманопанишад из Шуклайаджурведы также сначала отмечает создание «панчатанматра», из которых впоследствии рождаются «панчамахабхута».

Элементы, воспринимаемые нами, являются плотными, в то время как тонкие элементы находятся вне нашего восприятия. Земля, где мы находимся, вода, которую мы пьем, огонь, который нас согревает, воздух, который мы вдыхаем, пространство, в котором мы находимся, все они — уплотненные (панчикрta) элементы.

Физическое творение из физических элементов

После «панчикаранам» показано сотворение физического мира, включая физические воплощения. После этого будут описаны статусы Хираньягарбхи и тайджаса по отношению к физическим телам.

**तैरण्डस्तत्र भुवनं भोग्यभोगाश्रयोद्भवः ।
हिरण्यगर्भः स्थूलेऽस्मिन्देहे वैश्वानरो भवेत् ।
तैजसा विश्वतां याता देवतिर्यङ्नरादयः ॥२८॥**

Тайрандастатра бхуванам бхогйабхогаашрайодбхавах
Хиранйагарбхах стхуулесминдехевайшваанаро бхавет
Тайджасаа вишватаам йаатаа деватирйаннараадайах — (28).

Таих — этими (физическими элементами в качестве материальной причины); андах — миниатюрная форма Вселенной (утпадйате — рождена); татра — в том; бхууванам — четырнадцать лока (рождены); тешу — в них; бхогйабхогаашрайодбхавах — рождение чувственных объектов и физических воплощений (бхавати — имеет место); асмин — в этом; стхууле дехе — в физическом теле (вартамаанах — пребывает); хиранйагарбхах — Хираньягарбха; ваишваанарах — Вайшванара; бхавет — становится (татхаа — также); тайджасаах — тайджасы; вишватаам — статус Вишва; йаатаах (сантах) — достижение; деватирйаднараадайах — божества, животные, люди и так далее (бхаванти — становятся). — (28).

28. Из этих физических элементов рождается Брахманда — миниатюрная форма Вселенной. В Брахманда рождаются четырнадцать лок. В них рождаются объекты чувств и физические воплощения. Хираньягарбха, пребывающий в физическом теле, становится Вайшванарой. Так же тайджаса, обретающие статус «вишва», становятся божествами, животными, людьми и так далее.

Существует различие в нумерации отрывков 28 — 30 в разных книгах. Порядок, принятый здесь, кажется более отвечающим теме.

После «панчикаранам» из пяти физических элементов создается Брахманда — Вселенная, управляемая Хираньягарбхой.

В ней рождаются четырнадцать лок — областей получения опыта. Это — «бхух» (земля), «бхувах», «свар», «махах», «джанах», «тапах» и «сатьям» по порядку следования. Ниже земли существуют семь миров, один ниже другого, начиная от «атала», «витала», «сутала», «талатала», «махатала», «расатала» и заканчивая «патала». Те, что находятся над землей — божественные обитатели.

В каждой локе дживам необходимы объекты чувств, а также воплощения, подходящие для этой локи. Физическое тело называется «бхогашрайа», так как является вместилищем всех опытов джив.

Ишвара и джива были названы «Хираньягарбха» и «тайджаса» соответственно, когда они отождествлялись с соответствующим тонким телом. Тот же Хираньягарбха при отождествлении с физическим телом макрокосма известен, как «Вайшванарах».

Слово «вайшваанара» можно перевести двумя способами.

१. विश्वश्च असौ नरश्च विश्वानरः । विश्वानरः एव वैश्वानरः ।

1. Вишвашча асау нарашча вишваанарах,
Вишваанарах эва ваишваанарах.

«Тот, кто является «вишвах», «сарвах» — всем физическим миром, и в то же время «нарах» — всеми дживами, существующими в творении, это «вишваанарах». Сам «Вишваанарах» называется «Вайшваанарах».

Вайшванара — это все физическое творение, включая дживы, обитающие там. Все физическое творение, включающее наши физические тела, служит Его физическим телом.

२. विश्वेषां नराणां अनेकधा नयनात् वैश्वानरः ।

2. Вишвешаам нараанаам анекадхаа найанаат ваишваанарах.

«По причине того, что Он ведет все дживы бесчисленными путями (в различные воплощения, в соответствии с их кармап-халами), Он называется «Вайшванара».

Это возможно, поскольку сам Ишвара в другой роли является Вайшванарой.



Это доказывает, что общее и частное в творении — это только Ишвара. Поэтому писания подчеркивают: «любите все, не ненавидьте ничего», или «всегда помогайте, никогда не причиняйте вреда». Когда мы ненавидим кого-либо, или причиняем вред, мы создаем запасы негативных чувств в объектах, или существах, которых мы ненавидим, и в которых мы не можем обнаружить истину — Ишвару, который является всеми, включая и нас самих. Поэтому требуется следовать всем этим «делайте» и «не делайте» только ради окончательной цели — обнаружения истинной природы нас самих.

Бесчисленные индивидуальные тайджаса путем отождествления с их индивидуальными телами обретают статус «вишвах» — пробужденного сознания. Здесь значение слова «вишвах» отличается от того, которое мы встречали ранее в определении «вайшваанарах». Там в качестве местоимения это означает «все». Здесь это относится к индивидуальным телам, отличающимся друг от друга из-за их физических форм. Это относится к богам, животным, людям и так далее. Считается, что во всем творении существуют восемьдесят четыре лакха разновидностей этих воплощений.

«Вишвах» — это полная манифестация дживы, полностью готовой для того, чтобы получить плоды собственных кармапхал — радости и страдания.

Падение дживы в самсару

Каким образом дживы становятся пойманными самсарой, объясняется в следующих двух отрывках.

ते परादर्शिनः प्रत्यक्तत्त्वबोधविवर्जिताः ।

कुर्वते कर्म भोगाय कर्म कर्तुं च भुञ्जते ॥२९॥

Те параагдаршинах пратйактаттвабодхавиварджитаах
Курвате карма бхогаайа карма карту мча бхунджате — (29).

Те — они; параагдаршинах — экстравертные (санти — есть) (йатах — поскольку); пратйактаттвабодхавиварджитаах — лишённые знания себя (бхаванти — они являются); бхогаайа — ради



наслаждений; карма — действие (я); курвате — они делают; карма — действие (я); картум — выполнять; ча — и; бхунджате — они пожинают результат. — (29)

29. Их привлекают внешние физические объекты, поскольку дживам не хватает знания о себе. Они совершают действия ради наслаждения и получают плоды (только) для совершения (дальнейших) действий.

Джива, являющаяся «чидаабхаасой» — это результат действия Авидьи, или того аспекта Пракрити, который обладает нечистой саттвой. В то время, как Авидья служит причинным телом для дживы, тонкое и физическое тела произведены из «тамахпрадхаанаа пракрити». В итоге, все три тела состоят из двух аспектов Пракрити, как говорилось ранее. Сама Пракрити зависит от Брахмана — всенаполняющего «Самвит».

Если бы Брахман и Пракрити были двумя отдельными сущностями, Брахман не был бы безграничным, будучи ограничен последней. Поэтому, единственно возможное — то, что Брахман — «сатьям» — истина, а Пракрити является ложной — «митхья». Это означает, что все упадхи дживы, от Авидьи до физического тела, включая чидабхаса, также ложны. Реален только Брахман, безграничное Ананда, который является истинной природой (пратйактаттва) джив. Если это известно, то самсара не создает проблем. Но им не хватает этого знания (бодха).

Можно возразить на это, что те, кто стремятся к духовности, знают Атму, поскольку другие воплощения можно обрести только после смерти данного тела, а потому Атма, конечно, отлична от тела. В отличие от Чарваков — материалистов, они не считают физическое тело Атмой, их концепция «Атмы», это концепция «делателя», «получателя опыта», приходящего и уходящего на другие Локи, или, одним словом, «самсари». Поэтому, они также не обладают знанием об истинной природе — «пратйактаттва». Поэтому дживы описываются, как «пратйактаттвабодхавиварджитаах». По причине этого неведения дживы не могут осознать свою собственную истинную природу — Ананда. Их привлекают внешние объекты чувств. Поэтому, они — «парагдаршинах».

Мантра из Катхопанишад подтверждает это.



पराञ्चि खानि व्यतृणत् स्वयम्भूः

Параанчи кхаани вйатрнат свайамбхуух.

(Катха 2-1-1)

«Ишвара создал чувства направленными вовне (и потому) уничтожил их».

По своей природе чувства стремятся к внешним объектам. Они не способны осознать истинную природу самих себя. Эта неспособность описывается, как уничтожение в Катха Шрути.

Зная это, вы можете отбросить все сомнения в том, что вы не знаете Атму. С другой стороны, вы можете даже оправдать ваше стремление к чувственным целям. Разве это не дефект производства? Если кому-нибудь и должно быть стыдно за эти чувства, то только Ишваре!

Внешне может так показаться. Но для чего дживы обретают свои тела? Для чего вы совершаете действия?

Вот ответ, данный самим автором. Действия совершаются ради наслаждения чувств — «бхогаайа карма курвате». Получает человек удовольствие, или нет, это — другой вопрос, но желание, несомненно, таково. Далее, действия и чувственное удовлетворение невозможны без подходящего тела, где чувства могли бы взаимодействовать с внешним миром. Другими словами, от чувств требуется направленность вовне. Если это так, то как мы можем ожидать от Ишвары, чтобы он создал чувства, не служащие нуждам джив? Поэтому, эта работа была хорошо выполнена Ишварой. Дживы сами несут ответственность за свою ошибку.

Как долго будет продолжаться эта бхога — удовлетворение чувств? Получив воплощение, завершим это, раз и навсегда, так чтобы джива могла стать свободной, ради осознания своей природы.

Постоянное удовлетворение чувств ведет лишь к дальнейшим действиям ради получения другой бхоги. Так что в этом отрывке отмечается: «карма карту мча бхунджате» — пожинание результатов прошлых действий только ради дальнейших действий.

Почему так? Почему дживы не прервут этот порочный круг?

Ответ лежит в самой причине, которая заставляет их искать «бхога». Это — чувство неполноценности, желание счастья, которое заставляет их бежать за объектами чувств. Это, конечно, продукт их собственного незнания. Поэтому, как много бы они



не получали удовлетворения, в итоге они обнаруживают себя все еще жаждущими, все еще бесконечно желающими вещей. В результате, нет конца возникающим желаниям. Таким образом, круговращение действий и чувственного удовлетворения никогда не прекращается.

Тогда, должны ли мы сделать вывод, что из-за этой ошибки дживы никогда не могут надеяться освободиться от самсары?

Конечно, нет. Умеренность может помочь обуздать и переориентировать на высшую цель те же чувства, которые сейчас ненасытны, так говорится в Шастрах. Чувства подобны сильнодействующим веществам в аллопатической медицине, ядовитым, но способным вылечить заболевание при правильном применении в нужных дозах. Точно так же, при овладении ими, чувства и ум служат только познанию себя.

Катхопанишад подтверждает такую возможность.

कश्चिद्धीरः प्रत्यागात्मानमैक्षदावृत्तचक्षुरमृतत्वमिच्छन् ।

Кашчидбхирах пратйагаатмаанамаикшадааврттачакшурамртатвамиччхан.

(Катха 2-1-1)

«Обладающий различием человек, желающий бессмертия, отрехшийся от чувств, видит (т. е. получает знание о) собственную истинную природу — Пратйагатма».

Подготовленный мумукшу, предпринимая исследование в соответствии с руководством компетентного учителя, обязательно осознает Атму в качестве своей истинной природы. Об этом говорится в отрывке 32.

Сейчас беспомощное и жалкое положение джив, заключенных в порочный круг кармы и бхоги, называемый «самсара», описывается на примере.

नद्यां कीटा इवावर्तादावर्तान्तरमाशु ते ।

व्रजन्तो जन्मनो जन्म लभन्ते नैव निर्वृतिम् ॥३०॥

Надйаам киитаа иваавартаадаавартаантарамаашу те

Враджанто джанmano джанма лабханте найва нирвритим — (30)

Надйаам — в реке; аавартаат — из (одного) колеса; аавартаан-
тарам — к другому колесу; аашу — быстро; враджантах — идущий;
киитаах — насекомые; ива — как; джанманах — из (одного) рож-
дения; джанма — к (другому) рождению (враджантах — идущие);
те — они; нирвртим — освобождение, или счастье; на эва — совсем
нет; лабханте — получают. (30)

30. Как насекомые, (упавшие) в реку, быстро плывущие от
одного водоворота к другому, они, идущие от рождения к рожде-
нию, не получают освобождения.

В отличие от большой рыбы, маленькие насекомые не облада-
ют даже способностью сопротивляться потоку реки, или выбрать-
ся из водоворота. Будучи полностью истощены, они погибают в
водоворотах. В этом состоянии для них невозможна передышка,
или счастье.

Дживы во всех формах (вишва), обладающие различными
типами тел, испытывают то же страдание. Они мгновенно улав-
ливаются кармапхалами, против которых они полностью бес-
сильны, в продолжающиеся серии рождений. Рождение означа-
ет неминуемую смерть. Поэтому они никогда не могут избежать
цикла рождений и смертей.

Катхопанишад подтверждает:

मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति ।

Мртйох са мртйумаапноти йа иха наанева пашйати.

(Катха 2-1-10)

«Тот, кто видит, что есть различие, идет от смерти к смерти».

Как может этот человек, подверженный непрекращающемуся
циклу рождений и смертей, надеяться получить свободу от него,
или счастье? Смерть — самое болезненное событие в мире. Вот
почему самсара — это смерть. «Мртйуруупах самсаарах» — сам-
сара имеет природу смерти. Это — не просто причина одной смер-
ти, но нескончаемого цикла рождений и смертей.

Рождение также не является приятной вещью для рождаю-
щегося. Не смотря на то, что современная гинекология не вела
исследований в этом направлении, есть мнение, что зародышу
плохо в материнской матке. Мы находим детальное подтвержде-

ние этому факту в тексте Адхйаатма Раамаайана (Кишкиндаа-
каанда, секция 8, отрывки 22-39), являющемся частью Брахман-
да Пураны.

Не только рождение и смерть болезненны, но и период между
ними — ничто иное, как продолжительный процесс страданий,
из-за которого здесь и там даже маленькая радость сводится к
нулю. В сущности, дживы не получают «нирврти» — счастье, или
удовлетворение. «Нирврти» также означает безграничное сча-
стье, или освобождение от самсары.

Должны ли мы выносить это состояние молча и утешать себя,
как в выражении: «то, что нельзя вылечить, нужно выдержать»,
является ли самсара неизбежной? Нет.

Освобождение из самсары

Это можно объяснить на том же примере насекомых, упавших
в реку. После описания падения дживы в самсару, приводится
пример освобождения из самсары.

सत्कर्मपरिपाकात्ते करुणानिधिनोद्धृताः ।

प्राप्य तीरतरुच्छायां विश्राम्यन्ति यथासुखम् ॥३१॥

Саткармапарипаакаатте карунаанидхиноддхртаах
Праапйа тииратаруччаайаам вишраамйанти йатхаасук-
хам — (31)

(Йатхаа — так же как) саткармапарипаакаат — благодаря пло-
дам их прошлых благих деяний; карунаанидхинаа — человеком,
являющимся океаном сострадания; уддхртаах — поднятый; те —
те; тииратаруччаайаам — тень дерева на берегу реки; праапйа —
достигнув; йатхаасукхам — счастливо; вишраамйанти — отдыха-
ет. — (31)

31. (Так же как) те (насекомые), благодаря плодам их прошлых
благих деяний, поднятые сострадательным человеком, отдыхают
в тени дерева на берегу реки... (Это предложение продолжается в
следующем отрывке).

В то время, как эти насекомые находились в очень плохих
условиях, сострадательный человек оказался рядом. Видя несча-

стве этих насекомых, он пожалел их и поднял некоторых, которых заметил, положив их в тень дерева на берегу. Таким образом, избегая водоворота, они счастливо отдыхали там.

Теперь возникает вопрос, что заставило человека прийти туда и заметить их? «Случай» — не может быть ответом. Нет результата без причины. Когда нам неизвестна причина, это может показаться случайностью, тогда каждая вещь, или случай, будет только случайностью. Можно сослаться на «саткармапарипаака» — некий благой поступок этих насекомых в их прошлых жизнях, теперь принесший плод. С другой стороны, остаются другие насекомые, оставшиеся позади незамеченными, и все еще страдающие в водоворотах. Таким образом, «саткармапарипаака» является причиной данного освобождения.

Простого сострадания и участия к ним со стороны этого человека недостаточно. Он должен быть разумен и обладать способностью помочь. Если он не знает, как поднять их, он даже может утопить их, или раздавить, слишком сильно сжав.

Этот пример относится к дживам, находящимся в такой же ситуации в океане самсары. Подобно насекомым, они должны иметь «саткармапарипаака» — «пунья» прошлого, дающие возможность освобождения от этой жизни, полной ограничений. Это также показывает, что жизнь, посвященная дхарме, неоценима; если бы это было не так, то наставления Веданты не были бы действенными. Изучению Веданты должно сопутствовать следование дхарме.

Сострадательный человек здесь — это Гуру — Ачарья — который помогает, побуждаемый состраданием, ничего не ожидая взамен. Ачарья Шанкара описывает такого мастера, как «ахету-кадайаасиндхух» — океан сострадания, не нуждающийся в поводе. Это сострадание не вызвано ничем иным, кроме желания уничтожить несчастья учеников.

Здесь также Ачарья, помимо обладания состраданием, должен быть способным оказать помощь. Как сказал Шанкарачарья: они — «тиирнаассвайам аньяанани таарайантах» — сами пересекающие океан самсары, они помогают другим сделать то же.

С другой стороны, не так редко встречаются люди, ищущие путь и сбиваемые с пути услужливыми прохожими, которые

сами не знают цели и пути. С точки зрения мумукшу, так называемые мастера этой разновидности могут быть лучше всего описаны, как «свайам магнаах анйаанапи маджджайанти» — сами увязшие (в самсаре), и заставляющие других увязнуть!

Теперь мы рассмотрим на примере сам предмет исследования:

उपदेशमवाप्यैवमाचार्यात्तत्त्वदर्शिनः ।

पञ्चकोशविवेकेन लभन्ते निर्वृतिं पराम् ॥३२॥

Упадешамаваапйаивамаачаарйааттаттвadarшинах
Панчакошавивекена лабханте нирвртим парам — (32)

Эвам — так же (как сказано в отрывке 31); таттвadarшинах ачаарйаат — от учителя, знающего истину; упадешам — учение; аваапйа — получено; панчакошавивекена — при помощи различения пяти оболочек; парам нирвртим — освобождение (безграничное счастье); лабханте — они (дживы) обретают. — (32)

32. Точно так же, получив наставление от учителя, знающего истину, они обретают освобождение при помощи различения пяти оболочек.

Так же, как насекомые смогли получить помощь сострадательного человека; так мумукшу, благодаря их огромной пунья, обретенной либо в прошлых жизнях, либо в этой, получают руководство и наставления истинного Ачарьи.

Смрити дают следующее определение слова «ачарья»:

आचिनोति च शास्त्रार्थम् आचारे स्थापयत्यपि ।

स्वयमाचरते यस्तु स आचार्य इति स्मृतः ॥

Аачиноти ча шаастраартхам ачааре стхаапайатйапи,
Свайамаачарате йасту са ачаарйа ити смртах.

«Тот, кто (полностью) изучил предмет Шастр (Веды и прочее), и наставляет других в правильном поведении (в соответствии с Шастрами), поступая подобным же образом, считается Ачарьей».

Ачарья — это Шротрия — знаток священных писаний, благодаря овладению им предметом Шастр, включая и окончательную цель, кроме того, он — «акаамахатах» — не пораженный желаниями, отличающийся благим поведением.

В дополнение к вышеперечисленным качествам, Ачарья, описываемый здесь, также, и «таттвадарши» — тот, кто обладает «апарокша джняной», то есть знанием истинной природы — Атма. Это также предполагает, в соответствии с писаниями, что он — «брахмаништхах» — тот, кто пребывает в знании Брахмана. В данном случае это означает, что Ачарья является Шротрией и Брахмаништха, в соответствии с Мундакопанишад (1-2-12).

Вся жизнь Ачарьи должна быть примером. При академическом обучении стиль жизни учителя может быть абсолютно несоответствующим. До тех пор, пока человек хорошо знает предмет и обладает способностью учить, он считается хорошим учителем.

Но по законам духовности, более того, в Веданте, поведение Ачарьи играет первостепенную роль. Недостаток этого означает, что стиль его жизни расходится с тем, чему он учит. В подобных случаях не только наставление не будет работать, но будет также нанесен ущерб преподаваемому предмету. Во многом правы считающие, что действительный вред духовности наносят те, кто преподаёт ее, не смотря на то, что их поведение не соответствует тому, о чем они говорят.

Может возникнуть возражение, что Ачарья, являющийся Джнани, не связан нормами поведения, поскольку Шастры утверждают, что этот человек выше предписаний и запретов.

Это правда, что джнани, тот, кто обладает знанием себя, является «акарта» — не делающим, и «абхокта» — не получающим опыт, он, также, не имеет обязанностей. Но сам факт, что человек познал себя предполагает, что он или она вели жизнь, руководствуясь Дхармой, в этой жизни, или в прежних. С другой стороны, иметь требуемое для обретения знания состояние почти невозможно. И тот, кто вел себя в соответствии с Дхармой даже в состоянии неведения, вряд ли перестанет делать это, осознав себя в качестве безграничной Ананда. Утверждение из писания — не лицензия, даваемая каждому для оправдания неправильного поведения. Это — только похвала знанию. В отличие от невежественного человека, если джнани делает что-либо, противоречащее

Дхарме, невольно, или под влиянием определенной ситуации, последующие результаты не могут больше затронуть его.

Фактически, имея статус Ачарьи, джнани, не связанный обязанностями, имеет дополнительную ответственность за «локасанграха», будучи «шрештхах» — высшей личностью. Бог Кришна говорит об этом так: «локасанграхамеваапи сампашйан» — «также присматривающий за благополучием и защитой мира». (Гита 3 — 20). Видя наглядную демонстрацию учения в жизни Ачарьи, ученики развивают в себе больше веры в учение, утверждаясь в вайрагье и шраддхе. Поэтому поведение любого Ачарьи очень важно.

Говорится, что если ученик плох, только один человек испорчен. Но если учитель плох, многие испорчены. Это не имеет исключений.

Мумукшу должен получить упадешу от истинного Ачарьи, который ясно воспринимает окончательную истину.

Упадеша в данном контексте — это не совет, или консультация, но наставление в форме «шраванам», дающее знание о тождественности дживы и Ишвары, которые в действительности являются одним — Самвит — Брахманом. Эта упадеша дается в отрывках 43 — 48.

Брхадаараньякопанишад (2 — 4 — 5) говорит: «человек должен обрести знание об Атме, для чего предпринять шраванам, мананам и нидидхьяасанам». «Шраванам» — это средство обретения апарокша джнаны. При помощи «мананам» — размышления, туманность и сомнения, касающиеся знания, устраняются. Вместо ясности знания могут все еще оставаться привычные ошибки отождествления себя со своим телом, или стремления к чувственным объектам. Проблема решается при помощи «нидидхьяасанам» — созерцания, когда человеку нужно практиковать стремление к собственной природе при помощи непрерывных усилий.

В соответствии с Шрути, Видьяранья Муни предлагает исследование при помощи «панчакошавивека» — отличения Атмы от пяти оболочек.

Панчакошавивека может также считаться «шраванам», как в Тайттирийопанишад. Тем не менее, автор приводит здесь только метод рассуждения, согласующийся с Шрути. Это следует из его

объяснений отрывка 37, и вывода к первой строке отрывка 43. Таким образом, получив упадешу, мумукшу прибегает к размышлению.

В конце рассматривается роль «нидидхйасанам». Не смотря на то, что она прямо не упоминается в отрывке, при необходимости к ней нужно прибегнуть.

При помощи этих средств человек имеет возможность пребывать в «Паранирвритих» — безграничном Ананда — истинной природе каждого. Это является освобождением из самсары.



Пять оболочек

Перед разграничением пяти оболочек и Атмы, в отрывках 33 — 36 дается их описание.

अन्नं प्राणो मनो बुद्धिरानन्दश्चेति पञ्च ते ।

कोशास्तैरावृतः स्वात्मा विस्मृत्या संसृतिं व्रजेत् ॥३३॥

Аннам праано мано буддхираанандашчети панча те
Кошаастаираавртах сваатмаа висмртйаа самсртим враджет —
(33)

Аннам — пища; праанах — жизненный воздух; маннах — ум; буддхих — интеллект; аанандах — блаженство; ча — и; ити — итак; те — те; панча — пять; кошах — оболочки (санти — есть); таих — ими; аавртах — покрыто; сваатмаа — истинная природа каждого — Атма; висмртйаа — из-за забывчивости; самсртим — переход; враджет — получает — (33).

33. Пять оболочек: (оболочки) пищи, жизненного воздуха, ума, интеллекта и блаженства. Атма укрыта ими. Отсутствие памяти об этом — причина перемещения Атмы.

Пять оболочек таковы:

1. Аннамая коша — оболочка пищи.
2. Праणая коша — оболочка жизненного воздуха.
3. Маномая коша — ментальная оболочка.
4. Виджняная коша — интеллектуальная оболочка.
5. Анандамая коша — оболочка блаженства.

Во всех названиях оболочек суффикс «майа» (то есть, «май-ат») используется в значении «модификация» (викаара).

Эти оболочки будут описаны в следующих двух с половиной отрывках. Сейчас показано, почему они называются «коши». Считать что-нибудь в действительности покрывающим Атму — более абсурдно, чем утверждать, что пространство можно накрыть крышкой.

Что такое «коша»?

Коша (оболочка) здесь означает ножны, используемые для хранения меча. Вы знаете, что внутри них — меч, но вы не можете видеть его. Ножны мешают непосредственному восприятию меча. Поэтому, они — то, что укрывает.

Подобно этому, эти пять оболочек стоят на пути к познанию нашей истинной природы. На практике кажется, что эти пять оболочек покрывают Атму, подобно множеству ножен, скрывающих меч, поэтому обычно они ошибочно принимаются за Атму — «Я». Физическое тело принимается за «Я» всеми и каждым. Так же жизненные ветры, ум, интеллект и невежество принимаются за «я»; поэтому они считаются «кошами» — оболочками, но буквально они таковыми не являются.

Фактически, то, что скрыто — это собственное видение человека — его интеллект. Когда мы говорим, что огромное Солнце, центр всей нашей Солнечной системы, укрыто маленьким облачком, это означает, что обзор наблюдающего закрыт. Считать Солнце в действительности скрытым облаком — ложно. Точно так же, утверждение, что «коши» скрывают Атму, означает, что собственное неведение препятствует нашему познанию Атмы.

«Коша» также означает «кокон» или «личинка», сотворенный для собственной защиты. Но шелковичный червь испытывает беспокойство из-за заключенности в кокон, а впоследствии умирает, когда жадный человек убивает его, чтобы получить шелк. Подобно кокону (кошават), эти оболочки являются причиной страдания (клешахетутваат), а потому называются кошами. Как только эти пять оболочек начинают считаться «собой», все изменения, происходящие в них, также накладываются на «Я». Это — основа страдания в самсаре. Отсюда — название «коша».

Коши лишают нас знания Атмы только по причине нашего невежества. Если мы обладаем знанием нашей истинной природы, мы не примем их за «Я». То, что в действительности скрыто, это наш интеллект, и, конечно, покрытие само является неведением. Таким образом, наличествует «висмртих», «виитаа смртих» — потеря памяти, или забывание Атмы. Слово «висмрти» может также пониматься, как «випариитаа смртих» — ложное мышление (об Атме). Это также относится к ложным заключениям о себе. Таким образом, коши лишают нас знания нашей природы, а также вызывают ложный вывод, в результате — человек пойман непрерывным циклом рождений и смертей, называемом «самсртих».

Теперь по порядку описывается природа этих кош.

स्यात्पञ्चीकृतभूतोत्थो देहः स्थूलोऽन्नसंज्ञकः ।

लिङ्गे तु राजसैः प्राणैः प्राणः कर्मेन्द्रियैः सह ॥३४॥

Сваатпанчиикртабхуутоттхо дехах стхуулоннасамджнаках
Линге ту рааджасайх праанайх кармендрийайх саха — (34).

Панчиикртабхуутоттхах — рожденный из пяти физических элементов; стхуулах — физический; дехах — тело; аннасамджнаках — коша, называемая «аннамайа»; сйаат — есть; линге — в тонком теле; ту — но (вартамаанаих — присутствует); рааджасайх — из-за эффектов раджаса; праанаих — с помощью жизненных ветров; кармендрийайх саха — вместе с (сах) органами действия; праанах — пранамайа коша (сйаат — находится) — (34)

34. Физическое тело. Порождено пятью физическими элементами, называется «аннамайа коша». Действие раджаса, а именно, пран вместе с органами действия, принадлежащими тонкому телу, формирует «пранамайа коша».

Оболочка пищи

Физическое тело состоит из пяти грубых элементов. Оно рождено из пищи, употребленной родителями. Пища необходима ему для выживания. После смерти оно возвращается назад, в землю, становясь пищей для других. Итак, то, что, по сути, является модифицированной пищей, называется «аннамайа коша».



Оболочка пран

В то время как аннамайа коша состоит из уплотненной та-мас-составляющей пяти элементов, пранамайа коша состоит из раджас-составляющей пяти тонких элементов. Ей принадлежат пять жизненных ветров и пять органов действия.

Описание кош продолжается.

सात्विकैर्धीन्द्रियैः साकं विमर्शात्मा मनोमयः ।
तैरेव साकं विज्ञानमयो धीर्निश्चयात्मिका ॥३५॥

Сааттвикаирдхииндрийайх сакам вимаршаатмаа маномайах Тайрева сакам виджнаанамайо дхиринишчайаатмикаа — (35).

Вимаршаатмаа — ум; саатвикаих — с эффектами Саттвы; дхииндрийаих — с органами чувств; сакам — вместе с; маномайах — ментальная оболочка (сйаат — есть); нишчайаатмикаа — чьей природой является решительность; дхиих — интеллект; таих — с этими (органами чувств); эва — тот же; сакам — вместе с; виджнаанамайах — виджнаанамайа коша (бхавати — становится) — (35).

35. Этот ум вместе с органами чувств, производными саттвы, (называется) «маномайа коша». Интеллект, чьей природой является способность принимать решения, вместе с теми же (органами чувств) — это «виджнаанамайа коша».

Ментальная оболочка

То, что природой ума является «вимаршах» — исследование, или позитивное и негативное мышление — мы рассмотрели в отрывке 20. Ум — порождение общей саттвы пяти элементов, в то время как каждый орган чувств — производное соответствующей части саттва одного из пяти элементов. Ум вместе с органами чувств представляет собой «маномайа коша».

Интеллектуальная оболочка

Интеллект — это способность принимать решения. Поскольку он — часть Антахкараны, интеллект — это производное общей





саттвы пяти элементов. Интеллект вместе с органами чувств называется «виджнянамайкаша». Функции ума и интеллекта основываются на сведениях, предоставленных органами чувств. Таким образом, органы чувств являются общим компонентом обеих этих оболочек.

Следующий отрывок сначала описывает оболочку блаженства, а затем результат отождествления себя со всеми пятью оболочками.

कारणे सत्त्वमानन्दमयो मोदादिवृत्तिभिः ।

तत्तत्कोशैस्तु तादात्म्यादात्मा तत्तन्मयो भवेत् ॥३६॥

Кааране саттвамаанандамайо модаадиврттибхих
Таттаткошайсту таадаатмйаадаатмаа таттанмайо бхавет —
(36)

Кааране — в причинном теле (йат — которое); сатвам — саттва гуна (асти — есть там) (тат — тот); модаадиврттибхих — с ее модификациями или функциями («мода» и пр.); аанандамайах — оболочка блаженства (сйаат — есть); аатмаа — атма; ту — но; тат-таткошаих — с различными оболочками; таадаатмйаат — из-за отождествления; таттанмайах — единый с ними; бхавет — становится — (36)

36. Саттвагуна в причинном теле, с ее модификациями, а именно: «прия, мода и прамода», называется оболочкой блаженства. Атма по причине отождествления с различными оболочками воспринимается, как единая с ними.

Оболочка блаженства

Причинное тело, или Авидья, это — та часть Пракрити, в которой преобладает «малина-саттва» — нечистая саттва. Из-за смешения с раджасом и тамасом в различных пропорциях она считается нечистой. Наличие саттвы в причинном теле не может быть исключено, но оно может быть превзойдено двумя другими составляющими. Эта саттва с ее модификациями (вритти) — «прия, мода и прамода», называется «анандамайа коша» — оболочка блаженства.



Прия, Мода, Прамода

В комментарии к Тайттирийопанишад Ачарья Шанкара определяет их следующим образом:

1. Приям: «Иштапутраадидаршанам приям» — благостное расположение или удовольствие при виде дорогого сына или других существ, а также предметов. «Видение» здесь также подразумевает слышание хороших новостей о них или воспоминания о них. Предположим, вы видите вашего близкого друга спустя много лет, или получаете от него письмо после долгого перерыва. Вы рады этому. Даже когда вы думаете о нем, присутствует некая радость, вызванная оживлением впечатлений о нем.

2. Модах: «Прийалаабханиमितто харшах» — удовольствие, вызванное приобретением того, что дорого человеку. Это удовольствие приобретения конечно больше, чем в первом случае.

1. Прамодах: «Сах (модах) эва ча пракршто харшах» — то же удовольствие «мода» в избытке — это «прамода». Фактическое наслаждение желаемой вещью может вызвать такое количество удовольствия, что оно превзойдет предыдущие два, но не всегда. Чье-либо ожидание может также быть напрасным. Учитывая это, мы определяем «прамода», как мода в высшей степени.

Предположим, кто-либо сообщает вам новость, что манго лучшего качества появились на рынке намного раньше сезона созревания. Вы очень любите их и счастливы, что они появились. Это — прия. Затем вы идете на рынок и находите, что они кажутся неплохими по качеству, а цена — приемлемой. Так что вы покупаете дюжину. Теперь они в вашей сумке. Вы еще счастливее, это — мода. В итоге, придя домой, вы съедаете одно, и вы еще счастливее, потому что оно очень сладкое. Это — прамода. С другой стороны, если окажется, что оно кислое, вы начнете морщиться. Такую возможность нельзя исключить. Это неправда, что желаемый объект обязательно даст ожидаемое счастье. Итак, прамода не определяется, как радость от удовлетворения чувств, поскольку наши ожидания могут не оправдаться.

Эти три вритти — модификации саттвы в причинном теле — очень тонки по природе. Когда бы мы ни были счастливы, в бодрствующем или спящем состоянии, не зависимо от причины, делающей нас счастливыми, фактическим проявлением счастья мы обязаны этим вритти. Глубокий сон — особое состояние ананда-майа кошки, где также присутствуют эти три.

Почему кошки называют Атмой?

До сих пор пять оболочек описывались для того, чтобы отличить их от Атмы. Но, в Тайттирийопанишад утверждается, что отличной от аннамая кошки является внутренняя Атма, пранамая кошка. Отличной от пранамая кошки является внутренняя Атма, маномая кошка, и так далее (Тайттирийопанишад 2-2-1 и т. д.). Таким образом, все оболочки называются Атмой. Как это возможно, если Атма отделена от всех оболочек?

Ответ дан во второй строке данного отрывка. Атма, по причине отождествления (таадаатмйаат) с различными оболочками (таттаткошайх) становится (бхавет) истинно единой с ними (таттанмайах). Так что невежественные люди принимают оболочки за Атму. Участие различных оболочек в наших ежедневных действиях создает впечатление, что определенная оболочка есть Атма.

Следующие утверждения объясняют нам это.

Утверждение Атма ошибочно принимается за

1. Я сижу здесь. Оболочку пищи.
2. Я голоден. Оболочку жизненного ветра.
3. Я беспокоен. Ментальную оболочку.
4. Я — юрист. Интеллектуальную оболочку.
5. Теперь я счастлив. Оболочку блаженства.

Но, в действительности, Атма полностью отдельна от этих пяти оболочек. Слово «ту» — «но» — в этом отрывке отмечает это различие.

Почему происходит отождествление?

Теперь давайте посмотрим, почему происходит подобное ошибочное отождествление.

Мы знаем, что Самвит, Чит — чистое сознание — это Атма. В противоположность этому, наше физическое тело само по себе инертно, что легко подтверждает пример трупа. Тем не менее, мы обладаем чувствительностью тела из-за «чидабхасы» — отражения Чит тонким телом — которое, в свою очередь, воспринимается нашим физическим телом. Каждый обладает чувствительностью. Не принимая во внимание инертность тела, человек совершает ошибку, отождествляясь с ним.

Ситуация тождественна той, где есть раскаленный металлический шар, шар отдельно от огня. Но ребенок воспринимает его, как огненный шар, не обладая способностью отличить металл и огонь, проникнувший в металлический шар. Проблема заключается в недостатке «вивеки» — различения — между огнем и металлом. Точно так же, из-за недостатка различения между физическим телом (оболочкой пищи) и Чит, мы принимаем первое за «Я» — Атму. Это также верно и в отношении других оболочек. Такое ложное отождествление — «тадатмья» — невозможно до тех пор, пока в теле не присутствует Чидабхаса.

Три типа «тадатмья»

Существует три типа «тадатмья»:

1. Сахаджа тадатмья — врожденное, или естественное единство.
2. Кармаджа тадатмья — единство, порожденное кармой.
3. Бхрантиджа тадатмья — ложное отождествление.

С момента рождения наше тонкое тело находится в нашем физическом теле. Тонкому телу всегда сопутствует Чидабхаса. Это так же естественно, как отражение солнца в зеркале. Все, что необходимо для последнего, это присутствие зеркала на солнечном свете. Атма — это всенаполняющее Чит; где бы ни присутствовало тонкое тело, неизбежно и без усилий возникает Чидабхаса. Это называется «сахаджа тадатмья».

То, что данное тонкое тело должно присутствовать в физическом, определяется кармами. Это называется «кармаджа тадатмья» — единство, порожденное кармой. Поскольку тонкому телу присуща Чидабхаса, то физическое тело также обладает Чидабхасой от рождения благодаря тонкому телу.

Чидабхаса — не проблема

Доступность Чидабхасы не является проблемой, известно, что присутствующее Чит и тело отличны друг от друга. Джнани обладает Чидабхасой. Для такого человека это больше не является проблемой, поскольку он знает, что Атма и три тела отличны друг от друга, как огонь от железа, не смотря на их сосуществование. Само по себе присутствие Чидабхасы не делает физическое тело, жизненные ветры, ум и тому подобное кошами, вызывающими страдания. Это делает «висмрти» — забывание — (подробнее в отр. 33), или, другими словами, незнание «Я» — Атмы, по причине которого они действуют, как кошки. Это — «бхраантиджа таадаатмйа» — ложное отождествление, поскольку оно вызвано заблуждением по поводу «Я». Нет сомнений в том, что врожденное единство с Чидабхасой дает основания для подобной ошибки, заключающейся в том, что тело воспринимается, как чувствующее по своей природе. В отсутствии Чидабхасы тело инертно, и не может быть принято за «Я».

Эта гататмья исчезает только на уровне «вишва» — бодрствующего сознания. В бодрствующем сознании джива использует все три тела и действует, как «картаа» — делатель и «бхоктаа» — получающий опыт. Во сне физическое тело не используется, поэтому никакие действия невозможны. Сон — состояние получения опыта — «бхога».

Атма не является противоположной ни невежеству, ни чему-либо еще. Она подобна хрусталу, который, кажется, окрашивается в близко находящиеся цвета. Так же, Атма кажется полностью единой с кошами (таттанмайо бхавет), «танмайа» означает «полное этого» (кош), или «насыщенное этим». Здесь действует самсара. В действительности, это не может быть так, поскольку Атма по природе не связана ничем, подобно пространству.

Желаемая вещь может быть кошей

Желания поддерживают функционирование кош, укрепляя их. Рассмотрим это. Может ли кто-либо когда-либо ощутить желание, не отождествляясь с собственным телом? Желание, благодаря реализации которого человек надеется стать счастливее? Для кого этот желаемый объект, существо, или событие? Вы от-

ветите: «для меня». Но какого «себя» вы имеете в виду? Конечно, это не может быть «Сат, Чит, Ананда». Тогда, это должно быть «я», отождествляемое с телом. Чем сильнее желание, тем больше отождествление.

Необходимость бесстрастия

Теперь вы должны понять, почему Веданта многократно подчеркивает необходимость развития чувства «вайрагьи» — бесстрастия. Обычно, к вайрагье питают отвращение все, кому не хватает зрелости. В отсутствии вайрагьи Веданта не действует. Желание подразумевает отождествление с телом, состоящим из пяти кош, в то время, как самопознание — это распознавание «Я», отдельного от тела. Разве то и другое могут сосуществовать? Они противоположны друг другу, как свет — тьме. Поэтому, для «панчакошавивеки» бесстрастие является незаменимым.

Есть Индийское изречение:

जहाँ राम वहाँ काम नहीं । जहाँ काम, वहाँ राम नहीं ।

Джахаам раама вахаам каама нахиим,
Джахаам каама вахаам раама нахиим.

«Там, где есть Бог Рама, нет желания (кама), там, где есть желание, нет Рама».

Оба они, Рама и кама, не могут сосуществовать.

Высказывание взято из эпизода «Рамаяны». Равана испытовал все средства, чтобы завоевать внимание Ситы, но потерпел неудачу. Он был адептом всех магических искусств. Кто-то предложил ему превратиться в Бога Раму и заполучить Ситу. Но Равана, уже испробовавший эту уловку, огорченно признал свою неудачу и в этом. В то мгновение, когда он превратил себя в Бога Раму, кама — страсть, покинула его!



Пять оболочек отличны от Атмы

Если Атма стала «самсари живой» из-за отождествления с кошами, как она может являться Брахманом, вечно свободным от всего?

Ответ ясен из нашего предыдущего анализа, показывающего, что Атма в действительности не становится «самсари». Проблема состоит в ошибочном принятии кош за Атму. Хорошо подготовленный интеллект должен считать Атму свободной от кош, и, в результате, от самсары, являющейся их следствием. Только тогда человек может осознать, что джива, в действительности, есть Брахман. Поэтому автор проводит различие между пятью оболочками и Атмой.

अन्वयव्यतिरेकाभ्यां पञ्चकोशविवेकतः ।

स्वात्मानं तत उद्धृत्य परं ब्रह्म प्रपद्यते ॥३७॥

Анвайавйатирекаабхйаам панчакошавивекатах,
Сваатмаанам тата уддхатйа парам Брахма прападйате. (37)

Анвайавйатирекаабхйаам — с (установлением) продолжительности и непродолжительности; панчакошавивекатах — при помощи отличения пяти оболочек (от Атмы); сваатмаанам — природа Атмы; татах — от пяти оболочек; удгхртйа — распознавая и отделяя; парам — безграничная; Брахма — Брахман; прападйате — человек обретает.

37. При помощи отличения пяти оболочек (от Атмы) с (утверждением) продолжительности и непродолжительности (таким

образом), распознавая и отделяя природу Атмы от пяти оболочек, человек осознает Брахмана, который безграничен.

Природа Панчакошавивеки

Панчакошавивеку не нужно ошибочно понимать, как отделение оболочек пяти кош друг за другом, от так называемой Атмы, размером с большой палец, находящейся в сердце — «ангуштхамаатрах пурушах» (Катхопанишад 2.1.12). Намерением Шрути — Катхопанишад не является придание некоего размера Атме. В лучшем случае, это — понятие для «упасаны» — медитации. Как мы знаем, кошки получили свое название благодаря вызываемому эффекту укрывания. Они не являются физическими оболочками. Поэтому различие не является физическим действием разделения, которое может выполнить любой хирург. Это разграничение должно производиться на уровне интеллекта. Это — работа для того, кто хочет быть «парамахамсах» — безграничным (парама) и уничтожителем невежества (ханти ити хамсах). Утверждение, что Атма — это «панчакоши», являющиеся «анаатмаа» — не-самостью, должно быть отвергнуто.

Связь между Атмой и кошами не является тем же, что «самсарга» — соединение между двумя полностью различными вещами. Это — не связь между двумя единицами данной разновидности, например, двумя цветами, допустим, розой и жасмином. Атма не является объектом, подобно любому другому объекту в мире, соединяющемуся с чем-либо. Такие связи означали бы разрушение Атмы, ограничиваемой другими объектами. Фактически, пять оболочек — «митхья», ложные и несуществующие. Мы можем отследить их происхождение до Пракрити, которая сама является ложной и зависит от «чидаанандамайабрахма» (подробнее отр. 15), который один — «Сатьям». Таким образом, лишь Атма — Брахман является реальным, а кошки — иллюзорными. Различение требуется, чтобы отделить реальное от не реального.

Анвая Вьятирека

В этой главе автор использовал слова «анвая» и «вьятирека» в значении продолжения и непродолжения соответственно. В данном контексте эти два слова должны пониматься следующим образом:

1. Анвая: «ануврттих» — непрерывность, «пратиитих» — осознание Атмы во всех состояниях.

2. Вьятирека: «вйаавртти» — прерывистость. Это подтверждается «апратиитих» — неосознаванием кош в некоторые периоды времени.

Это можно понять на следующем примере. Предположим, премьер министр страны предпринимает поездку по всем штатам, посещая их один за другим. В какой бы штат он ни поехал, его сопровождает главный министр данного штата. Когда он переезжает в соседний штат, главный министр не сопровождает его в другом штате. Таким образом, премьер министр обладает «анвая» — непрерывностью по отношению ко всей стране, в то время, как главные министры обладают «вьятирекой» по отношению к другим штатам. Это показывает различие между премьер министром и главными министрами.

При помощи «анвая и вьятирека» иллюстрируется постоянное присутствие Атмы — «нитйатва». Она существует не зависимо от наличия или отсутствия оболочек. В отличие от нее, каждая оболочка не существует на том, или ином уровне. Оболочки, непостоянные по природе, не могут быть Атмой. Таким образом, Атма отлична от них.

Также следует заметить, что «анвая» и «вьятирека» не рассматриваются здесь обычным способом, при котором присутствие и отсутствие данной вещи определяется присутствием, или отсутствием чего-либо еще, от чего она зависит. Солнце присутствует, есть день; дым присутствует, есть огонь; в данном случае, это — примеры «анвая». Солнца нет, дня нет; огня нет и дыма нет, это, в данном случае, «вйатирека».

Собственное «Я» — Брахман

Непрерывность (анвая) Атмы и прерывистость (вьятирека) пяти оболочек будут описаны в отрывках 38, 39 и 41. При помощи этого метода человек определяет свою истинную природу, как отличную от пяти оболочек (татах). Как уже было сказано ранее, это — не физическое разделение. Ложные оболочки накладываются на истинную Атму, поэтому отделение совершается при помощи собственного интеллекта. Атма должна быть отделена от

них, а ее природа — Сат, Чит, Ананда — осознана. Атма является собственной истинной природой каждого, безграничным Брахманом. Поэтому, тот, кто реализовал Атму, как указано выше, осознает себя в качестве Брахмана.

Сначала принципы непрерывности и прерывистости используются для доказательства того, что физическое тело — «анатма», не — «Я».

अभाने स्थूलदेहस्य स्वप्ने यद्भानमात्मनः ।

सोऽन्वयो व्यतिरेकस्तद्भानेऽन्यानवभासनम् ॥३८॥

Абхаане стхууладехасйа свапне йадбхаанамаатманах
Сонвайо вйатирекастадбхааненйаанавабхаасанам — (38).

Свапне — во сне, стхууладехасйа — физического тела, абхаане — когда нет осознания, аатманах — Атмы, йат — который, бхаанам — просветление (асти — есть), сах — тот, анвайах — (является) непрерывностью (Атмы), тадбхаане — когда она (Атма) просветляет (йат — который), анйаанавабхаасанам — не осознание другого (то есть, физического тела) (асти — есть) (сах — тот), вйатиреках — (является) дискретностью (физического тела). — (38)

38. Во сне, когда отсутствует осознание физического тела, присутствует свет Атмы, и это — ее непрерывность (таким образом). Когда Атма сияет, каким бы ни было отсутствие осознания физического тела, это — прерывистость физического тела (во сне).

Закончив исследование «панчакошавивека», теперь автор меняет терминологию с «коша» на «тело». Оболочка пищи и оболочка блаженства соответствуют физическому телу и причинному телу соответственно. Оставшиеся три коши представляют собой тонкое тело и более подробно рассматриваются в отрывке 40.

Физическое тело не может быть Атмой

Физическое тело недоступно для познания в состоянии сна. Здесь оно отсутствует. Из состояния бодрствования человек сначала переходит в состояние сна. Затем, происходит проецирова-

ние ума без помощи чувств, это — состояние сновидения. Прямое попадание в сновидение из бодрствования, без промежуточного состояния сна, в лучшем случае является мечтанием. В процессе сновидения, когда физическое тело не осознается, Атма как «сакши», независимый свет, так же продолжает освещать сновидящего, мир сновидения и непосредственно все сновидческие опыты. Иначе мы не смогли бы воспринять опыт сновидения. Этот постоянный свет Атмы, даже в то время, когда физическое тело не ощущается, называется непрерывностью (анвая) Атмы в сновидении.

В состоянии сновидения, когда Атма продолжает светить, физическое тело недоступно. Оно не осознается. Такое «анавабхаасанам» — неосознание «аньи» — другого, а именно, физического тела, даже когда Атма освещает, является прерывистостью (вьятирека) физического тела во сне.

Таким образом, для спящего человека физическое тело перестает существовать. Поэтому оно не может являться «Я» — Атмой, которая никогда не может быть отброшена. Это также доказывает, что Атма отлична от физического тела.

Возможно, тонкое тело может являться Атмой! Нет, эта возможность также исключается, как мы теперь увидим.

लिङ्गाभाने सुषुप्तौ स्यादात्मनो भानमन्वयः ।

व्यतिरेकस्तु तद्भाने लिङ्गस्याभानमुच्यते ॥३९॥

Лингаабхаане сушуптау сйаадаатмано бхаанаманвайях
Вйатирекасту тадбхаане лингасйаабхаанамучйате — (39).

Сушуптау — в глубоком сне, лингаабхаане — когда тонкое тело не осознается, аатманах — Атмы, бхаанам — освещение, анвайях — непрерывность (Атмы) (сйаат — есть), тадбхаане — когда она (т. е. Атма) освещает, ту — но, лингасйа — тонкого тела, абхаанам — не осознание, вйатиреках — дискретность (тонкого тела), учйате — называется — (39).

39. Когда в состоянии глубокого сна тонкое тело не осознаваемо, свет Атмы остается, и это — ее непрерывность (поэтому). Но, когда Атма освещает, не осознание тонкого тела называется его прерывистостью (в состоянии глубокого сна).

Тонкое тело не может быть Атмой

В состоянии глубокого сна антахкарана не действует. Поэтому тонкое тело (лингашарира) не доступно для восприятия. Нам известно, что в состоянии глубокого сна ни тонкое тело, ни физическое тело не являются доступными. Это «ничто не было известно во сне» — воспоминания, присущие всем людям. Но Атма — Чит продолжает светить и во сне. Если бы это было не так, мы не могли бы вспомнить после пробуждения тот опыт, приобретенный в нашем глубоком сне, когда мы ничего не знали. Это «бхаанам» — независимое освещение Атмой, как «сакши», состояния глубокого сна, что показывает, таким образом, непрерывность Атмы. В том же состоянии глубокого сна присутствует свет Атмы, но нет восприятия тонкого тела, таким образом, оно не обладает непрерывностью.

В двух этих отрывках доказывается, что Атма, обладающая светом, это то, чему принадлежит непрерывность (анвая) в данном состоянии. То, что перестает существовать в этом состоянии, не обладает непрерывностью (вьятирека).

Прерывистость тонкого тела в состоянии глубокого сна показывает, что оно — «анатма». Если бы это было не так, оно было бы осознаваемым и в состоянии глубокого сна, ведь Атма не может исчезнуть.

Тогда, может быть, «анандамайя коша», или каузальное тело, является Атмой! Это будет анализироваться в отрывке 41. Перед этим показывается, что отличие тонкого тела от Атмы — то же, что и отличие от нее пран, а также ментальной и интеллектуальной оболочек, поскольку эти три оболочки вместе представляют собой тонкое тело.

तद्विवेकाद्विविक्ताः स्युः कोशाः प्राणमनोधिः ।

ते हि तत्र गुणावस्थाभेदमात्रात्पृथक्कृताः ॥४०॥

Тадвиекаадвिवиктаах сйух кошах праанаманодхийах
Те хи татра гунаавастхаабхедамаатраатпртхаккртаах — (40)

Тадвиекаах — при помощи его (тонкого тела) различения, праанаманодхийах кошах — жизненный ветер, ментальная и

интеллектуальная оболочки, вивиктаах сйаух — различаемы, хи — потому что, те — те (оболочки), татра — там (в тонком теле), гунаавастхаабхедамаатраат — по причине различия в гунах и их уровнях, пртхаккртаах — различаемы — (40)

40. Если рассмотреть тонкое тело, то окажется, что праны; ментальная и интеллектуальная оболочки также не являются Атмой, эти оболочки, представляющие собой тонкое тело, отличаются друг от друга в зависимости от характеризующих их гун и их соотношений.

В отрывке 39 доказано, что Атма отлична от тонкого тела, которое может быть только «анатма». Это также означает, что Атма отлична от трех оболочек, составляющих тонкое тело. Поэтому, праны, ментальная и интеллектуальная оболочки равно отличны от Атмы.

Может возникнуть вопрос, если все три оболочки — ничто иное, как тонкое тело, почему они рассматриваются, как три различные оболочки? Это происходит потому, что они отличаются друг от друга по своему составу, природе и функциям. Оболочка пран состоит из раджогуны, а крийя — действие — ее функция, она заключает в себе все пять компонентов. Ментальная и интеллектуальная оболочки — продукты саттвагуны. Первая обладает природой исследования, или позитивных и негативных мыслей, в то время как последняя — способностью принимать решения. По причине ошибки Атма также отождествляется как с ними, так и с их модификациями. Поэтому, они отличаются (пртхаккртаах) друг от друга.

Причинное тело не может быть Атмой

Теперь давайте посмотрим, как объясняется то, что оболочка блаженства, или каузальное тело, является «анатма».

सुषुप्त्यभाने भानं तु समाधावात्मनोऽन्वयः ।

व्यतिरेकस्त्वात्मभाने सुषुप्त्यनवभासनम् ॥४१॥

Сушуптйабхаане бхаанам ту самаадхааваатманонвайах
Вйатирекастваатмабхаане сушуптйанавабхаасанам — (41).

Самаадхау — в самадхи, сушуптйабхаане — когда каузальное тело неосознаваемо, аатманах — Атмы, ту — единственно (йат —

который) бхаанам — освещение (асти — есть там) (сах — тот), ан-
вайах — непрерывность (Атмы там), аатмабхаане — когда Атма
освещает, сушуптйанавабхаасанам — не осознание каузально-
го тела, ту — но, вйатиреках — дискретность (каузального тела)
(сйаат — есть) — (41).

41. Когда в самадхи причинное тело не осознается, непрерыв-
вен только свет Атмы (пребывающей там). Отсутствие восприя-
тия каузального тела, в то время, как Атма продолжает светить,
это (его) отсутствие непрерывности.

Самадхи — состояние растворения Антахкараны, когда нет ни
сновидений, ни сна. Ум не воспринимает объекты, как при бодр-
ствовании. Антахкарана полностью растворена в Брахмане, нет и
«дршйа» — того, что известно. Мы даже можем сказать, что тогда
«дхи» — интеллект, растворен в знании «сама» — того, кто все-
гда тот же, без изменений, кем может быть только Брахман. Все
другие вещи — всегда «вишама» — никогда не являются теми же.
Самадхи далее будет упоминаться в отрывках с 55 по 60.

Слово «сушупти» в отрывке означает каузальное тело, ко-
торое в свою очередь, является авидьей. В самадхи, обретенном
после «апарокша джнаанам», авидья, незнание, отсутствует, и
одна лишь Атма сияет, полностью исключая все остальное. Слово
«ту» в первой строке утверждает, что лишь Атма сияет в самадхи.
Это — непрерывность Атмы в самадхи. В этом состоянии самад-
хи отсутствие авидьи, или каузального тела, когда Атма сияет,
это — его непостоянство. Слово «ту» во второй строке показыва-
ет нам различие между Атмой и авидьей. То есть, Атма отлична
от авидьи, или причинного тела, которое по природе является
«анатма».

Таким образом, Атма отлична от трех тел, или пяти оболочек,
поскольку она продолжает существовать даже тогда, когда они
полностью отброшены. То, что не отбрасывается, даже когда все,
что связано с ним, отброшено, отлично от всего. Например, возь-
мем гирлянду, сделанную из разных видов цветов. Цветы могут
завянуть и упасть, или могут быть сняты, но единая нить, прохо-
дящая сквозь них, останется той же.

Панчакошавивека утверждает, что Атма является «нитья»
(непрерывной), а также отличной от оболочек. В отрывке 37 го-
ворилось, что тот, кто познает Атму подобным образом, познает

Брахман. Это утверждение теперь доказывается в следующем отрывке, взятом из Шрути:

«Пуруша, истинная природа каждого, размером с большой палец, всегда пребывает в Антахкаране всех существ. С должным отношением человек должен отделить (то есть, отличить) себя от собственного тела, как стебель травы мунджа. Человек должен знать, что он — чистый и бессмертный Брахман». (Катхопанишад 2 — 3 — 17).

Здесь снова не нужно ошибочно считать, что Атма имеет размер большого пальца. Как говорилось ранее, это служит только упасаной. Иначе, это противоречило бы всем Шрути, описывающим Атму, как безграничную. Шрути утверждают, что Атма — истинная природа всех существ — это сам Брахман.

**यथा मुञ्जादिषीकैवमात्मा युक्त्या समुद्धतः ।
शरीरत्रितयाद्धीरैः परं ब्रह्मैव जायते ॥४२॥**

Йатхаа мунджаадишиикайвамаатмаа йуктйаа самуддхртах
Шарииратритайааддхиирайх парам брахмайва джаайате — (42).

Йатхаа — как, мунджаат — от травы мунджа, ишиикаа — ее сердцевина (выделяется), эвам — так же, дхиирайх — подходящими людьми, йуктйаа — при помощи рассуждения, шарииратритайаат — из трех тел, самудбхатах — отделенная и распознанная, аатмаа — Атма, парам Браhma — безграничный Брахман, эва — действительно, джаайате — становится — (42).

42. Так же, как из травы мунджа ее сердцевина (выделяется), Атма, отделенная и распознанная при помощи рассуждения достойными людьми, является безграничным Брахманом.

Мунджа — это разновидность травы, или тростника, с сердцевиной (ишика) внутри. Чтобы добраться до сердцевины, нужно удалить толстый травяной стебель вокруг нее с должным навыком и осторожностью.

Подобно этому, Атма должна быть отделена от трех тел, которые ошибочно принимаются за Атму. Навык здесь — это «йукти» — рассуждение, включающее в себя «анвая» и «вьятирека», как говорилось в нескольких последних отрывках. Таким обра-

зом, Атма отделяется от трех тел и распознается (самуддхртах), как мы уже видели.

Такое исследование должно предприниматься теми, кто являются «дхирах» — обладающими подготовленной основой ума, как описывается в Шастрах. Они овладели чувствами и умом при помощи «саадханачатуштайасампатти».

«Дхирах» — это также человек, наилучшим образом использующий интеллект (дхийам рати ити). Величайшим достижением, которое может осуществить человеческий интеллект, является мокша — пребывание в собственном сознании. Любое действие, кроме нее, хорошо настолько, насколько в нем использовался интеллект. Таким образом, те, кто используют свой интеллект для исследования и осознания природы Атмы, используют его наилучшим образом.

Атма и Брахман — одно

Атма, распознанная в качестве свободной от трех тел, является Парам Брахмой, поскольку оба — тот же принцип Сат, Чит, Ананда. Поэтому, Брахман, о котором говорят Упанишады, и истинная природа человека — одно и то же.

Утверждение о том, что Атма является Брахманом, содержащееся в этом отрывке, означает, что подготовленный человек, обладающий таким осознанием Атмы, действительно распознает себя в качестве Брахмана.



«Тат Твам Аси» — определение значения

В данной главе была представлена на обсуждение способность различения, облегчающая осознание (отрывок 2) собственной истинной природы (таттвாவивека). Может показаться, что теперь данная глава может быть окончена, поскольку нет необходимости в дальнейшем рассуждении. Но глава продолжается для дальнейшего анализа и подведения итогов рассмотренного.

परापरात्मनोरेवं युक्त्या संभावितैकता ।

तत्त्वमस्यादिवाक्यैः सा भागत्यागेन लक्ष्यते ॥४३॥

Параапараатманоревам йуктйаа самбхаавитайкатаа
Таттвмасйаадиваакйаих саа бхаагатйаагена лакшйате — (43).

Эвам — таким образом, параапараатманох — Брахмана и дживы, экатаа — тождество, йуктйаа — при помощи рассуждения, самбхаавитаа — было показано, саа — то (тождество), таттвмасйаадиваакйаих — утверждениями (такими как) «То Есть Ты» и так далее, бхаагатйаагена — оставляя (противоположности), лакшйате — раскрывается через подразумеваемое чувство — (43).

43. Таким образом, тождество Брахмана и дживы было показано при помощи рассуждения. То же самое тождество раскрывается при помощи подразумеваемого значения, такими утверждениями (как) «То Есть Ты» и так далее, при помощи отбрасывания (противоположных) аспектов («тат» и «твам»).

Итог предыдущего анализа

«Паратма» — это безграничный Брахман. «Апаратма» — это джива, не являющаяся «паратма». Их тождество было проявлено (самбхаавитаа) методом «йукти» — рассуждения.

Ранее «Атма» — истинная природа дживы, Самвит, раскрывалась только при помощи рассуждения. «Панчакошавивека» также использует лишь «йукти». Мы прибегли к исследованию непрерывности Атмы во всех трех состояниях, включая самадхи, а также обнаружили отсутствие непрерывности трех тел в некоторых из состояний. В итоге было проявлено тождество Атмы и Брахмана на основании того, что они являются «Сат, Чит, Ананда». Таким образом, до сих пор использовалось рассуждение.

Йукти — рассуждение, не может являться окончательными «прамана» — средствами познания. Оно действует только в области интеллекта. Оно основано на воспринимаемых данных, которые мы анализируем, систематизируем и на основе которых делаем заключение. Но Атма не является объектом для применения интеллекта, ни доступной для какой-либо формы восприятия. Она — вне действия рассуждения, поэтому рассуждение используется только для лучшего понимания утверждений Шрути, а не в качестве «прамана». Только Шрути являются окончательной «прамана». С учетом этого, мы рассмотрим истину на примере Махавакьи «Тат Твам Аси».

Махавакья в Шрути

Махавакья — это изречение из Шрути, провозглашающее тождество дживы и Ишвары. Шрути включают в себя многие Махавакьи. То, что мы собираемся здесь анализировать, взято из шестой главы Чхандогья Упанишад. Отец Уддалака обучает своего единственного дорогого сына Шветакету — «ты (Твам) есть (Аси) то (Тат) — Сат, или Брахман, являющийся причиной Вселенной». Он повторяет это девять раз, приводя различные примеры.

Слово «Тат» в Веданте представляет Ишвару — Брахман в Майе. «Твам» — означает дживу. Как мы знаем, Ишвара и джива обладают различными характеристиками. Поэтому, оба они не могут быть одним и тем же, если принять дословное значение слов в Махавакье. Но Шрути, будучи обоснованными средствами

познания, не могут быть ложными. Когда источник утверждения обоснован, а дословное значение изречения не ясно, применяются некоторые определенные методы для установления его точного значения. Применяемый здесь метод называется «лакшанавритти» — подразумеваемое значение.

Слово «лакшйате» означает «проявленное», или преподанное при помощи подразумеваемого значения. Этот метод обладает тремя разновидностями, которые будут кратко рассмотрены. Та, что применяется здесь, называется «бхагатьяга» — отбрасывание слов с взаимно противоположными значениями, содержащихся в предложении.

Для того, чтобы показать, что тождество Атмы и Брахмана, доказанное рассуждением, не является голословным, автором дан следующий отрывок. То же самое тождество (саа) теперь утверждается Махавакьей «Таттвамаси».

Вритти

Для раскрытия значения Махавакьи необходимо использовать метод подразумеваемого значения. «Прамана» раскрывает значение слов и обеспечивает правильное понимание предложения в целом.

Значение данного слова, или предложения, может быть дословным, указывающим, или подразумеваемым, то есть, переносным. Слова обладают способностью принимать определенное значение в контексте, что называется «вритти». Это означает взаимосвязь (самбандха) между словом (пада) и его значением (падаартха), обеспечивающую понимание слова (шаабдабодха). «Вритти» можно также определить, как силу слова, при помощи которой оно выражает, показывает, или предлагает данное значение.

Вритти бывают трех типов:

1. Абхидха вритти. Оно обеспечивает дословное значение (вачьяртха, или шактьяртха) слова. Оно также называется «мукхья вритти». Например, когда вы говорите: «это — книга», прямое значение слова «книга» немедленно воспринимается нами. Так действует «абхидха вритти».

2. Лакшана вритти. Дословное значение слова, или предло-

жения, не подходит, когда либо значение ложно, либо смысл. Если смысл не является ложным, то требуется другое значение, не дословное. Это называется «лакшана вритти, или шакья самбандха». Возникает «лакшьяртха» — подразумеваемое значение. В этом случае некоторые аспекты слова, или слов, должны быть удалены, сохранены, или добавлены, в зависимости от контекста. О трех типах этой вритти будет рассказано далее.

В случае Махавакьи «Таттвамаси» используется эта разновидность вритти, поскольку дословное значение неопределенно.

3. Вьянджана вритти: метафорическое значение. Когда первые две разновидности не могут дать удовлетворительного значения, нужно воспользоваться третьей.

Три типа лакшана вритти таковы:

1. Джахаллакшана вритти.

Джахаллакшана вритти — это лакшана вритти, которая отбраковывает (джахати) некоторый аспект. Здесь отбрасывается первоначальное значение слова, и остается связанное с ним значение.

Близкий пример — это «гангаайаам гхошах» — «деревня на Ганге». Деревня на реке немыслима. Поэтому мы интерпретируем слово «Ганга», как «берег Ганги». То, что деревня находится на берегу Ганги, это — подразумеваемое значение.

«Манчаах крошанти» — кушетки плачут. Но кушетки не могут плакать, поэтому, это означает, что пациенты на кушетках плачут.

Несколько сродни «джахаллакшана вритти» фигура речи, называемая «метонимией», где вещи придается имя другой вещи, близко с ней связанной.

«От колыбели до могилы» означает «с детства до смерти».

«Мы читаем Шекспира» означает «мы читаем работы Шекспира».

2. Аджахаллакшана вритти.

В аджахаллакшана вритти первоначальное значение слова, используемое эллиптически, не отбрасывается, а дополняется подходящим словом.

«Шоно дхаавати» — «красный бежит». Красный цвет сам по себе не может бежать, поэтому, это означает: «красный конь бежит».

Так же, «ружья маршируют» означает «солдаты, держащие ружья, маршируют».

Фигура речи «синекдоха» близка к этой разновидности подразумеваемого значения, часто называемой «фигурой речи целого и частного», она обозначает целую вещь при помощи одной из ее составляющих.

«Родной кров». «Кров» здесь означает «дом». В предложении «все должны добывать ежедневный хлеб» слово «хлеб» означает пищу.

3. Бхагатьягалакшана вритти.

В бхагатьягалакшана вритти, или «джахададжахаллакшана вритти» слова выражают подразумеваемое значение, а взаимно противоположные слова отбрасываются. «Сойам девадаттах» — «Это — Мр. Девадатта» — пример, содержащийся также в отрывке 47.

Допустим, вы идете в свой офис. По дороге вы встретили вашего друга, разговаривающего с представительным джентльменом в дорогой одежде. Пока вы мучаетесь, чтобы вспомнить, кто это, друг представляет вам его со словами: «это — тот самый Мр. Девадатта». Мгновенно вы отождествляете его с тем владельцем маленького магазина, с которым вы оба познакомились десять лет назад в Дели. Позже он приехал в Бомбей и со временем стал преуспевающим бизнесменом, о чем вы не знали.

В этом предложении слово «тот» означает Дели, время — десять лет назад и человека — владельца маленького магазина. «Это» означает Бомбей, настоящее время и бизнесмена. Обе эти группы характеристик относятся к одному и тому же человеку, Мр. Девадатте. Они отличаются друг от друга и не могут быть тождественны. В целях понимания этого утверждения взаимно противоположные значения отбрасываются (бхагатьяга) и остается лишь один Мр. Девадатта. Если просто сказать: «Этот Мр. Девадатта», это может означать, что эта личность — абсолютно новая. Но, если сказать: «Тот Мр. Девадатта», вы ощутите интерес к этому человеку, не узнав его в человеке, находящемся перед вами. Таким образом, это — эффективное средство, применяемое

в контексте. У данного метода нет параллелей в других языках. Эта «лакшана вритти» используется в рассмотрении Махавакьи «Таттвамаси», детали чего мы увидим в отрывке 46.

Может возникнуть вопрос, почему в Веданте используется «лакшана вритти», или подразумеваемое? Почему не используется «мукхья вритти», или дословное значение?

Сама природа Атмы, или Брахмана, не позволяет описать ее при помощи дословного значения слова, или предложения. Атма свободна от всех пяти объектов чувств. Такая сущность не может являться объектом восприятия, или быть выраженной словесно, поскольку слова могут описать только те вещи, которые попадают в категории особенностей (джаати), атрибутов (гуна), действий (крийа) и отношений (самбандха). Всенаполняющий Брахман свободен от всех этих категорий. Поэтому Шрути говорят, что Брахман — это то, от чего ум и слова отступают, не в силах определить его. (Тайттирия Упанишад 2 — 9 — 1).

Общим является то, что только непосредственно воспринимаемый объект может быть хорошо описан. Трудно выразить даже эмоции и чувства. Поскольку слова бессильны, кажется естественным, что они не могут непосредственно описать Брахман. У Шрути не остается другой возможности, кроме использования очень неточных слов подобным образом. Для того, чтобы обрести знание при помощи этих методов, мы должны быть знакомы с содержанием Шрути. Если мы не знаем его, утверждения Шрути либо ничего не говорят нам, либо иногда звучат абсурдно. Утверждение — «это — тот Мр. Девадатта», вне контекста является указанием. Больше всего Веданту критикуют те, кто либо не знаком с ее содержанием, либо не заботится о том, чтобы узнать его полностью.

Это причина, по которой Веданту нужно изучать под руководством компетентного учителя, способного растолковать эти утверждения. Шрути также подчеркивает необходимость настоящего Гуру. Ачарья Шанкара, комментируя это указание, данное в Мундакопанишад (1-2 — 12), говорит, что даже ученый человек не должен без руководителя исследовать природу Брахмана.

Для того, чтобы понять значение «Тат Твам Аси», или другого подобного утверждения, человек сначала должен узнать дословное значение слов. Подразумеваемый смысл раскрывается только после того, как узно дословное значение. В противном случае,

обращение к подразумеваемому значению без изучения дословного является поводом для измышлений. Поэтому, рассмотрим дословное значение слова «Тат».

जगतो यदुपादानं मायामादाय तामसीम् ।
निमित्तं शुद्धसत्त्वां तामुच्यते ब्रह्म तद्विरा ॥४४॥

Джагато йадупаадаанам маайаамаадаайа таамасиим
Нимиттам шуддхасаттвааам таамучйате Брахма тадгираа —
(44)

Йад — который, Брахма — Брахман, таамасиим — с преобладающим тамасом, маайаам — пракрити, аадаайа — взяв, джагатах — творения, упаадаанам — материальная причина, бхавати — становится (ча — и), таам — тот, шудбхасатваам — майа (аадаайа — взяв), нимиттам — действенная причина (бхавати — становится) (тат — тот), тадгираа — словом «тад», учйате — обозначается. — (44)

44. Тот Брахман, который, воспользовавшись (в качестве упадхи) Пракрити, в которой преобладает тамас, становится материальной причиной творения, и Тот, который, (взяв) Майю (в качестве упадхи) становится действующей причиной, (тот Брахман) обозначается словом «Тад» (в «Тат Твам Аси»)

Тат

«Тат» — «тот» — это местоимение, которое может обозначать любое существительное в том предложении, где применяется. Поэтому, мы должны знать, что конкретно подразумевают Шрути под словом «Тат» в Махавакье. Оно используется для обозначения Брахмана в статусе «Ишвары». Этот статус придается Брахману, поскольку он является и материальной и действующей причиной всего творения.

Пракрити, как мы уже видели, состоит из трех аспектов. Тот, где преобладает чистая саттва, называется «Майа». Если преобладает нечистая саттва, аспект называется «Авидья» (отр. 16). Третий — тот, где преобладает тамас (отр. 18). Этот аспект Пракрити называется «Тамаси Майя». Не смотря на то, что Майа — один из трех аспектов Пракрити, здесь она обозначает саму Пракри-

ти. Такое использование, когда часть обозначает целое, является распространенной практикой в Веданте. В таких случаях значение должно быть установлено на основании смысла.

«Тамахпрадхаанапракрити» — Пракрити с преобладающим та-масом участвует в образовании пяти элементов, и, соответственно, всего тонкого и физического творения. Любое воплощение также является частью этого творения. Таким образом, это дает материал для всего творения. Брахман, взяв, или приняв (аадаа) этот аспект Пракрити, называемый здесь «Тамаси Майя», в качестве упадхи, обретает статус материальной причины (упаадаанам).

Тот же Брахман, приняв «шуддхасаттва пракрити», называемую «Майя», становится действующей причиной творения. Таким образом, Брахман называется Ишварой по отношению к творению, поскольку он — и материальная причина, и действующая причина. На основании этого Ишвара получает наименование «Абхиннанимитта упаданакарана» — недифференцированная (абхинна) действующая и материальная причина. Он называется «абхинна», поскольку творение не отлично от Брахмана, в том смысле, что его причина, Пракрити, не обладает не зависимым от Брахмана существованием. Брахман реален, а Пракрити с ее результатом — джагат, ложна.

В «Таттвамаси Махавакье» под словом «Тат» подразумевается Брахман в роли Ишвары.

Твам

Теперь объясняется дословное значение слова «Твам».

यदा मलिनसत्त्वां तां कामकर्मादिदूषिताम् ।

आदत्ते तत्परं ब्रह्म त्वंपदेन तदोच्यते ॥४५॥

Йадаа малинасаттваам таам каамакармаадидуушитаам
Аадатте татпарам Брахма твампадена тадочйате — (45).

Татпарам Брахма — тот же безграничный Брахман, йадаа — когда, таам — тот, каамакармаадидуушитаам — загрязненный желанием, действием и так далее, малинасаттваам — Пракрити с доминирующей нечистой Саттвой, аадатте — принимает (в

качестве упадхи), тадаа — тогда, твам падена — словом «твам», учйате — обозначается — (45).

45. Когда тот же безграничный Брахман использует Пракрити, где доминирует нечистая саттва, загрязненную желанием, действием и прочим (в качестве упадхи), тогда (он) обозначается словом «Твам» (в «Тат Твам Аси»).

«Малинасаттва Пракрити» — это Авидья (отр. 16). Препятствуя познанию собственной истинной природы человека, Авидья заставляет дживу испытывать желания. После чего естественным образом возникают действия, их результаты и бхога. Поэтому джива становится пойманной Самсарой (отр. 29). «Малинасаттва Пракрити» называется «душита» — «загрязненной» камой, кармой и прочим.

Тот же самый Брахман, который принимает роль Ишвары, становится дживой, полным страданий самсари, когда пользуется Авидьей в качестве упадхи. В этой Махавакье джива обозначается словом «Твам».

Таким образом, Брахман кажется различным, являясь Ишварой и дживой, из-за различия в упадхи. Ишвара контролирует Майю, в то время как дживу контролирует Авидья.

Значение Махавакьи «Таттвмаси»

После объяснения слов «Тат» и «Твам» следует объяснение значения всего предложения, как оно представлено в Шрути:

त्रितयीमपि तां मुक्त्वा परस्परविरोधिनीम् ।

अखण्डं सच्चिदानन्दं महावाक्येन लक्ष्यते ॥४६॥

Тритайиимапи таам муктваа параспаравиродхиниим
Акхандам саччидаанандам махааваакйена лакшйате — (46).

Тритайиим — трех типов, апи — также, параспаравиродхиниим — взаимно противоположные, там — та (пракрити), бхуктваа — отбросив, акхандам — недвойственный, саччидаанандам — Сат, Чит, Ананда (Брахман), махааваакйена — Махавакьей, лакшйате — раскрывается при помощи подразумеваемого значения — (46).

46. Отбрасывая Пракрити трех видов — все взаимно противоположное, недвойственного Сат Чит Ананда Брахмана раскрываем в Махавакье в качестве подразумеваемого смысла.

Дословное значение Махавакьи — то, что джива есть Ишвара. В соответствии с Ведами, Ишвара свободен от самсары, всезнающ, всемогущ и вездесущ. Мы хорошо знаем, что джива — самсари с неполным знанием и возможностями, а также другими ограничениями. Опыт показывает, что оба они не могут быть одним и тем же. Тем не менее, мы не можем отбросить утверждение, как ложное, поскольку оно принадлежит Шрути. Таким образом, мы должны обратиться к подразумеваемому значению предложения. Сначала необходимо выяснить, какой из трех типов «лакшана вритти» здесь применим.

Применим «джахаллакшана вритти». Тогда либо «тат», либо «твам» должны быть полностью отброшены, а что-либо связанное с ними должно быть принято, подобно тому, как мы отбросили реку Гангу и приняли ее берег в вышеприведенном примере. Если отбросить Ишвару, представленного «Тат», то присущие ему всезнание, всемогущество и состояние бытия, свободное от самсары, не перейдут к дживе. С другой стороны, если «Твам» — джива, будет отброшена, ее статус самсари, ее ограниченное знание и сила не могут быть приписаны Ишваре. Таким образом, этот метод не дает сколько-нибудь приемлемого значения.

Попробуем «аджахаллакшана вритти». В этом случае сохраняются и «Тат», и «Твам», дополняясь некой соответствующей им вещью. Вне зависимости от того, что будет добавлено, противоположные аспекты Ишвара и джива сохраняются. В результате, тождество обоих должно быть доказано. Таким образом, «аджахаллакшана вритти» не дает удовлетворительного значения.

Теперь, единственная оставшаяся нам возможность — это «бхагатьягалакшана вритти». Здесь взаимно противоположные аспекты отбрасываются. Три аспекта Пракрити (тритайи) из-за преобладания чистой саттвы, нечистой саттвы и тамаса взаимно противоположны друг другу (параспаравиродхини). Поэтому они вызывают кажущееся восприятие Брахмана, как дживы и Ишвары с их кажущимися особенностями.

При отбрасывании (муктва) взаимно противоположных аспектов Пракрити в «Тат» и «Твам» остается общий принцип (Брахман),

чьей природой является недвойственность (акхандам) — Сат, Чид, Ананда. Это — значение данной Махавакьи. Брахман называется «акхандам», поскольку он свободен от всех «кханда — бхеда» — разделений. «Бхеда» может быть различием либо между живой и Ишварой, либо «саджаатийа бхеда» — различиями в разных единицах данной группы, «виджаатийа бхеда» — различиями в разных группах, и «свагата бхеда» — в данной единице данной группы. Это также может рассматриваться, как разделение на познающего, познаваемое и знание. Все эти разделения отсутствуют в Брахмане.

Тожественность «Тат» и «Твам» может быть лучше понята на следующих сравнениях:

«Тат» = «Ишвара» = Брахман + Тамаси Майа + Майа — (1), и

«Твам» = «джива» = Брахман + Авидья — (2).

В соответствии с Махавакьей равенства 1 и 2 — тождественны. Поэтому мы получаем следующее равенство:

Брахман + Тамаси Майа + Майа = Брахман + Авидья — (3).

Очевидно, что третье равенство не будет совершенным, пока не будут отброшены противоположные аспекты — ложные упадхи, с каждой стороны. Это — работа для «бхагатьягалакшана вритти». Когда они отброшены, равенство становится таким:

Брахман = Брахман — (4).

Таким образом, тот же самый Брахман является истинной природой как дживы, так и Ишвары. То, каким образом оба являются в действительности одним и тем же, выражено Махавакьей, хотя используемые в ней слова не могут дословно выразить это.

Пример «бхагатьягалакшана вритти»

Здесь может возникнуть необходимость рассмотрения использования «бхаагатиаагалакшанаа вритти» на примере. Не смотря на то, что мы обсуждали это в процессе рассмотрения отрывка 43, автор касается этого и здесь.

सोऽयमित्यदिवाक्येषु विरोधात्तदिदन्तयोः ।

त्यागेन भागयोरेक आश्रयो लक्ष्यते यथा ॥४७॥

Сойамитйаадиवाакйешу виродхааттадидантайох

Тйаагена бхаагайорека аашрайо лакшйате йатхаа — (47)

Сах айам — это — тот (Мр. Девадатта), итйаадиваакйешу — в таких утверждениях, тадидантайох — того и этого, виродхаат — из-за противоречия, бхаагайох — (противоположных) частей, тйаагена — отбрасывая, эках — то же, аашрайах — местонахождение, йатхаа — например, лакшйате — определяется. — (47)

47. Например, в таких утверждениях, как «это — тот Мр. Девадатта», из-за противоречия «того» и «этого», они отбрасываются, таким образом, остается главное (сам индивидуум).

«Тад» и «Идам» в данном примере относятся ко всем взаимно противоположным атрибутам прошлого и будущего, месту, времени и особенностям. Поскольку все они противоположны друг другу, тождество, заключающееся в высказывании, не может быть определено при дословном значении. Поэтому отбрасывание частей (бхаагайох) касается только взаимно противоположных аспектов (параспара вируддхаамша), а не чего-либо иного. Например, вы не можете отбросить Мр. Девадату. «Аашрайах» означает общую суть, не зависимую от взаимно противоположных значений. Таким образом, подобные методы нужны, когда дословное значение неприемлемо.

Определение Брахмана таким же образом

После приведенного примера обратимся к тому предмету, ради которого он был дан.

मायाविद्ये विहायैवमुपाधी परजीवयोः ।

अखण्डं सच्चिदानन्दं परं ब्रह्मैव लक्ष्यते ॥४८॥

Маайаавидйе вихаайаивамупаадхии параджиивайох
Акхандам саччидаанандам парам брахмайва лакшйате — (48).

Эвам- так же, параджиивайох — Ишвары и дживы, упаадхии — упадхи, маайаавидье — Майа и авидья, вихаайа — отбросив, акхандам — недвойственный, саччидаанандам — Сат, Чит, Ананда, парам — безграничный, Брахма — Брахман, эва — единственный, лакшйате — определяется — (48).

48. Так же, благодаря отбрасыванию Майи и Авидьи, упадхи



дживы и Ишвары (соответственно), определяется безграничный недвойственный Сат, Чит, Ананда Брахман.

Здесь нужно сделать то же, что и в примере «это — Мр. Деватта», отбросив взаимно противоположные значения. «Парах» в первой строке этого отрывка означает Ишвару. Упадхи Ишвары и дживы — это Майа и Авидья, как говорилось ранее. Здесь Майа включает в себя и Тамаси Майю. Эти упадхи заставляют Брахман казаться Ишварой и дживой, противоположными друг другу. Когда упадхи отброшены, то, что остается, это — один и тот же принцип, Брахман, исключаящий все упадхи и их результаты, воспринимаемые, как творение. Брахман является «Парам», поскольку он свободен от всех ограничений, налагаемых пространством, временем и объектами. «Акхандам» — Он свободен от всех разделений, как мы видели ранее, поэтому, недвойствен.

Как и в случае примера, Махавакья раскрывает общий принцип, Брахман, в качестве истинной природы Ишвары и дживы, когда они освобождены от всех упадхи. Другими словами, джива, в действительности, это — Брахман.

Это «лакшанаа вритти» при помощи примера показывает, что тождественность дживы и Брахмана, доказанная ранее на основании рассуждения, соответствует изложенному в Шрути.





Подразумеваемое значение Махавакьи — возражения и ответы на них

Тожественность дживы и Ишвары, утверждаемая Махавакьей, до сих пор раскрывалась при помощи «бхагатьягалакшана вритти». Был применен этот метод, поскольку дословное значение Махавакьи было неясным.

Это изречение было взято из Адхйаатмопанишад (мантра 32), входящей в Шуклаяджурведу.

Возражение

Здесь выдвигается возражение против применения «лакшана вритти». Во всех трех типах «лакшана вритти» применяется отбрасывание, сохранение и (или) добавление определенных вещей. Любая вещь обязательно имеет атрибуты. То есть, подразумевается, что любое вторичное, или косвенное значение (лакшьяртха) узнается только при помощи атрибутов, принадлежащих указанной вещи. Это означает, что «лакшьяртха» применима только к вещам, обладающим атрибутами. Те вещи, которые не обладают атрибутами, не могут являться субъектами «лакшана вритти». Это не всегда верно.

Возникает вопрос — является ли Брахман, упоминаемый в Махавакье, «савикальпам» — обладающим атрибутами, или «нирвикальпам» — не обладающим ими? Так или иначе, возражение можно оспорить.

सविकल्पस्य लक्ष्यत्वे लक्ष्यस्य स्यादवस्तुता ।

निर्विकल्पस्य लक्ष्यत्वं न दृष्टं न च संभवि ॥४९॥

Савикалпасйа лакшйатве лакшйасйа сйаадаваस्तутаа

Нирвикалпасйа лакшйатвам на дрштам на ча самбхави — (49).



Савикалпасйа — обладающий атрибутами, лакшйатве — определяется (в изречении), лакшйасйа — этой указанной (вещи), авастутаа — статус ложности, сйаат — (там) должен быть, нирвикалпасйа — (вещи) без атрибутов, лакшйатвам — статус определенности (в изречении), на дрштам — не видим, на ча самбхави — не возможно. — (49).

49. Если тому, кто обладает атрибутами, можно дать определение (изречением), он является ложным. Предмет без атрибутов, которому можно дать определение (изречением), не может быть видим, и не может существовать.

«Викальпа» фактически означает «разделение», «атрибут» или «характеристика». Это, также, означает «сомнение», или «выбор», значения, не используемые в данном контексте.

«Савикальпам» здесь должно пониматься, как то, что обладает (вартате) спроецированными (випариитатвена калпитена) атрибутами, такими как имя, форма, особенности и так далее (нама руупади дхармена). Любое разделение, о котором вы думаете, это — проекция, противоположная тому, что есть истина.

Если Брахман, являющийся «савикальпа», или имеющим атрибуты, рассматривается в Махавакье (лакшйатве), он — «авасту» — «не Брахман», поскольку все, что имеет атрибуты, становится ограниченным по природе, и, следовательно, подверженным разрушению. А разрушимая вещь не может быть Брахманом. Упанишады также говорят, что Брахман лишен всех атрибутов. Для того, чтобы «лакшана вритти» действовала, «лакшья» — определяемая вещь, должна обладать атрибутами (савикалпа). Если Веданта считает это утверждение истинным, «лакшья» Махавакьи перестает быть Брахманом. Это — первый изъян в возражении.

Для устранения этого изъяна требуется, чтобы Брахман был всегда «нирвикальпа» — без атрибутов; он не может быть «лакшьею» Махавакьи, поскольку вещь без атрибутов (нирвикальпа) не может быть определена при помощи подразумеваемого значения.

Логически это также невозможно (асамбхави). Когда кто-либо утверждает, что данная вещь определяется подразумеваемым смыслом утверждения, вещь обязательно должна обладать атрибутами. Говорить, что такая вещь не обладает атрибутами — нелепое возражение. Но в отрывке 48 утверждается, что безгранич-

ный Брахман, что значит «нирвикалпам Брахман», определяется Махавакьей. Это — второй казус. Таким образом, применимость «лакшана вритти» к Махавакье «Таттвамаси» остается спорной.

Ответ зависит от цели спрашивающего

Фактически, ответ больше касается спрашивающего, чем самого вопроса. Цель, с которой спрашивающий задает вопрос, в большой мере определяет форму получаемого ответа. Поэтому, лучше знать о мотивах человека, выдвигающего возражение, или вопрос, на рассмотрение. Существуют три типа личностей, которые могут задать этот вопрос.

1. Первый из них — уже сделал вывод, что дуалистический мир реален, и принцип недвойственности не может быть реален. Поэтому, он не обладает открытым умом, и, соответственно, не способен к обучению. Сам вопрос является проявлением нетерпимости к предыдущему отрывку, тому, что недвойственный Брахман определяется в Махавакье.

2. Вопрос может исходить от человека, который не является ни мумукшу, ни человеком, заинтересованным в раскрытии природы Брахмана. Увидев, как нирвикальпа Брахман раскрывается в Махавакье, он задает вопрос, только чтобы продемонстрировать собственную возвышенность. В терминах «тарка» — рассуждения, такая попытка называется «джаатих». Она определяется, как «асадуттарам джаатих» — неуместное, или тщетное возражение. Также, слово «джаати» означает «особенности».

3. Возможно, спрашивающий — искренний мумукшу, и это — истинное сомнение, поскольку ему не понятно фактическое значение «Тат Твам Аси».

Первые две категории личностей получают ответ в отрывках 50 и 51. Их заставляют замолчать, показав необоснованность их вопроса. Автор следует принципу: «уштра лагуда нйаай-ах» — верблюд и палка. Когда дерево перевозится на спинах верблюдов, хозяин бьет непослушного верблюда, взяв палку с его собственной спины. Это эквивалентно «подорвавшемуся на собственной петарде», как говорит Шекспир в Гамлете. Петарда — это бомба, использовавшаяся в прежние времена для того, чтобы разрушить ворота, дверь, или стену. Это означает: быть



поверженным средством, предназначавшемся другим. Палка, или петарда, используемые здесь, это — «викальпа», что будет пояснено позже.

Ответ относится к категории, называемой «витандаа катхаа» — спор. Это будет разъяснено в следующем рассуждении на тему различных типов дискуссий.

Три типа дискуссий

1. «Ваада». Обычная дискуссия, целью которой является выяснение истины относительно данной вещи, или субъекта, это «ваада». «Таттва будхутсох катхаа ваадах» — дискуссия того, кто желает знать истину об определенной вещи. Участники не имеют желания победить друг друга. Они заинтересованы в выяснении истины о субъекте.

2. «Джалпах» — это дискуссия между двумя партиями, где каждая желает одержать верх над другой, приготовив средства для этого (убхайа саадханавати виджигишу катхаа). Когда позиция, занимаемая другой партией, опровергнута, собственная занимаемая позиция считается верной. Здесь каждый заинтересован только в отстаивании собственной точки зрения.

3. «Витандаа Катхаа» — сам по себе тип дискуссии «джалпа», когда человек не отстаивает собственную точку зрения, это «витандаа». Здесь присутствует заинтересованность только в опровержении точки зрения другого человека.

Ответ предполагает, что творение является ложным

Фактически, автор должен отойти от основного курса в отрывках 50 и 51. Тем не менее, это не является ненужной дискуссией. Если первые две разновидности вопрошающих не получают ответа, они будут считать Веданту неистинной. Или, в будущем кто-либо может точно так же задать вопрос. Поэтому ответ должен быть дан. Кроме того, дискуссия также показывает, что творение, состоящее из «викальп» — разделений (бхеда) — таких, как имя, форма и так далее, обязательно должно быть ложным, поскольку для недвойственного Брахмана не существует деления.

Третьему типу спрашивающих, не понявших истинный смысл данной Махавакьи, объясняется в отрывке 52, каким об-



разом нирвикальпа Брахман может быть определен при помощи подразумеваемого значения.

Ответ

Каким образом возражение, упоминаемое в предыдущем отрывке, является безосновательным, показано в следующем отрывке.

विकल्पो निर्विकल्पस्य सविकल्पस्य वा भवेत् ।
आद्ये व्याहतिरन्यत्रानवस्थात्माश्रयादयः ॥५०॥

Викалпо нирвикалпасйа савикалпасйа ваа бхавет
Аадье вйаахатиранйатраанаваستاамаашрайаадаах — (50).

(Йах — один, тваткртах — сделанный тобой), викалпах — разделение, (сах — тот) нирвикалпасйа — нирвикальпы, савикалпасйа — савикальпы, ваа — или, бхавет — есть, аадье — в первом случае, вйаахатих — (есть) противоречие, анйатра — в другом, анаваستاамаашрайаадаах — (логические дефекты, такие как) бесконечный регресс, самозависимость и так далее — (50).

50. Имеет ли отношение разделение (викальпа) (совершаемое нами) к нирвикальпа, или савикальпа? В первом случае возникает противоречие. Во втором — (такие логические дефекты, как) «регресс ад инфинитум», самозависимость и так далее.

Теперь дискуссия стала логичной. Читатель может найти затруднительным следить за пей. Не слишком сложная по содержанию, она, тем не менее, требует напряжения ума. Фактически, если отрывки с 49 по 51 пропустить, основная нить мысли произведения не пострадает.

Сначала нужно прояснить значение слова «викальпа», используемого здесь. Оно означает «бхеда» — разделение, по отношению к имени, форме, характеристикам, действиям и так далее, которые оппонент считает реальными. В предыдущем отрывке, когда оппонент спорил, используя слова «савикальпа», «нирвикальпа» по отношению к смыслу Махавакьи, он уже использовал «викальпу» и «бхеду» — разделение. Без «викальпы» такие слова, как «савикальпа» — с викальпой и «нирвикальпа» — без викаль-

пы, не могут использоваться. Вопрос в том, какова локализация — «аашрая» — этой викальпы? Или, где находятся викальпы? Каждая викальпа должна иметь свое место, она не может возникнуть ниоткуда. Например, когда человек говорит о таких викальпах, как имя, форма и атрибуты, возникают вопросы: «О чем имени говорится? Чья форма описывается? Чьи атрибуты упоминаются? Без основы, или источника, они не могут существовать. Оппонент должен выделить викальпу и определить ее источник.

Вопросы, которые могут возникнуть, приводятся в первой строке этого отрывка.

1. Принадлежит ли рассматриваемая викальпа к нирвикальпе?

2. Или к савикальпе?

В любом случае, викальпа не может быть зафиксирована. Если поместить викальпу в «нирвикальпу», или «савикальпу», возникают серьезные дефекты. Поэтому викальпа не может находиться в них. Поскольку сама викальпа не может быть помещена в свой источник, рассуждения о савикальпе и нирвикальпе — безосновательны по отношению к смыслу Махавакьи.

Безосновательность этого показывают дефекты, упоминаемые во второй строке отрывка.

«Викальпа» не может находиться в «нирвикальпе»

Если ответ на вопрос 1 (выше) утвердительный, это подразумевает — «нирвикалпасйа викалпах» — викальпу того, что абсолютно свободно от викальпы. Возражение (вйаахатих) нелепо. Фактически, это возражение было высказано самим оппонентом в предыдущем отрывке, когда было заявлено, что нирвикальпа, о которой идет речь в Махавакье, невозможна (на ча самбхави). Нирвикальпа никак не связана с викальпой. Говорить, что викальпа находится, или принадлежит нирвикальпе — очевидное противоречие, подобное тому, когда человек кричит во весь голос: «Я — немой».

«Викальпа» не может принадлежать «савикальпе»

Если ответ на вопрос 2 — «да», тогда это будет «савикалпасйа викалпах» — викальпа савикальпы (той, что с викальпой).

В вышеприведенном утверждении слово «викальпа» встречается дважды. Давайте пронумеруем их для более легкого понимания. Первое находится в слове «савикальпа», что означает «викальпа саха вартате» — то, что существует с викальпой. Слово «викальпа» здесь в творительном падеже. Назовем его «викальпа -1» (В — 1). Пусть «викальпа» в именительном падеже называется «викальпа — 2» (В — 2). Викальпа в творительном падеже рассматривается первой, потому что другое слово «викальпа» (В — 2), в именительном падеже, принадлежит ей. «Викальпа — один» в творительном падеже — причина «викальпы — два», в именительном падеже. Повторим, что «викальпа» в «савикальпася» — это В — 1, а другая «викальпа» — В — 2.

Как мы видели, «В-2» имеет своим источником «В — 1». Поэтому, «В-2» зависит от «В-1». Теперь оппонент должен определить источник «В-1», благодаря которому «савикальпа» стала возможной. Определить его невозможно. По мере его попыток будут возникать четыре логических ошибки, перечисляемые в данном отрывке. Для удобства последующего анализа они упоминаются в следующем порядке.

Четыре логических ошибки

1. «Аатмаашрайа дошах» — дефект зависимости от себя.
2. «Аньонйашрайа дошах» — дефект взаимозависимости.
3. «Чакрака дошах» — дефект спора, или круговая зависимость.
4. «Анавастхаа дошах» — дефект «регресс ад инфинитум».

Каким образом возникают эти дефекты, мы увидим благодаря последующему анализу.

Исследование направлено на поиск источника «В-1». Сначала узнаем, может ли нирвикальпа быть его источником. Мы уже видели, что нирвикальпа никогда не может быть источником какой-либо викальпы из-за возникающего противоречия (вйаахати). Мы должны помнить об этом.

Возможно, что-либо еще, кроме нирвикальпы, может быть его источником. Такая вещь обязательно должна иметь викальпу. Например, вот дерево, обладающее «деревянностью». Источни-

ком «деревянности» может быть только дерево, или другая «деревянность». Им не может быть «горшковость», или «одежность». Так же и в случае «В-1», только викальпа может быть ее источником. Могут быть рассмотрены следующие две возможности:

1. «В-1» = «В-2».

2. «В-1» отлично от «В-2». В этом случае «В-1», являясь викальпой, должна иметь другой источник.

Нирвикальпа, как источник викальпы, была исключена уже давно. То есть, возможна третья викальпа, скажем, «В-3», которую можно принять за источник «В-1».

Дефект зависимости от себя

В случае первой возможности, «В-1» является тем же, что «В-2». Но мы знаем, что «В-2» имеет своим источником «В-1», так что «В-2» зависит от «В-1». Следовательно, вам требуется установить существование «В-1». Как вы это сделаете? Вы не можете установить существование чего-либо, не узнав это. Поэтому вам требуется узнать «В-1». Но, для того, чтобы узнать «В-1», вам нужно знать ее источник, то есть, «В-2», поскольку «В-1» и «В-2» — одно и то же. Для того, чтобы узнать «В-2», вы обязательно должны узнать «В-1», поскольку «В-2» зависит от «В-1». Это означает следующее: знание о данной вещи зависит от знания другой вещи. Но объект знания другой вещи — та самая первая данная вещь. В результате, вы не можете ни узнать вещь, ни убедиться в ее существовании. Это называется «аатмаашрайа дошах» — дефект зависимости от себя.

Этот дефект определяется, как

स्वज्ञानसापेक्षज्ञानविषयत्वम् आत्माश्रयः ।

Сваджнаанасаапекшаджнаанаविшайатвам аатмаашрайах

Что означает

स्वस्य ज्ञानस्य सापेक्षज्ञानस्य विषयत्वम् आत्माश्रयः ।

Свасйа джнаанасйа саапекшаджнаанасйа вишайатвам аатмаашрайах

«Данная вещь становится объектом ожидаемого знания, требуемого для обретения знания о ней, что является дефектом зависимости от себя».

Здесь для получения знания о данной вещи требуется знание о ней.

Скажем, вы не знаете, что собой представляет данный объект «А». Вы можете узнать его, только узнав другой объект, «А-1». Так что вы пытаетесь получить знание о «А-1». Но объектом знания «А-1» является тот же источник «А», для познания которого вам требуется знать «А-1». Следующий конкретный пример прояснит это. Предположим, вы не знаете, что такое «корова». Она была описана вам следующим образом: «Корова — это нечто, обладающее особенностью «коровности», которая не обнаруживается среди особенностей, не присущих корове». Если «коровность» известна, вы конечно, сможете узнать корову. Но, для того, чтобы узнать «коровность», вы должны найти корову, все еще неизвестную вам. Как вы поступите теперь? Для того, чтобы узнать корову, вы должны знать «коровность», а чтобы узнать «коровность», вы должны знать корову. Это означает, что вы не можете узнать, что такое корова. Это — дефект зависимости от себя — «аатмаашрайа». Дефект здесь относится к получению знания. Другие три дефекта описываются в том же стиле. Но эти примеры также подходят и для других разновидностей причины, следствия, атрибутов и так далее, в случаях подобных дефектов.

Теперь рассмотрим вторую возможность. Мы должны узнать природу «В-3», являющейся источником «В-1». Возникают две следующие возможности:

3. «В-3» — то же, что и «В-2».

4. «В-3» полностью отлична от «В-2» и «В-1», в этом случае она должна иметь своим источником другую викальпу, скажем, «В-4».

Дефект Взаимозависимости

В соответствии с п. 3, «В-3» является источником «В-1». А, поскольку «В-3» — то же, что и «В-2», «В-1» автоматически зависит от «В-2», хотя они отличаются друг от друга, как видно из п. 2.

Поэтому, для того, чтобы узнать о существовании «В-1», вы должны знать «В-3». Далее, для того, чтобы знать «В-3», вы должны иметь информацию о «В-2», поскольку «В-3» — то же, что и «В-2». Затем, мы знаем, что «В-2» имеет своим источником «В-1». То есть, для того, чтобы узнать о существовании «В-1», вы должны знать «В-2», и наоборот. Это — дефект взаимозависимости — «анйонйашрайа».

Это определяется, как

स्वज्ञानसापेक्षज्ञानसापेक्षज्ञानविषयत्वम् अन्योन्याश्रयः ।

Сваджнаанасаапекшаджнаанасаапекшаджнаанаविшайатвам
анйонйашрайах

Далее это раскрывается, как

स्वस्य ज्ञानस्य सापेक्षज्ञानस्य सापेक्षज्ञानस्य विषयत्वम्
अन्योन्याश्रयः ।

Свасйа джнаанасйа саапекшаджнаанасйа саапекшаджнаа-
насйа вишайатвам анйонйашрайах.

«Данная вещь, сама становящаяся объектом ожидаемого знания, являющегося причиной (другого) ожидаемого знания, требующегося для ее познания» — это — дефект взаимозависимости».

Другими словами, для обретения знания о данной вещи требуется обладание некоторым другим знанием. И, для того, чтобы обрести это требуемое знание, человеку требуется знание о той же самой вещи, которую нужно познать.

Более подробно, знание «А» зависит от знания «А-1», а знание «А-1» зависит от знания «А-2», но объектом знания «А-2» является «А». Поэтому «А-2» не отличается от «А». Это значит, что знание «А-1» зависит от знания «А», при том, что «А» и «А-1» отличны друг от друга.

Следующий пример приводится для осознания природы этого дефекта. Вы хотите узнать корову, о которой не знали до сих пор.



Некто дает вам такое описание коровы: «коровность» отлична от «быковости», а «быковость» отлична от «коровности». Для того, чтобы узнать корову, вам нужно узнать «коровность». Но «коровность» можно узнать, только отличив ее от «быковости». К сожалению, вы не обладаете знанием «быковости», что необходимо для знания «коровности». «Быковость» можно узнать, если вы знаете «коровность», и то, как отличить одно от другого. Это означает, что для того, чтобы узнать корову, вам надо знать быка, а для того, чтобы знать быка, нужно знать корову. Дефект взаимозависимости возникает, когда «В-3» — то же самое, что и «В-2».

В случае п. 4, «В-3» отлична от «В-2» и «В-1». Ее источник — «В-4». Теперь источник «В-4» должен быть установлен. Как и в предыдущих случаях, возникают следующие возможности.

5. «В-4» — то же, что и «В-2».

6. «В-4» полностью отлично от «В-2», «В-1» и «В-3». Тогда она должна иметь своим источником, скажем, «В-5».

Дефект круговой зависимости

Рассмотрим п. 5. Если «В-4» — то же, что и «В-2», следовательно, «В-2», «В-1» и «В-3» завясят друг от друга, при том, что каждое из них различно.

Как это может быть?

В деталях: «В-2» зависит от «В-1». «В-1» зависит от «В-3». «В-3» имеет своим источником «В-4». То есть, зависит от «В-4». Но «В-4» — то же, что и «В-2». Поэтому «В-3» зависит от «В-2». Другими словами, «В-1», «В-2» и «В-3» находятся во взаимной зависимости.

Вышеприведенная взаимозависимость «В-1», «В-2» и «В-3» — это еще один дефект, называемый «чакрака» — круговая зависимость, или спор. Это подобно движению по кругу. Там, где более чем два эффекта взаимно зависимы, возникает эффект «чакрака». Или это можно определить, как

स्वज्ञानसापेक्षज्ञानसापेक्षज्ञानसापेक्षज्ञानविषयत्वम् चक्रकम् ।

Сваджнаанасаапекшаджнаанасаапекшаджнаанасаапекшаджнаанаविшайатвам чакракам.



«Данная вещь становится объектом ожидаемого знания, являющегося причиной (другого) ожидаемого знания, которое (в свою очередь) является причиной (другого) ожидаемого знания, требуемого для познания данной вещи» — это дефект «чакрака».

Здесь искомая вещь становится объектом ожидаемого знания по кругу.

Вышеприведенный пример коровы может быть продолжен. Для человека, желающего узнать корову, она определяется, как животное, принадлежащее к особям, обладающим «коровностью». В свою очередь, «коровность» определяется, как то, что отсутствует у не обладающих «саасна», но всегда присутствует у тех, кто обладают четырьмя ногами и «саасна». Тем не менее, человек не может распознать корову, поскольку не обладает знанием о том, что такое «саасна», которое в свою очередь, описывается, как складка кожи, свободно свисающая с шеи коровы, или быка, и называемая «подгрудок». Его можно увидеть у быков. Теперь, для того, чтобы увидеть «саасна», нужно распознать корову. Таким образом, получение знания о корове, о «коровности», о «саасна», и, в итоге, о самой корове, является невозможным. Таким образом, невозможно узнать корову этим способом. Принимая во внимание дефект «чакрака», утановим, что п. 5 не может помочь в определении викальпы.

«Регресс ад инфинитум»

В соответствии с п. 6, «В-4» должна иметь своим источником другую викальпу, «В-5». Здесь также, если «В-5» — то же, что и «В-2», возникнет дефект «чакрака». Если «В-5» отличается, подобно другим викальпам, она должна иметь свой источник в «В-6», и так далее, что приведет к бесконечности. Это называется «анавастхаа дошах», или «регресс ад инфинитум». Для следующих викальп также возникает дефект «чакрака», если последующая викальпа — та же, что и «В-2».

Основа викальпы и подобных ей не может быть определена

Таким образом, из-за этих четырех дефектов присутствие викальпы в савикальпе не может быть установлено и доказано оппо-



нением. Следовательно, не может быть и речи о савикальпе, или нирвикальпе, в виде вопроса, или возражения, как в предыдущем отрывке. Поэтому, вопросы первых двух типов людей отклоняются, и эти люди не могут претендовать на получение ответа.

Данный анализ доказал, что викальпа не может существовать ни в нирвикальпе, ни в савикальпе. В следующем отрывке мы рассмотрим и другие случаи.

इदं गुणक्रियाजातिद्रव्यसंबन्धवस्तुषु ।

समं तेन स्वरूपस्य सर्वमेतदितीष्यताम् ॥५१॥

Идам гунакрийааджаатидравйасамбандхавастушу
Самам тена сварупасйа сарваметадиतीшйатаам — (51).

Идам — это (то есть, эти дефекты), гунакрийааджаатидравйасамбандхавастушу — в таких категориях (как) атрибуты, действия, особенности, субстанция и отношения, самам — подобный (асти — есть), тена — таким образом, этат сарвам — все эти (атрибуты и так далее), сварупасйа — вещей, ити — так, ишйатаам — быть принятым — (51)

51. Эти дефекты являются общими для таких категорий, (как) атрибуты, действия, особенности, субстанция и отношения. Поэтому все эти (атрибуты и так далее) принадлежат вещам.

«Идам» — это, относится ко всем четырем дефектам, рассматриваемым в предыдущем отрывке. Фактически, такие категории (васту), как атрибуты и тому подобное, упомянутые здесь, относятся к шести существующим «падаартха» (объектам знания) семи разновидностей, существующих в философии Вайшешика. Это: «дравйа» — субстанция, «гуна» — атрибут, «карма» — действие, «самаанйа» — общность, «вишеша» — частность, а также «самаваайа» — неотъемлемость. Седьмое — это «абхаава» — небытие вещей, которое также является объектом (падаартха) этого ряда. Четыре логических ошибки, упомянутых ранее, также касаются всех этих «падаартха».

Давайте рассмотрим «гуну» — атрибут. Вот дерево, обладающее «деревянностью». «Деревянность» — это атрибут (гуна), не принадлежащий микрофону, часам и прочему. Дерево обладает «гуной». Поэтому, оно — «гунаваан», или «сагуна» — то, что об-



ладает «гуной». Основываясь на этом, мы можем сказать — «сагунася гунах» — атрибут того, что существует с атрибутом. В этом утверждении «гуна» в именительном падеже происходит от части слова «сагуна» в творительном падеже (гунена саха). Теперь нужно определить источник «гуны» в слове «сагуна». Она не может находиться в чем-либо, что является «ниргуна» — полностью свободным от атрибутов. Также не является возможным для гуны пребывание в другой вещи «сагуна», поскольку возникнут те же четыре логических ошибки. Таким образом, первоначальный источник «гуны» нельзя определить.

То, что является истинным для «гуны», равно относится к каждой сотворенной вещи, существующей в мире.

«Викальпа» принадлежит миру

В результате этого исследования возникает еще один вопрос. Если допустить, что источник любой викальпы нельзя установить, то сама викальпа известна всем. Мы знаем, что дерево — высокое, или низкое. Мы знаем, что оно отличается от коровы. Подобно этому, все можно определить, как отдельное и отличающееся. Если у них нет источника, каким образом мы воспринимаем их?

Ответ дается во второй строке этого отрывка, начиная со слова «тена». Это правда, что викальпы воспринимаются. Но, как уже говорилось ранее, если пытаться установить их источник, возникают дефекты, поэтому, мы должны воспринимать все эти викальпы такими, как они есть, принадлежащими сотворенным вещам с именами и формами. Нежелательно отделять викальпы — гуны, действия и прочее, от места их нахождения. Принимайте все сотворенные вещи такими, как они есть, с их характеристиками. В данном контексте слово «сваруупа» в отрывке должно пониматься, как нечто, обладающее именем и формой, с чем мы можем взаимодействовать. Это не является абсолютной природой вещи. Если есть предмет «савикальпа», воспринимайте его, как обладающий викальпой по природе. Если есть нечто «сагуна», знайте, что оно обладает гуной. Не проводите дальнейших исследований. При дальнейших вопросах возникнут упомянутые ранее те же четыре дефекта. Таким образом, нужно попросить

оппонента воспринимать каждую вещь в мире взаимодействий такой, как она есть, и не терять силы на бесполезные сомнения, как это показано в отрывке 49.

Если намерением возражающего является осознание абсолютной природы творения, включая самого себя, тогда исследование должно производиться так же, как с начала главы, и заканчиваться Махавакьей «Тат Твам Аси».

Мир является ложным

Полученный ответ также подразумевает, что все творение является ложным. Поскольку творение — это викальпа, оно не может быть связано с Нирвикальпа Брахманом. Оно также не может иметь своим источником какую-либо вещь «савикальпа». Дело не в том, что воспринимаемый мир доступен, а потому — должен быть неистинным. Проблемы возникают, только если викальпы воспринимаются, как реальные. Поэтому, в мире взаимодействий мы обязательно сталкиваемся с ложными викальпами, так же, как и с «савикальпой» и «нирвикальпой», с каждой — на своем уровне. Соответственно, творение — ложно, а Брахман — единственная истина. Это утверждение из «Вачарамбхана Шрути» также подробно рассматривается в шестой главе Чхандогйопанишад.

Двум предыдущим разновидностям спрашивающих был дан ответ «витандаа», истинный ответ дается в следующем отрывке — настоящим мумукшу, не понявшим значения «Тат Твам Аси».

विकल्पतदभावाभ्यामसंस्पृष्टात्मवस्तुनि ।

विकल्पितत्वलक्ष्यत्वसंबन्धाद्यास्तु कल्पिताः ॥५२॥

Викалпатадабхааваабхьяамасамспрштаатмаваस्तुни
Викалпитатвалакшийатасамбандхаадьяасту калпитаах — (52)

Викалпатадабхааваабхьяам — при помощи викалпы и ее отсутствия, асамспрштаатмаваस्तуни — в Брахмане, не затрагиваемом, викалпитатвалакшийатасамбандхаадьяах — (его) статус объекта сомнений, «лакшанаа вритти (и) отношений, и т. д., ту — действительно, калпитаах — ложно накладываются — (52)

52. На не затрагиваемого викальпой и ее отсутствием Брахмана, имеющего статус объекта сомнений, ложно накладываются «лакшанаа вритти», (и) взаимосвязи и тому подобное.

Брахман свободен от викальпы

Упоминаемое здесь «аатмавасту» относится к Параматме Брахману. Он не связан (асамспршта) ни с какими викальпами — разделением или двойственностью, а также, «нирвикальпой» — их отсутствием. Параматма недвойственна. Нет места для существования чего-либо, кроме нее. Все, воспринимаемое в качестве отличного от Параматмы, является ложным. То, что «сатйам» — истинно по природе, не может быть связано с чем-либо ложным, что противоречит восприятию невежды. Каким образом Параматма не является связанной с «нирвикальпа», объясняется далее.

Фраза «викальпа-тадабхава» может иметь также следующее значение: «оппонент испытывает сомнение, является ли Брахман, упоминаемый в Махавакье, «савикальпа», или «нирвикальпа». Здесь показано, что Брахман не может являться объектом подобного исследования. Поскольку природа Брахмана недвойственна, вопрос — является ли Он «савикальпа или нирвикальпа», не имеет смысла.

Давайте посмотрим, каким образом Брахман не имеет связи также и с «нирвикальпа». Поскольку Веданта часто говорит о Брахмане, как «нирвикальпа», значение этого нужно понимать правильно. Термин «нирвикальпа» относится к тому, в ком отсутствует двойственность. Когда Брахман определяется в данном качестве, это означает, что двойственность существует в реальности, но отсутствует в Брахмане. Существование такой двойственности будет ограничением для Брахмана, и он перестанет быть недвойственным.

Тогда почему слово «нирвикальпа» используется в качестве определения Брахмана? Это делается в целях облегчения постижения Брахмана. Находясь в состоянии неведения, мы знаем только мир, полный викальп, которые кажутся нам реальными. Это ошибочное заключение должно быть устранено при помощи выяснения истины о том, что в действительности Брахман не обременен викальпами, такими, как «джива и джагат», или «джива и

Ишвара». Брахман, не известный нам, должен быть проявлен при помощи опыта «савикалпа джагат». Это не означает, что Брахман сам по себе является «нирвикалпа». Точно так же, как являются ложными викалпы, ложен и статус «нирвикалпа», приписываемый Брахману. Человеку, принимающему веревку за змею, мы можем доказать, что змеи нет. Есть только веревка. Веревка свободна от змеи. И веревка не связана ни с присутствием, ни с отсутствием змеи, поскольку змея никогда не присутствует в веревке.

С целью обучения, используются слова, относящиеся к воспринимаемому относительному миру. Слово «адвайя» — недвойственный, должно пониматься таким же образом. Фактически, никаким словом нельзя обозначить Брахман, включая и само слово «Брахман». Дословно слово «Брахман» означает «большой», «значительный по сравнению с меньшим». Поэтому «большой» имеет ограничение в виде понятия «малый». Ограниченный предмет не может являться безграничным Брахманом. Но у нас нет другой возможности, кроме использования относительных слов, относящихся к эмпирическому миру.

Брахман — основа ложного мира

Все последующие качества ложно накладываются (калпитах) на «аатмавасту», или Брахман.

«Викалпитатвам»: это — статус Брахмана, как объекта исследования, и «савикалпа», и «нирвикалпа». Мы уже упоминали об этом ранее.

«Лакшйатвам»: Брахман был определен в качестве смысла выражения «Тат Твам Аси». Это придает Брахману статус объекта Махавакьи (ее подразумеваемого значения).

«Самбандхаади»: Брахман — это основа творения. Поэтому он рассматривается, как «абхиннанимиттопаадаана каарана» джагат. С точки зрения джагат кажется, что джагат и Брахман состоят в причинно-следственной связи, так же, как веревка считается причиной возникновения иллюзорной змеи. Слово «самбандхаади» — «отношения», может относиться к другим категориям, описываемым в Вайшешике, включающим в себя все творение вместе с эффектами и их опытами. На самом деле они не могут существовать сами по себе, независимо, поскольку



в действительности не существует ничего, кроме Брахмана. Они не могут быть частью, или частицей Брахмана, поскольку он свободен от частностей, а также всех модификаций, или атрибутов. Если мы воспринимаем их в качестве самостоятельных, то только потому, что все они — «калпитаах» — иллюзорные покровы Брахмана. Поэтому в тексте используется частица «ту».

Мир служит «татастха лакшаной»

Все, что является наложением, может, в лучшем случае, обладать только эмпирической реальностью, подобно несуществующей змее, воспринимаемой вместо веревки. Не смотря на возможность взаимодействия, такой объект не может считаться абсолютно реальным.

Неизвестная вещь, даже если она не доступна для непосредственного восприятия, может быть узнана при помощи чего-либо известного. Брахман, окончательная истина, неизвестен мумукшу, но мир «савикальпа» хорошо знаком. Источником известного мира является Брахман. Мир служит «татастха лакшаной» для познания Брахмана. «Татастха лакшана» определяется, как хорошо известный характерный признак, который, отличаясь от познаваемой вещи, тем не менее, помогает познать эту вещь. Предположим, вам случилось пойти в деревню для встречи со старым другом. К несчастью, вы забыли, где находится его дом. Все дома выглядят более, или менее похожими. Вы спрашиваете прохожего. Он указывает на дом, на крыше которого сидит ворона.

Ворона отличается от дома. Но она помогла вам узнать дом. Здесь ворона является «татастха лакшаной» дома. Точно так же, творение не является природой Брахмана. Это похоже на веревку, никак не связанную со змеей. Мы говорим, что образ змеи накладывается на веревку. Так же творение накладывается на Брахман. Правильное восприятие творения может помочь нам осознать Брахман. Таким образом, оно служит «татастха лакшаной».

Если все творение — это викальпа, ложно укрывающая Брахман, такие упадхи, как Ишвара и джива, также, попадают в эту ложную категорию. Эти две формы, принимаемые Брахманом, также являются ложными. Они имеют значение только по отношению к ложному творению. Это — причина, по которой взаимно



противоположные качества «Тат» и «Твам» Махавакьи отбрасываются в целях установления истинной природы того и другого. С другой стороны, в Брахмане нет частей, в том числе и взаимно противоположных. Наложенное творение обладает достаточным количеством ложных качеств, пригодных для создания равно ложной Махавакьи, служащей для раскрытия истинного Брахмана. Это — причина, по которой они называются «калпитаах». То, что ложная вещь может помочь обнаружить истинную, показывает следующий пример.

Представьте, что в вашем сне вас преследует тигр, и вы убегаете, чтобы спасти свою жизнь. Но, когда тигр уже близко, вы, к сожалению, достигли края скалы. Вы не можете отступить, и не можете двигаться дальше. Тигр из сна находится прямо позади вас. По инерции, в смятении и страхе, вы теряете равновесие и с шумом падаете в холодную воду Ганги, текущей в долине. Ледяное прикосновение Ганги из сна пробуждает вас только для того, чтобы вы поняли, что находитесь в полной безопасности в своей постели.

Теперь давайте рассудим, был ли реален тигр из сна. Если нет, почему вы убегали? Вы могли сказать: «Привет, тигр! Я знаю, что ты — ненастоящий. Иди сюда, поздороваемся». Вы сказали это? Нет. Во сне он казался настоящим точно так же, как нам кажется настоящим мир в нашем бодрствующем состоянии. Даже холодное прикосновение Ганги не было настоящим. Тем не менее, оно помогло вам проснуться и обнаружить, что у вас больше нет той проблемы, которая присутствовала во сне.

Ишвара полезен

В данном контексте может возникнуть вопрос о практической пользе. Если творение является ложным, относительный статус Брахмана, как Ишвары, по отношению к ложному творению также является ложным. Тогда почему нужно обращаться к Ишваре, или молиться Ему? Да, молитвы Ишваре не нужны, если вы обладаете ясным восприятием того, что единственной реальностью является Нирвикальпа Брахман, и ум утвердился в этом. В этом случае нет дживы, нет джагат, и поэтому Ишвара прекращает существовать. То, что реально — Брахман, один лишь Брахман. С другой стороны, если вы не обладаете этим знанием, и преходя-

ший мир принимает за истинный, Ишвара будет так же реален, как джагат. Отказ от Ишвары на этом уровне восприятия является либо признаком невежества, либо лицемерия. До тех пор, пока мы не осознаем себя в качестве Брахмана, от которого не отличается истинная природа Ишвары, мы должны обращаться к Нему ради собственного блага. До тех пор молитвы, поклонение, джапа и прочее приносят пользу.

Реальна ли связанность?

Мы обсудим еще одну важную тему. Все викальпы ложно накладываются на Брахман, который свободен от всех них, включая джагат. Если это так, является ли связанность тоже викальпой? Реальна ли она по природе, или нет, подобно другим викальпам?

Сначала рассмотрим, что такое связанность. Может быть, это — привидение, сидящее на вашей голове, если оно, конечно, существует? Или это — ваши руки и ноги, связанные цепями, или веревками? Что, в точности, означает: «Я связан»? Это связанность какой-либо части тела? «Я связан» — всего лишь высказывание. Это, по своей природе, вритти, мысль. Когда говорится «Я связан», вся проблема возникает вокруг того, что принимается за «Я». Из-за Ахамкары, низшего «я», ошибочно возникшего, человек отождествляет себя либо с физическим телом, либо с тонким телом, либо с причинным телом, принимая каждое из них за «Я» вместе с их модификациями. В действительности, источник «Я» — это Самвит, или Парананда. Если это известно, то не возникает вопрос о связанности, а незнание этого факта вызывает вывод о связанности. Этот вывод — вритти, вызван Антахкараной. Антахкарана, состоящая из пяти элементов, является викальпой. Поэтому, возникающий вывод о связанности также является викальпой. Из того, что мы уже выяснили, следует, что Брахман не может быть связан викальпой. Брахман — это Атма (Самвит) — истинное «Я», в противоположность малому «я», Ахамкаре. Поэтому, в действительности, не может существовать викальпы связанности по отношению к «Я». Если кажется, что она присутствует, то она должна быть ложной по природе, как и все другие викальпы. Поэтому, «Я» в действительности не связан, а всегда свободен. «Я» — «нитья-муктах» — всегда свободен от связанности.

На это можно взглянуть с другой точки зрения. Все вритти, включая вывод о связанности, являются модификациями Антахкараны, которая инертна. Таковы и вритти, поэтому их должен освещать Самвит, чтобы они были познаваемы. Иначе их нельзя воспринять. Связанность, также являющаяся вритти, осознается благодаря тому, что освещается «Я» — Самвитом (Атмой). Любая известная вритти отлична от источника освещения, «Я», чистого осознания — Самвит. Установлено, что освещающий никогда не испытывает на себе влияния освещаемого. Поэтому, связанность, будучи вритти, которая пользуется заемным светом, не может затронуть «Я» — Атму, источник света. Тогда кто является связанным? Последующие рассуждения прояснят это.

Представьте себе человека, который находится вне помещения и смотрит на солнце. Большая туча приближается к солнцу. Человек видит, что туча начинает закрывать солнце, полностью закрывает его, а через некоторое время туча уходит, открывая солнце. Теперь представьте себе, что вы находитесь на солнце, конечно при условии, что вам это не вредит. Как вы опишете то же явление? Вы скажете: «Я видел, как туча прошла над тем местом, где стоял человек, и заслонила ему солнце. Теперь она ушла. Тем не менее, солнце все время освещало тучу, и продолжает делать это, и тучи не закрывают его». Тогда, почему человек сказал, что солнце скрылось? Когда его взгляду помешала туча, то возник ошибочный эффект наложения, как если бы солнце скрылось. На самом деле солнце, дающее свет, не может быть скрыто.

Точно так же, когда вы говорите: «Я связан», это — работа интеллекта, вритти, освещаемой Атмой. Это интеллект скрыт неведением нашей истинной природы. Но Атма всегда — тот же освещающий принцип знания, всегда присутствующий, не зависимо от того, присутствует ли ложное заключение, а также та, или иная вритти. Даже изречение «Я свободен от уз» является вритти интеллекта, порождением «апарокша джнаны». Атма освещает и эту вритти. Это обсуждение показывает, что «Я» — Самвит, всегда свободен.

Хастамалакачарья, самый младший из четырех основных учеников Ади Шанкарачарьи, написал на эту тему небольшую стотру — поэтическую композицию:

«Так же, как человек, совершенно не обладающий различием, чей взор покрыт облаками, считает, что солнце, покрытое

ими, потускнело; так и тот, кто кажется обладающим ошибочным восприятием связанности, знает, что его истинной природой является всегда излучающий свет принцип знания».

Если правда то, что и связанность, и освобождение — вритти Антахкараны, ложной по природе, и человек всегда свободен, то зачем нужна Веданта? Да, она не нужна тому, кто осознал это, и чей ум помнит эту истину. Тогда работа Веданты закончена. Но, до тех пор, пока человек считает себя связанным, наставления Веданты необходимы. Просто повторение: «Я всегда свободен, я выше всех норм», без первоначального постижения собственной истинной природы, не поможет. Такая словесная Веданта иногда может быть даже опасной. Здесь уместно вспомнить историю с наклейкой «красный перец», приведенную раньше.

Это обсуждение также показывает, что Веданта — не коллекция догм и не набор указаний. Это — раскрытие позитивной истины вместе с особенностями рекомендуемых методов и способов исследования. То, что наш ум является открытым и подготовленным, когда мы занимаемся исследованием, а также руководство Веданты помогает нам раскрыть истину.



Шраванам, Мананам, Нидидхьясанам

Тожественность дживы и Брахмана была показана при помощи Махавакьи «Тат Твам Аси», это было завершено в отрывке 48. После этого, было сделано отступление, чтобы устранить сомнения по поводу интерпретации Махавакьи. Теперь тема продолжается. То, что описывалось до сих пор, соответствует различным ступеням садханы, теперь будут описаны следующие шаги.

इत्थं वाक्यैस्तदर्थानुसंधानं श्रवणं भवेत् ।

युक्त्या संभावितत्वानुसंधानं मननं तु तत् ॥५३॥

Иттхам ваакйайстадартхаанусандхаанам шраванам бхавет
Йуктйаа самбхаавитатваанусандхаанам мананам ту тат — (53)

Итхам — таким образом, ваакйаих — средствами Махавакьи, тадартхаанусамдхаанам — раскрытие их значения (а именно, тождества дживы и Брахмана), шраванам — исследование (шраванам), бхавет — есть, йуктйаа — при помощи рассуждения, ту — с другой стороны, самбхаавитатваанусамдхаанам — возможность понимания такой тождественности, тат — тот, мананам — мышление (бхавет — есть) — (53)

53. Таким образом, раскрытие значений Махавакий (тождества дживы и Брахмана) называется «исследованием». С другой стороны, осознание возможности такой тождественности при помощи доводов является рассуждением.

Отрывки с 53 по 62й (за исключением 57 и 58го) были взяты из мантр с 33 по 40ю Адхйаатмопанишад, входящей в Шукла

Яджурведу. Это — дополнительное доказательство того, что автор придерживается обучающего метода Упанишад, и ничего не добавляет из собственных выводов и рассуждений, если это не соответствует Шрути.

Шраванам

Шраванам — это исследование, предпринимаемое для того, чтобы раскрыть истинное значение и важность утверждений Шрути. Оно состоит из учения, объясняемого компетентным мастером, где раскрывается истинная природа человека, о которой говорят Шрути. Это — не просто слушание, оно сопровождается исследованием и рассуждением, что помогает найти истину (анусандхаанам). В отрывках с 44 по 48 автор уже показывал нам способ исследования на примере Махавакьи «Тат Твам Аси». Сначала рассматривались дословные значения «Тат» и «Твам». Но было обнаружено, что при использовании дословного значения предложение в целом не имеет смысла. Поэтому, благодаря использованию «бхагатьягалакшана вритти», была установлена тождественность (тадартха) «Тат» и «Твам». «Иттхам» — это (таким образом) подразумевает такой способ исследования, который может быть применен для раскрытия значения любой другой Махавакьи. Таким образом, фраза «тадартхаанусандхаанам» означает обнаружение значения (артха), или смысла Махавакьи, то есть, тождественности дживы и Брахмана.

Для того, чтобы шраванам принесло пользу, сначала человек должен обрести «саадханачатустайасампатти» и чистоту ума, а также устранить его беспокойство. Изучаемый предмет не веществен, а потому сложен, что делает незаменимым повторение «шраванам» до тех пор, пока не будет получено ясное знание. Даже Бог Кришна повторяет те же самые слова в нескольких местах Бхагавад Гиты.

Мананам.

Следующим после «шраванам» является правильное понимание необходимости такого исследования. Существует достаточно причин для возникновения сомнений, касающихся содержания Шрути. Наше восприятие убеждает нас в реальности мира, в то

время, как Веданта уверенно заявляет, что существует лишь один Нирвикальпа Брахман, и нет места существованию другой реальной вещи, кроме Брахмана. Также, кажется, что джива и Ишвара — абсолютно различны. Как нам относиться к этим противоречиям между нашими ощущениями и утверждениями Шрути? Поэтому обязательно нужно проверять эти утверждения рассуждением (йукти), чтобы рассеять сомнения. Этот процесс рассуждения называется «мананам». При помощи рассуждения возникает возможность (самбхави) ясного понимания (анусандхаанам) значения Шрути (таттва). Весь процесс анализирования, с отрывка 3 по отрывок 43, содержащийся в тексте, это — пример «мананам».

Если «мананам» предназначено для устранения сомнений по поводу знания, содержащегося в Шрути, то каким образом Видьяранья Муни сначала прибегнул к «мананам», а затем — к «шраванам»? Это — пример той свободы, которой пользовался автор «Пракаранагрантхи», излагая тему. Он следует собственному методу изложения. Он выясняет истину при помощи рассуждения, а затем сверяет ее с Шрути, чтобы доказать, что она — не плод измышлений. Это также показывает, что итоговым средством обретения высшего знания (прамаана) служат Шрути. Плод рассуждений соответствует содержанию Шрути, а сами рассуждения способствуют лучшему пониманию. Правильное обучение использует как «мананам», так и «шраванам». Тем не менее, если возникают какие-либо сомнения, их можно рассеять либо при помощи собственных рассуждений, либо при помощи беседы с другими учениками, или учителем.

Дефекты ума.

Лишь «шраванам» дает знание, уничтожая невежество. На самом деле знание о данной вещи обретается благодаря «прамана» — средствам познания, и ничему иному. Веданта в словесной форме — это «прамана» для познания себя при помощи «шраванам». Если обучение правильно, но знание не раскрывается, не смотря на постоянное «шраванам», человек не должен поспешно делать вывод о неэффективности Веданты, или считать себя неспособным. В этой ситуации требуется посмотреть, как реагирует ум на «прамана» Веданты. Возможно, нужен другой подход, соответ-



ствующий складу ума. Поэтому, правильное всего найти изъяны и исправить их, чтобы устранить препятствия к получению знания. После этого нужно применить ту же Веданта «праману».

Например, такой орган восприятия, как глаз, направленный на объекты, должен видеть формы. Инструмент под названием «глаз», несущий информацию уму, действует, как «прамана» для восприятия форм. Тем не менее, если, когда глаза направлены на объекты, они не видимы, то существует вероятность, что глаза нездоровы. Возможно, они нуждаются в очках. Возможно, это катаракта, или не действуют зрительные нервы. Нужно исправить дефект, ведь только при помощи глаз можно воспринять формы. Например, уши нельзя использовать, чтобы видеть.

Дефекты ума таковы: мала, викшепа и аварана. Они могут быть исправлены при помощи следующих средств:

1. Мала: результат адхармичного — несправедливого поведения в прошлых жизнях, вызывает эффект противодействия, мешающий человеку стремиться к поиску самопознания. Часть Вед, говорящая о карме, описывает различные ежедневные действия, которые человек должен совершать в зависимости от своего положения. Когда они выполняются правильно, их считают Кармайогой, они помогают устранить препятствия, делая ум спокойным и собранным.

2. Викшепа: еще одна значительная помеха — нехватка устойчивости ума. Различные упасаны в соответствующей части Вед — это средства достижения устойчивости ума (читтанайшчалья).

3. Аварана: даже после того, как предыдущие два дефекта устранены, знание собственной истинной природы нельзя обрести просто так. Мешает невежество, которое служит вуалью (ааварана), скрывающей истинное «Я». Невежество может быть уничтожено только при помощи познания себя, для которого средством служит «шраванам», как мы уже видели. Как только это невежество уничтожено, истинная природа «Я», то есть принцип знания (Самвит), проявляется спонтанно.

Нидидхьясанам

Даже после успешного осуществления «шраванам» и «мананам» остается еще одна проблема. Действительно, человек обрел знание «апарокша» и обнаружил, что он — Сат, Чит, Ананда.



Но раньше он принимал себя за тело на физическом, тонком и причинном уровне. Не смотря на наличие знания, присутствует давняя привычка отождествляться с телом (дехатаадаатмйа). Эта привычка не приобретается исключительно в текущей жизни. Данная привычка, прошедшая сквозь бесчисленные прошлые воплощения вместе с дживой, продукт не имеющей начала Авидьи. Тела, в прошлом принимаемые дживой за «Я», также бесконечны. По причине невежества человек продолжает отождествлять себя с этими телами до тех пор, пока не обретет знание. Но привычки отмирают с трудом, поэтому ошибка совершается снова и снова. Она не может исчезнуть за ночь. Человек не может насладиться плодами самопознания, то есть, Паранандой. Это привычное ошибочное отождествление уничтожается при помощи «нидидхьясанам» — постоянного созерцания.

В Брахадараньякопанишад (2-4-5 и 4-5-6) мы находим основу трех этих средств:

«О, дорогая Майтри, Атму нужно познать (драштавйах), нужно изучить (шротаवйах), размышлять о ней (мантавйах) и созерцать ее (нидидхьяаситаवйах)».

Теперь дается описание нидидхьясаны:

ताभ्यां निर्विचिकित्सेऽर्थे चेतसः स्थापितस्य यत् ।
एकतानत्वमेतद्धि निदिध्यासनमुच्यते ॥५४॥

Таабхьяам нирвичикитсертхе четасах стхаапитасйа йат
Экатаанатваметаддхи нидидхьяасанамучйате — (54).

Таабхьяам — этими двумя, нирвичикитсе артхе — в той вещи (артхе, то есть, в Брахмане), которая вызывает сомнения, стхаапитасйа четасах — фиксированный ум, йат — который, экатаанатвам — устойчивое пребывание (асти — есть), эат — этот, хи — действительно, нидидхьяасанам — нидидхьяасана (созерцание), учйате — называется. — (54)

54. Устойчивость ума, фиксированного на предмете (то есть, Брахмане), порождающем сомнения, рассеиваемые при помощи этих двух (шраваны и мананы), называется «нидидхьяасана».

В Веданте мы часто встречаем два слова: «нидидхьяасана» и «дхьяна», часто используемые в качестве синонимов. Тем не ме-

нее, иногда они отличаются друг от друга по значению, зависящему от смысла текста. Оба они означают фиксирование ума на чем-то определенном, называемом «дхьея», при том, что остальные мысли, о других предметах, исключаются, как предписывают священные тексты. «Дхьея» может быть различной. Это может быть Ишвара, или другое божество, обладающее формой, а также бесформенный «ниргуна Брахман». В случае слова «дхьяна» дхьея может быть любой. Но, когда используется слово «нидидхьясана», единственно возможная дхьея — «ниргуна Брахман». Два этих Санскритских слова переводятся на другие языки, как «медитация», или «созерцание». Для большей точности мы должны опираться на контекст, устанавливая точное значение.

Шравана раскрывает истинную природу дживы, тождественную Брахману. Это знание тождественности обоих становится более ясным, когда все сомнения устраняются при помощи мананы. Благодаря этим двум средствам (таабхьяам) можно ясно понять, что природа Брахмана в действительности — то же, что «Я». «Артха» в отрывке означает «Брахман», сомнения (вичикитсаа) относительного которого уничтожены, как показывает предлог «нир».

Ум сконцентрирован на Брахмане, при этом все другие мысли исключаются, это позволяет уму раствориться в Брахмане. Для этого нужно тренировать ум в концентрации только на одном предмете, предпочитая «вритти» о Брахмане. Знание о любой вещи приобретается при помощи «вритти» — мысли, соответствующей образу (аакаара) избранной вещи. Но, что касается Брахмана, свободного от любой формы и других видов ограниченности, то «вритти» о Брахмане также должна быть свободна от любого «кханда» — перерыва, или ограничения. Поэтому, такая «вритти» называется «акхандакара вритти». Она не похожа на все другие мысли. Она называется «вритти» только потому, что является модификацией Антахкараны, обладающей способностью уничтожать неведение человека о себе самом. Это — не пустые рассуждения, а результат тщательной «шраваны» и «мананы» — ясное понимание природы себя, лишенное сомнений и неточностей.

После достаточной практики ум, фиксированный таким образом на Брахмане, устойчиво пребывает в таком состоянии, что

исключает все другие мысли. Это называется «экатанатвам» — непрекращающийся поток той же «вритти». Такая устойчивая фиксация ума на Брахмане, который в действительности — «Я», называется «нидидхьясана». «Хи» означает, что «экатаната» считается «дхьяной» в соответствии с Йога Шастрой.

Происхождение слова «нидидхьясанам» проливает свет на его значение и способ практикования. Оно образовано от глагола «дхьяй» — медитировать, или созерцать. Сначала оно принимает форму, включающую понятие желания — «дидхьяс» — желание медитировать, или созерцать. Приставка «ни» означает глубину, повторение, постоянство, или полноту. В итоге, при помощи двух добавочных суффиксов возникает абстрактное существительное, дающее два синонима: «нидидхьясах» и «нидидхьясанам». Приставка «ни» показывает, что подобное созерцание не может возникнуть «вдруг». К нему ведет продолжительная, повторная практика.

Если ум предоставлен самому себе, то, по привычке, если не ради цели, размышляет о сотне вещей. У него нет времени на поиск собственной истинной природы. Это — причина распротраненной жалобы людей на собственную неспособность к созерцанию. По желанию, или по привычке, мы стремимся к различным вещам, и ум постоянно занят чем угодно, кроме нидидхьясаны. По своей природе ум неуправляем.

Даже Арджуна, могучий лучник, обладавший однонаправленной концентрацией, жаловался Богу Кришне, что ему очень трудно контролировать ум, верно описывая ум, как «канчалам» — извращенный, «прамаатхи» — беспокойный, «балават» — очень сильный и «дрдхам» — очень трудно управляемый. Однако, существует определенное лекарство. Ум можно приручить благодаря «абхьясе» — постоянной практике, а также «вайрагье» — бесстрастию.

Сам Бог Кришна предписывал эти методы для подчинения неуправляемого ума. Также очень важным шагом является понимание природы объектов чувств, не придавание им излишней ценности. Далее, равно необходима постоянная практика. Одно без другого не будет действенным. Приставка «ни» также нужна, чтобы подчеркнуть необходимость данного требования. Более того, для человека, обладающего знанием себя, как безграничной

Ананды, не может быть ничего более важного. Если что-то более важное остается, то возникает вопрос — действительно ли этот человек обладает знанием?

«Нидидхьясана» — это постоянная концентрация на знании о нашей истинной природе, которое было получено при помощи «шраваны» и «мананы». Мышление не присутствует при «нидидхьясане». Любое мышление, а также то, что присуще исследованию, оканчивается на предыдущих двух ступенях. Это не является джапой, повторением некоторых мантр, или упасаной — медитацией на Ишваре, обладающем формой. Человек может использовать слово, или слова, которые помогли обрести знание при «шраване», в качестве опоры. Любое «дршйа» — известное, может быть использовано для познания собственной истинной природы, так как вся «джагат» освещается одним Самвит — «Я».

«Нидидхьясана» необходима до тех пор, пока ошибочное отождествление с телом полностью не исчезнет. Все продолжают отождествлять себя с телом даже после обретения знания себя, исключения очень редки. Не будем считать себя таковым. Знание «Я — Парананда», должно стать таким же естественным для нас, как «Я — физическое тело» для невежды. Вопрос «как долго нужно заниматься созерцанием» не нужен. Никто не жалуется: «сколько мне еще терпеть счастье?» Созерцание — это приближение к нашей истинной природе — безграничной Ананда, и вы не будете сожалеть.



Самадхи и его результат

В нидидхьясане присутствуют перерывы, поэтому требуются постоянные усилия для ее поддержания. В результате, ум полностью растворяется в собственной истинной природе. Такое состояние ума называется «самадхи».

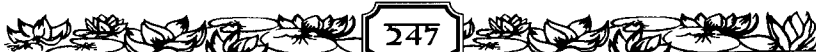
Слово «самадхи» многими понимается неправильно. Иногда оно неправильно применяется. Различные виды эмоциональных подъемов, приступов истерии, нервных припадков, или невротических состояний теперь принимают за «самадхи»! Это — печальная ошибка. Для самадхи Веданты требуется долгий период нидидхьясаны, это касается большинства учеников. Ее регулярная и повторная практика наконец заканчивается мгновением, когда ум без усилий растворяется в Брахмане. Таким образом, нидидхьясана ведет к самадхи. В отрывках с 55 по 62 рассматривается самадхи, а также близкие по смыслу темы.

ध्यातृध्याने परित्यज्य क्रमाद्धयेयैकगोचरम् ।

निवातदीपवच्चित्तं समाधिरभिधीयते ॥५५॥

Дхйаатрдхйаане паритйаджйа крамааддхйейайкагочарам
Ниваатадиипаваччиттам самаадхирабхидхийате — (55)

(йадаа — когда) читтам — ум, дхйаатрдхйаане — созерцающий и созерцание, крамаат — постепенно, паритйаджйа — отбросив, ниваатадиипават — как лампа в тихом месте, дхйейайкагочарам — растворенный в дхйейе (Брахмане) (бхавати — становится) (тадаа — тогда), самаадхих — самадхи, абхидхийате — называется. — (55)



55. Когда постепенно исчезают созерцающий (дхйаата) и созерцание (дхйаанам), ум (устойчиво) пребывает в дхйейя (Брахмане), как лампа в тихом месте, это называется «самадхи».

«Самадхи» — это состояние ума. Для нидидхьясаны необходимы усилия, также еще присутствует осознание того, что созерцающий (дхйаата) созерцает (дхйаана), когда заставляет свой ум пребывать в созерцаемом (дхйейя). По мере того, как в процессе практики постепенно углубляется созерцание, созерцающий и осознание процесса созерцания постепенно (крамаат) исчезают. Затем ум становится «дхйейайкагочарам» — единым, чьим единственным объектом (гочара) является дхйейя, то есть, Брахман, в данном контексте. «Дхьея» в других случаях может быть чем-либо другим. Все мысли, даже о созерцающем и созерцании, отсутствуют. Это состояние растворенности ума в Брахмане называется «нирвикальпа самадхи».

В нирвикальпа самадхи нет практики. Практика нужна только для нидидхьясаны. Благодаря интенсивной практике нидидхьясаны ум соскальзывает в самадхи. Когда все еще присутствует осознание «дхьята» — созерцающего, но ум растворен в «дхьея», это называется «савикальпа самадхи». Приложение усилий возможно до этого момента. В результате должно возникнуть «нирвикальпа самадхи».

Пример «ниваатадиипа» — лампы, находящейся в безветренном месте, иллюстрирует состояние «самадхи». Когда нет даже легкого ветерка, пламя лампы становится очень устойчивым. Точно так же, в самадхи ум не колеблется по причине каких-либо беспокоящих мыслей. Ум становится устойчивым и постоянно находится в «дхьея».

В самадхи присутствуют вритти

Как мы уже видели, самадхи представляет собой устойчивый поток одной «дхьея вритти». Ум полностью погружается в «дхьея». Без такой вритти самадхи невозможно. Может возникнуть возражение — нирвикальпа самадхи должно быть лишено всех вритти, поскольку вритти в нем не осознаваемы. Как можно считать, что есть лишь одна «дхьея вритти»? Другим вопросом является то, что во сне тоже нет викаल्प. Тогда в чем разница

между сном и самадхи? Ответом на это служит следующий отрывок, где говорится о присутствии «дхьяе вритти» в самадхи.

वृत्तयस्तु तदानीमज्ञाता अप्यात्मगोचराः ।

स्मरणादनुमीयन्ते व्युत्थितस्य समुत्थितात् ॥५६॥

Врттайасту тадаанимаджнаатаа апйаатмагочараах
Смаранааданумийанте вйуттхитасйа самуттхитаат — (56)

Аатмагочараах врттайах — вритти, соответствующая Атме, ту — по контрасту, или «конечно», тадаании — тогда, аджнаатаах — неизвестны, апи — даже (если), вйуттхитасйа — того, кто вышел из (самаадхи), самуттхитаат — рожденный, смаранаат — из воспоминаний, анумийанте — следует. — (56)

56. Даже не воспринимаемые в то время (в самадхи), вритти, соответствующие Атме, существуют, что следует из воспоминаний тех, кто испытал самадхи.

Действительно, во время самадхи «дхьяе вритти» не воспринимаются (аджнаатаах) непосредственно. Причина этого — не в их отсутствии, а в отсутствии «дхьята» — самого созерцающего. В самадхи, а также других состояниях, все вритти зависят от Ахамкары — «ахам вритти» — сознания «я», как познающего. Даже Рамана Махарши утверждал в Упадешасарам — «врттайасту ахам врттим ашритаах» — все вритти зависят от Ахамкары. Созерцающий — это Ахамкара, наблюдающая «дхьяе». Частица «ту» может относиться либо к «аджнаатаах», либо к «анумийанте». В первом случае это означает — «по контрасту». Граница проводится между нидидхьясаной и самадхи. В нидидхьясане «дхьяе вритти» возникают благодаря постоянным усилиям созерцающего, поэтому осознаются им, в то время, как в самадхи, когда созерцающего нет, они не осознаются. «Ту» в последнем случае означает «конечно».

Здесь «дхьяе вритти» описываются, как «атмагочараах», поскольку объектом (гочара) их знания является Атма, или Брахман. Лишь в соответствии с формой известного объекта возникает вритти знания. Но Брахман не имеет формы, никакое знание не может возникнуть, если не образуется вритти. Поэтому, условно, она называется «акхандакара вритти» — бесформенная и безграничная вритти, здесь обозначаемая словом «атмагочарах».



Если в самадхи вритти отсутствуют, не может быть никакого приближения к Брахману, а, следовательно, и растворения в нем ума. Поскольку здесь самадхи означает растворение ума в Брахмане, соответствующие вритти обязательно должны присутствовать. В этом можно удостовериться. Человек, испытавший (вйутхита) самадхи, вспоминает: «О, я был в самадхи в течение такого-то времени». Это — память (смарана). Как мы видим из отрывка 5, это не является возможным без предшествующего опыта, что предполагает наличие вритти. Таким образом, доказано (анумийанте), что вритти присутствуют в самадхи.

В данном контексте нам желательно знать, как действует «атмагочара», или «акхандакара» вритти. Действительно, Веданта — общепринятая «прамана» для получения знания Атмы — Брахмана, но, по сути, Брахман — «апрамейя» — не является объектом познания при помощи любой «прамана», включая и Веданту. Даже вритти, о которых говорится здесь, не могут дать представления о Брахмане. Они могут лишь устранить неведение о Брахмане, и ложные заключения, порожденные неведением. Кроме того, Брахман, в действительности являющийся «свапракаша» — независимым принципом знания, проявляет сам себя. Он — не зависим ни от чего. Ранее, по причине неведения, знание о нем было утеряно. Как только невежество уничтожено, Брахман, не зависимо ни от чего, становится проявленным.

Шанкарачарья в тексте «Пракарана» приводит пример о порошке ореха «катака», чтобы объяснить это явление.

अज्ञानकलुषं जीवं ज्ञानाभ्यासाद्विनिर्मलम् ।
कृत्वा ज्ञानं स्वयं नश्येज्जलं कतकरेणुवत् ॥

Аджнаанакалушам джиивам джнаанаабхьяасаадвинирмалам,
Кртваа джнаанам свайам нашьеджджалам катакаренуват.

(Аатмабодха — 5)

«Подобно порошку ореха «катака», очищающему воду, джнана вритти, при помощи постоянной практики очистившая дживу от искажений невежества, сама исчезает».

Как и квасцы, порошок ореха «катака» бросают в мутную воду и дают ей отстояться. Порошок ложится тонким слоем. Через не-



которое время все частички грязи вместе с порошком ореха постепенно оседают на дно, оставляя после себя чистую воду. Вода не будет считаться чистой, если в ней останется хотя бы порошок. «Самсари джива», продукт Авидьи, сравнивается с мутной водой. Постоянная нидидхйасана, или так называемая «джнанабхьяса», с вритти, обладающими вышеописанной природой, подобна порошку ореха «катака». То, что остается в итоге, подобно чистой воде, это — наша собственная истинная природа, не зависящая ни от чего. Атма — Брахман свободен даже от этих «дхьяея вритти». Вритти помогают уму раствориться в Атме — Брахмане, уничтожая неведение и ошибочные понятия о нас самих. Не смотря на то, что присутствие вритти в состоянии самадхи подтверждено, наша истинная природа свободна и от них также.

Данный отрывок также проводит грань между сном и самадхи. В первом случае неведение спит. Во втором случае неведение уничтожается присутствующими «джнана вритти», хотя они и не осознаются человеком в состоянии самадхи.

То, что «дхьяея вритти» присутствуют в самадхи, мы уже выяснили. Не зависимо от своей природы, вритти является результатом усилий индивидуума. Многие найдут затруднительным принятие этого факта. Обычно люди считают мышление естественным и не требующим усилий. Это происходит потому, что мы так привыкли мыслить, что уже не нуждаемся в особых усилиях для этого. Тем не менее, правдой является как раз обратное. Думаем ли мы во сне? Конечно, нет. Там нет усилий. Усилия нужны только для возобновления вритти.

В самадхи «дхьята» — созерцающий, который должен прилагать усилия, отсутствует, ожидаемый поток «атмагочара вритти» тоже должен отсутствовать. Тогда, каким образом возможно их присутствие в самадхи? Вопрос уместный. Ответом является то, что некие другие факторы создают условия для сохранения потока той же вритти, при отсутствии усилий индивидуума — «дхьята».

वृत्तीनामनुवृत्तिस्तु प्रयत्नात्प्रथमादपि ।

अदृष्टासकृदभ्याससंस्कारसचिवाद्भवेत् ॥५७॥

Врттиинам — вритти, ануврттих — непрерывность, ту — но, пратхамаат прайалаат — первоначальными усилиями, апи — кро-

ме того, адрштаасакрдабхйаасасамскаарасачиваат — при помощи такого средства, как незапятнанная пунья вместе с впечатлениями от повторной практики, бхавет — имеет место. — (57)

57. Непрерывность вритти обязана своим существованием собственным усилиям человека, хорошей «пунья» и постоянной практике.

«Дхйейя вритти» непрерывна, как поток. Здесь требуется подготовленный ум со всеми сопутствующими качествами, а также постоянная нидидхьясана, которая завершается самадхи. Все эти факторы создают условия для непрерывности потока вритти. Далее поддержку обеспечивают следующие два фактора (сачива):

1. Адрштам: здесь это означает «пунья» (добродетель), не запятнанную «папа» (грехом). «Пунья» приобретается в результате благих деяний, когда человеку дается привилегия наслаждаться в этой или последующей жизни различными удовольствиями. Тот, кто стремится к этому, должен избегать «папа» — собственных неблагих действий, результатом которых являются страдания. Совершенно бесстрастный человек не стремится к чувственным удовольствиям. Мумукшу жертвует Ишваре свою абсолютную преданность. «Пунья», приобретенная этими действиями, обеспечивает встречу со знающим Гуру, возможности для шраваны, мананы, нидидхьясаны, хорошее окружение и свободу от препятствий.

В соответствии с Йога Сутрами Патанджали (4-7), результаты всех действий делятся на четыре категории:

а). Кришнам карма: результаты запрещенных действий. Обычно испорченные люди потакают себе в этом.

б). Шуклам карма: это относится к результатам действий, совершаемых на ментальном уровне, без привлечения внешних средств, когда не наносится вред другим. Практики аскетизма, изучение писаний и медитация попадают в эту категорию. Иногда «камья карма» — действия, предписанные Ведами, также считаются «шуклам».

в). Шуклакришнам карма: смесь первых двух. Она может быть результатом причинения страданий кому-либо (пара пиндаа), осознанно, или неосознанно, и в то же время — совершения блага для остальных.

г) Ашуклакришнам карма: принадлежит тем людям, чьей единственной целью является стремление к мокше. Эти люди уже обладают чистотой ума, способностью к различению и про-

чим. Санньясины, стремящиеся к обретению знания о себе, относятся к этой категории. Вся «пунья», получаемая этими людьми, жертвуется ими Ишваре. Это — не «камья» — то, что удовлетворяет стремление к удовольствию при помощи объектов чувств. Поэтому она — не «шуклам» и не «кришнам».

«Адршта» здесь касается только «пунья» последней категории.

2. Абхйаасасамскаара: впечатления, возникающие в уме благодаря постоянному стремлению к и пребыванию в самадхи также способствуют непрерывности и легкости «дхьея вритти».

То, что было сказано о самадхи, не является пустым рассуждением, или мнением автора, но было почерпнуто из сказанного древними великими учителями. Никто иной, как сам Господь Кришна описал его в Бхагавад Гите.

यथा दीपो निवातस्थ इत्यादिभिरनेकधा ।

भगवानिममेवार्थमर्जुनाय न्यरूपयत् ॥५८॥

Йатхаа диипо ниваатастха итйаадибхиранекадхаа

Бхагаваанимамеваартхамарджунаайа нйаруупайат — (58)

Йатхаа — как, диипах — лампа, ниваатастхах — оставаясь в тихом месте, итйаадибхих — такими (стихами), бхагаваан — Господь Кришна, имам — этот, эва — очень, артхам — тема, арджунаайа — Арджуне, анекадхаа — разными способами, нйаруупайат — обучал — (58)

58. При помощи таких слов, как «как пламя лампы, находящейся в тихом месте, (не колеблется)» Господь Кришна объяснял это Арджуне различными способами.

В стихах с 11 по 29 шестой главы Гиты Господь Кришна объясняет в деталях то состояние ума, когда он растворен в Атме, а также необходимость достижения этого. Можно возразить, что слово «самадхи» не используется в Гите. Да, слова «самадхи» нет в объяснениях Бога. Но пример, вместе с описанием состояния ума медитирующего, погруженного в Атму, не может быть ничем иным, кроме изображения самадхи.

Возьмем, к примеру, стих 19 из той же главы Гиты, который рассматривается в данном случае. Бог говорит:

«Пламя лампы, находящейся в тихом месте, не колеблется, так и ум медитирующего, погруженного в созерцание себя, подобен этому».

Сравнение не колеблющегося пламени лампы с погруженным умом медитирующего доказывает, что имеется в виду состояние самадхи. Если бы в уме была и другая вритти, кроме «дхьяе Атма», то данный пример был бы неудачным. Господь Кришна также подчеркивает в этих стихах, что «дхьяе» — это Атма, Брахман. Далее говорится, что человек, таким образом погруженный в Атму, видит ее во всех существах, а все существа — в Атме. (Гита 6 — 29).

Далее описывается еще один благоприятный результат самадхи.

अनादाविह संसारे संचिताः कर्मकोटयः अनेन विलयं यान्ति शुद्धो धर्मो विवर्धते ॥५९॥

Анаадаавиха самсааре санчитаах кармакотайах
Анена вилайам йаанти шуддхо дхармо вивардхате — (59)

Иха — в этом, анаадау — в безначальном, самсааре — в самсаре, самчитаах — добытое, кармакотайах — бесчисленные результаты действий, анена — этим (самадхи), вилайах йаанти — разрушаются, шуддхах — чистый, дхармах — пунья (ча — и), вивардхате — растет — (59).

59. Благодаря этому самадхи бесчисленные результаты действий, приобретенные в этой не имеющей начала самсаре, уничтожаются, а чистая «пунья» увеличивается.

Основной целью нидидхьясаны, завершающейся самадхи, является устранение привычных ошибок, встающих на пути познания нами нашей истинной природы. Также в этом отрывке говорится об уничтожении всех «кармапхал» — результатов действий индивидуума. Самадхи — это благословение, дающее чистую «пунья».

Авидья, не имеющая начала, способствует появлению безначальной дживы, постоянно действующей в бесконечных перерождениях, через которые она проходит, обретая бесчисленные кармапхалы двух видов. Слово «котайах» — кроры, использовано в значении «бесчисленные». Все «папа» и «пунья» дживы, вошедшей в самадхи, уничтожаются.



Здесь может возникнуть вопрос. В Гите (4-37) сказано: «огонь знания превращает в пепел все действия». Также в Мундака Шрути (2-2-8) сказано: «когда знание Брахмана получено, собственные действия уничтожаются». Таким образом, это — «апарокша джнана» — знание о себе, уничтожающее кармапхалы, а не самадхи. Тогда почему здесь сказано, что это самадхи уничтожает их? Да, это верно, что только знание себя может уничтожить все кармапхалы. Тем не менее, самадхи, рассматриваемое здесь, это — нечто иное, как полное растворение ума в том же самом знании, когда все остальные вритти не присутствуют. Следовательно, естественно считать, что самадхи уничтожает все кармапхалы.

Кармапхалы, в сущности, не относятся ни к Атме, ни к физическому воплощению. Они касаются «самозванца», а именно, Ахамкары — маленького «я». Когда пробуждается знание, маленькое «я» исчезает, поэтому нет никого, с кем были бы связаны кармапхалы. Таким образом, джнани полностью освобождается от них, поскольку его или ее «я» теперь полностью слиты с Атмой, в противоположность прежнему состоянию. Поскольку кажется, что джнани обретает различный опыт по соответствующей причине, то, чтобы удовлетворить притязания ума, не обладающего состоянием джнани, Шрути говорят о «прабодха карме» таких людей.

Самадхи также дает чистую «пунья» (шуддха дхарма). Это утверждение может показаться противоречащим тому, что было сказано ранее в этом отрывке. Если самадхи уничтожает все кармапхалы, как оно может дать «пунья»? Ответ скрыт в слове «шуддха» — чистый, что является качеством «пунья». Это не та связывающая «пунья», приобретаемая Ахамкарой, но то священное, что дает Брахман, или близость к нему. Фактически, это — блаженство, которое могут получить и другие, если узнают, как это сделать, у джнани. Вот почему Мундакопанишад (3-1-10) советует тому, кто желает процветания, почитать Атмаджна — знающего себя. Самадхи даже незнающему дает «пунья».

Сравнение с самадхи Йоги Патанджали

Видьяранья Муни в другой своей работе о «пракарана», называемой «Дживанмуктививека», проводит различие между самадхи Йога Сутр Патанджали и самадхи, осуществляемом благодаря



нидидхьясане, для которого требуется предварительное самопознание. В Йога Шастрах самадхи определяется, как «йогасту читтаврितтиниродхах» — самадхи (Йоги) — это растворение, или исчезновение вритти в Антахкаране (Йога Сутра 1-2). В Йогасутрах в целом нигде подробно не говорится о самопознании. Они лишь описывают техники, способствующие подготовке ума и его растворению, после освобождения от вритти. Автор отмечает, что, хотя тот, кто обрел самадхи благодаря Йога Шастре, владеет знанием «твам» — «ты», свободного от всех вритти, для осознания тождества «твам» и «тат» — Брахмана, он должен обратиться к Махавакьям Упанишад. Он также говорит, что йогасамадхи не является единственным средством для понимания «твам», что подтверждают Веды, «атманатмавивека» — другой, достаточно эффективный способ. Это раскрывается при помощи исследования, содержащегося в этой главе. Йогасамадхи не дает знания тождественности дживы и Брахмана. Поэтому Йогасамадхи называется «андха» (слепым), или «джада» (инертным) по природе. Конечно, люди, которые могут реализовать самадхи, обладают зрелым умом. Если они исследуют Махавакьи при помощи открытого ума, используя правильный подход, им будет легко познать собственную истинную природу, тождественную Брахману. Если же неведение все еще присутствует, то мокша невозможна, и растворение ума неосуществимо.

Описание самадхи продолжается в следующем отрывке:

**धर्ममेघमिमं प्राहुः समाधिं योगवित्तमाः ।
वर्षत्येष यतो धर्मा मृतधाराः सहस्रशः ॥६०॥**

Дхармамегхамимам праахух самаадхим йогавиттамаах
Варшатиеша йато дхармаамртадхаараах сахасрашах — (60).

Йатах — поскольку, эшах — это (самадхи), дхармаамртадхаараах — потоки нектара в форме «пуньи», сахасрашах — тысячами, варшати — изливаются (татах — таким образом), йогавиттамаах — эксперты в йоге, имам — это (самадхи), дхармамегхам — облако «пуньи», праахух — называется — (60).

60. Эксперты в йоге называют это самадхи облаком «пуньи» (добродетели), потому что оно изливает бесконечные потоки нектара «пуньи».

«Йогавиттамах» — это те, кто хорошо знают йогу, или осуществили ее окончательную цель. Поэтому, этим термином можно назвать джнанинов, осознающих тождественность дживы и Брахмана. Пребывание ума в собственном источнике, даже мгновенное, дает огромную «пунья», поэтому сравнение такого самадхи с облаком «пуньи» вполне уместно.

Следующие два отрывка позволяют нам понять, что такое «пунья», которую дает самадхи:

«Тот, чей ум был хотя бы на мгновение отражением Брахмана, омылся в благих водах всех священных рек, принес в дар всю землю, совершил тысячи жертвоприношений, почтил всех божеств, его предки покидают самсару, а он сам принимает почитание в трех мирах».

«Тот, чей ум растворен в безграничном океане Саччидананда Брахмана, делает свой род священным, его мать обретает исполнение желаний, а земля благодаря ему становится прекрасной» (Сутасамхита 2-20-45).

Особая цель самадхи упоминается в следующих двух стихах:

अमुना वासनाजाले निःशेषं प्रविलापिते ।
समूलोन्मूलिते पुण्यपापाख्ये कर्मसंचये ॥६१॥

वाक्यमप्रतिबद्धं सत्प्राक्परोक्षावभासिते ।
करामलकवद्बोधमपरोक्षं प्रसूयते ॥६२॥

Амунаа ваасанааджаале нишшешам правилаапите
Самуулонмуулите пуньяпапаакхье кармасанчайе — (61)

Ваакйамапратибаддхам сатпраакпароксаавабхаасите
Караамалакавадбодхамапарокшам прасууяте — (62).

Амунаа — этим (самадхи), ваасанааджаале — сеть васан, нишшешам — без остатка, правилаапите (сати) — когда уничтожены, пуньяпапаакхье — называется «пунья» и «папа», карма-самчайе — совокупность результатов действий, самулонмуулите (сати) — уничтоженные с корнем — (61).

Ваакйам — Махавакья, апратибаддхам сат — без препятствий, праак — предварительно, парокшаавабхаасите (татве) — в месте, где косвенно проявляется принцип, караамалакават — как плод Мирабалана Эмблика, висящий на пальме, апарокшам — прямой, бодхам — знание, прасууйате — дает. — (62).

61-62. Когда сеть васан полностью уничтожена, (и) когда совокупные результаты действий, называемые «пунья» и «папа», уничтожены с корнем, Махавакья, не встречая препятствий, дает прямое знание, такое же осязаемое, как плод Миробалана Эмблика, висящий на дереве, взамен прежнего непрямого знания.

Как говорилось ранее, в комментарии к отрывку 53, два этих отрывка, а также некоторые другие, взяты автором из Адхьятмопанишад, принадлежащей к Шуклаяджурведе. Это доказывает, что он цитирует Шрути, не добавляя ничего из собственных выводов или измышлений. Отрывки с 53 по 62 (за исключением 57 и 58) близко перекликаются по содержанию с четвертой и пятой мантрами третьей главы Пайнгалоупанишад, принадлежащей к той же Шуклаяджурведе. Эта Упанишада содержит наставление знаменитого святого Яджнавалкьи, обращенное к Пайнга-ле. Сразу после вышеприведенной цитаты в Адхьятмопанишад (которая воспроизведена здесь, в Панчадаши) следует рассказ о высшем ограничении — вайрагье (бесстрастии), о «бодха» (самопознании) и упарати (растворении ума). Это сопровождается подробным описанием «дживанмукты» — того, кто свободен от уз самсары уже при жизни. Пайнгалоупанишад также говорит о «дживанмукти» — освобождении при жизни, для того, кто осуществил все, что описано в отрывках 61 и 62. Для понимания точного значения этих двух отрывков нужно, помня все вышеизложенное, с открытым сердцем изучить следующие строки. Это предотвратит ложное заключение.

Семь вопросов для исследования отрывков 61 и 62

Вопросы, нуждающиеся в ясных ответах, это:

1. Какая разница между «парокша» и «апарокша джнана»? Что такое «опыт», то есть, «знание»?
2. Каковы различные «пракрия» — особенности и применение этих средств, в чем их источник?

3. Что такое «васаны»?
4. Что подразумевается под их «кшайа» — уничтожением?
5. Что такое «манонаша» — уничтожение ума?
6. Что такое «дживанмукти» и кто такой «дживанмукта», описываемые в различных Упанишадах?
7. В чем разница между «дживанмукти» и «видехамукти» — освобождением вне тела?

Ответы

Это разъясняется следующим образом:

1. Различие между «парокша» и «апарокша джняной».

В Веданте «парокша джняна» означает не прямое знание о собственной природе человека — Брахмане. Мумукшу, обладающие шраддхой, могут иметь некоторую информацию об Атме, Брахмане, а также их единстве, почерпнутую ими из Упанишад и наставлений. Но им недостает прямого ощущения того, что Брахман, действительно, «их собственная истинная природа». Правильное восприятие Атмы и Брахмана, лишенное сомнений и неточностей, называется «апарокша джняна». Для этого требуется ум, являющийся «шуддха» — чистым, и «нишчала» — устойчивым. Иначе знание будет «парокша», а не «апарокша». Только по этой причине, не боясь повторений, Веданта настаивает на необходимости подготовленного ума. Сама природа Брахмана, или Атмы, требует зрелости ума для восприятия знания.

Природа человеческого ума, в противоположность Брахману, такова, что сначала Брахман становится его целью. В состоянии невежества человек отождествляет себя со своим телом на физическом, тонком, или причинном уровне. Побуждаемый желаниями и следующими за ними действиями, ум такого человека всегда полон различными «вритти», или «дршйа» — мыслями, или воспринятым. С другой стороны, наша истинная природа — Брахман, как утверждают Шрути, абсолютно свободен от всех «дршйа» — физических, тонких и каузальных. Например, Мандукйопанишад (мантра 7) говорит, что по природе Турия Атма — «прапанчопашама» — абсолютно свободна от всего «дршйа джагат». Она свободна от обеих «стхана» — трех состояний вос-

приятия (бодрствования, сновидения и сна), а также «стхани» — бодрствующего, видящего сон и спящего глубоко, вместе с их дхармами — характеристиками. Таким образом, отсекается все — Авидья — невежество, весь «карья» — эффект, а также джāгāt. Другими словами, Брахман также является «прапанчопашама», абсолютно свободным от «дршйа». Человек, обладающий устойчивой «шуддха антахкарана» может управлять умом, свободным от «дршйа», имея возможность приблизиться к истинной природе Брахмана, полностью свободного от «прапанча». Поэтому, слово «прапанчопашама» в Мандукйа Шрути должно пониматься только в прямом смысле.

Рассмотрим также слово «акалах» — свободный от «кала» (дршйа), встречающееся в Прашнопанишад (6-3). Это слово описывает человека, осознавшего, что он — Пуруша (Брахман). Прашнопанишад также описывает Пурушу, как того, в ком растворены все «кала», полностью оставившие свои имена и формы, подобно тому, как реки растворяются в океане, оставляя свои имена и формы. То, что остается, является их истинной природой (водой), под общим названием «океан». Эта цитата может служить ответом и на другие вопросы, касающиеся Шрути. Для «апарокша» восприятия Брахмана (истинного «Я»), при помощи «прамана» Упанишад, необходимо, чтобы ум был свободен от всех «дршйа». В противном случае ум будет приписывать свои колебания, связанные с «дршйа», Брахману. Такое знание не соответствует природе Брахмана.

Как говорилось ранее, «шуддха антахкарана» — только чистый ум, обладающий «найшчальа» — устойчивостью, способен наслаждаться свободой от «дршйа». «Акхандакара вритти», проявляющей Брахман, обязательно должно предшествовать, по уже известной причине, «дршьявилая» — исчезновение «дршйа», всех, кроме упомянутой вначале вритти. После повторной «нидидхьясаны», или «джнанабхьясы», практикуемой в течение длительного периода времени, даже эта вритти исчезает, как мы видели на примере порошка ореха «катака» в отрывке 56. Из последующего анализа станет ясно, что ум, который не чист, а, следовательно, не готов, не может обрести «апарокша джняна», останавливаясь на «парокша джняна», не дающем ясного представления о природе Брахмана.

Здесь может возникнуть сомнение, касающееся необходимости «дршьявилая» для «апарокша джнана», на том основании, что «дршьявилая» — не освобождение, и что все «дршья», которые являются ложными (митхья), не могут быть помехой истинной природе Атмы. Тогда, почему нужно бояться этих «дршья» и стараться уничтожить их?

Сомневающемуся нужно задать следующие вопросы:

1. Вы считаете, что сама по себе «дршьявилая» не может быть освобождением, или вы не признаете ту роль, которую играет «дршьявилая» в подготовке зрелого ума, необходимого для «апарокша джнана»?

2. Если ум не способен освободить себя от «дршья», как он может прямо воспринимать истинную природу Атмы — «прапанчопашама», то есть «свободную от всех дршья»? При отсутствии «апарокша джнана» на чем основан ваш вывод о ложности природы (митхьятва) «дршья»?

Действительно, просто «дршьявилая», в течение любого периода времени, без уничтожения неведения, не может принести освобождение. Иначе, сон, когда «дршья» не воспринимаются, должен был бы освобождать всех и каждого! Сурешварачарья в Брахадараньяка вартике (1-4-10-1536, 37) спрашивает: «Во время возвращения к истоку всего творения «дршья» полностью исчезли. Если этого оказалось не достаточно для «мукти», тогда как может практика, занимающая всего несколько дней, дать освобождение?» Таким образом, без уничтожения невежества невозможно обрести освобождение просто при помощи «дршьявилая». Но этот факт не может быть достаточным основанием для того, чтобы отрицать ее роль в подготовке ума к обретению «апарокша джнаны».

Ум, не способный освободиться от «дршья», не может распознать Атму, как «прапанчопашама» — свободную от самсары в форме «дршья». Поскольку Атма свободна от «дршья», она не воспринимается нами. Во сне, когда «дршья» отсутствуют, человек не осознает даже собственного существования. Может ли возникнуть вопрос об осознании того, что Атма лишена «дршья»? Но сама причина «дршья», неведение, присутствует во сне, следовательно, Атма, отличная от неведения, не может быть воспринимаема в этом состоянии. Таким образом, па-

мать о том, что во сне «дршйа» отсутствовали, не может помочь нам в этом отношении. Ачарья Шанкара в своем комментарии к Прашнопанишад (6-2), говорит, что шестнадцать «калаа», то есть, все проявленные «дршйа», всегда осознаются, как не отделимые от Чайтанья — Атмы, в то время, когда они возникают, пока существуют и когда уничтожаются. Он также отмечает, что это — причина возникновения различных мнений о природе Атмы. Поэтому, из всего вышеперечисленного следует, что только такой подготовленный ум, как описано выше, в котором неведение и соответствующие ложные заключения об Атме уничтожены при помощи «прамана» Шрути, может надеяться на получение «апарокша джнаны». Иначе невозможно осознать истинную природу Атмы. Без непосредственного восприятия истинной природы Атмы простое принятие того, что Атма свободна от «дршйа», или самсары, раз так сказано в Шрути, в лучшем случае является «парокша джнаной», но никогда — «апарокша джнаной».

Ложная природа «дршйа» может быть подтверждена при помощи знания основы, так же, как в случае наложения, когда веревка кажется змеей. Мы понимаем, что змеи нет, только тогда, когда ясно различаем веревку. Отбрасывание ложного невозможно без знания истинной основы. Брахман — это основа всего ложно спроецированного творения, «дршйа», соответственно, основа свободна от всех наложений. Восприятие Брахмана — Атмы в качестве основы без «апарокша джнаны», и отбрасывание «дршйа», это то же самое, что распознавание змеи в качестве ложной без осознания факта наличия веревки, как основы. Если человек не обладает зрелым умом, способным воспринять «апарокша джнана», он не способен распознать ложную природу «дршйа». Что бы ни утверждали Шрути, и сколько бы ни повторял Ачарья, что «дршйа» являются ложными, веру в то, что они — реальные, уничтожить невозможно. «Дршйа» ошибочно принимаются за реальные, хотя они не являются Атмой. Страх, связанный с «митхйа дршйа», может исчезнуть только одновременно с восприятием Сатьям, Атмы. И нет другого способа навсегда избавиться от их влияния. Подведем итог: «дршйавилайа» используется в качестве средства, способствующего получению знания о себе, а не как итог, при отсутствии данного знания.

Опыт — Знание

Это также объясняет причину жалоб многих людей, после изучения ими Веданты, на то, что они знают Атму, но не воспринимают ее. Эти проблемы возникают из-за неверного понимания природы слов «знание» и «опыт» в общем, и «парокша» и «апарокша джнана», в частности.

«Йатхартхаджнана» — знание, отражающее природу данной вещи — должно полностью соответствовать объекту, поскольку определяется им. Иначе оно не может быть названо таковым, даже если отражает некую информацию об объекте. Или оно может быть ложным. То же относится и к опыту.

«Йатхартханубхава» — опыт, соответствующий природе данной вещи, должен полностью отражать природу данной вещи без исключений и искажений. Таким образом, «йатхартхаджнана» должно быть равно «йатхартханубхава», и наоборот. Но опыт, не являющийся «йатхартха» — совпадающим с объектом, не может быть знанием в прямом смысле слова. Точно так же, любое знание, не являющееся «йатхартха», не может быть опытом, соответствующим природе объекта. Обычно слова «знание» и «опыт» используются только в смысле «йатхартха» — совпадающие с природой объектов. Иногда эти слова могут быть не такими точными из-за некоторых недостатков. Не существует твердого правила, предписывающего использовать слово «знание» в значении «йатхартха», а слово «опыт» используется в случаях, когда нет соответствия объекту, или так же неправильно. Важно подчеркнуть необходимость того, чтобы оба слова являлись «йатхартха», вместо того, чтобы предвзято придерживаться одного из этих слов, накладывая табу на другое, не исследовав вопрос.

Далее следуют примеры использования слов «знание» и «опыт» в тексте Веданты никем иным, как Богом Кришной, а также Бхашьякара Шанкара Ачарьей, что подтверждает все сказанное выше.

1. Поскольку слово «джнана» — знание, может также означать «парокша джнана», или просто информацию, почерпнутую благодаря изучению Шастр — писаний, Бог Кришна дополнительно вводит слово «виджнана». По этому поводу Ачарья Шанкара говорит, что «джнана» — это полное понимание того, что изложено в Шастрах, в то время, как «виджнана» — это полученная бла-



годаря Шастрам информация, в качестве объекта собственного опыта — «сванубхавакаранам» (Бхагавадгита, 6-8).

2. «Йоги» — тот, чей ум растворен в собственной истинной природе — высший по отношению к джнани, мудрецу. (Бхагавадгита, 6-46). Здесь «джнана» в соответствии с комментариями означает «шаастраартхапаандитйам» — изучение писаний. Таким образом, слово «джнана» используется в смысле «апарокша джнана».

3. В Бхагавадгите (7-2) слова «джнана» и «савиджнана» — с «виджнаной» — используются вместе по той же причине, изложенной в пунктах 1 и 2. Ачарья Шанкара истолковывает два этих слова, как знание писаний, подкрепленное собственным опытом. (сваанубхавасамйуктам).

4. Шанкарачарья использует слово «анубхава» вместе со словом «знание», имея в виду «йатхартха», в своих комментариях к Брахмасутре (4-1-2), в таких фразах, как «Брахмаатматваманубхавитум» — воспринимать Атму, как Брахмана; «аатмаанубхавах» — восприятие Атмы, и так далее.

Данная дискуссия поясняет, почему «апарокша джнана» и «апарокшанубхава», или «анубхути», тождественны. Атма — это «анубхавасварупа» — то, чьей природой является опыт, поэтому она не нуждается в доказательствах. Однако, в состоянии неведения, из-за наложения «анатмы» на «Атму», человеку кажется, что он — самсари, поскольку то, что воспринимается им, как «Я», не является истинной его природой. По той же причине, а именно, что Атма — это «анубхавасварупа», «апарокша джнана» Атмы должна обязательно являться «апарокшанубхава» — восприятием собственной истинной природы. Если это не так, то когда возникает знание, мы должны констатировать, что так называемая «джнана» по своей природе все еще является «парокша».

В свете этого мы понимаем, что те, кто жалуются на то, что обладают знанием, но не обладают опытом Атмы, фактически имеют в виду, что не имеют «апарокша джнаны», вместо нее получив в той или иной степени «парокша джнану». Здесь для «апарокша джнаны» необходима зрелость ума, которой у них нет. Поэтому нужно воспользоваться средствами для развития такого ума. После этого дальнейшее продвижение в Веданте обязательно принесет «апарокша джнану». Такие утверждения, как «очень трудно



подготовить ум», не должны считаться оправданием отсутствия «апарокша джнаны». Это трудно, но не невозможно. Ум можно дисциплинировать при помощи «абхйасы» — повторного применения необходимых мер, «вичары» — правильного изучения и «вайрагьи» — бесстрастия. Не зная этого, многие заняты не тем. Не признавая своих недостатков, они в итоге обвиняют Веданту в своей неудаче. Поэтому необходимо, чтобы человек знал — что, когда, как и почему применяется.

2. Различные «пракрия» для подготовки ума, и их источник.

Учитывая необходимость чистоты и устойчивости ума (шуддха и нишчала антахкарана) для обретения освобождения (мукти), шрути рекомендуют некоторые методы, относящиеся к уму. Об этом говорилось преимущественно при обсуждении роли кармы, упасаны и самопознания, которую они играют в уничтожении трех соответствующих дефектов — «мала», «викшепа» и «аварана», ума. В писаниях рассматривается еще одна «пракрия», с использованием других терминов, служащая для устранения двух первых дефектов, а именно, «мала» и «викшепа», и дающая тот же результат. Таким образом, мы знаем, что готовность ума к обретению «бодха» (самопознания), единственного, что дает освобождение, достигается при помощи таких средств, как «васанакашья» и «манонаша». В то время, как роль «бодха» всегда одна и та же, «васанакашья» и «манонаша» не только подготавливают ум к самопознанию, но и являются средствами для «нидидхьясы», дающей «дживанмукти», как это описано в Шрути.

Считается, что «пракрия», включающая в себя «васанакашья» и «манонаша», взята из обширного труда Йогавасиштхи, где содержатся наставления святого Васиштхи Богу Раме. Причиной этого может быть то, что данный текст был в прошлом доступен для изучения, в отличие от остальных, недоступных из-за отсутствия печатной техники, а также вследствие его большой популярности в определенный период времени. Фактически, эта «пракрия» содержится в различных Упанишадах, из которых были взяты многие цитаты в наставлениях Йогавасиштхи. Вот эти Упанишады: Адхйаатма, Пайнгала и Муктика Упанишады из Шукляяджурведы; Вараахопанишад из Кршнайаджурведы;

Аннапуурнопанишад из Атхарваведы; Махопанишади Санньясопанишад из Самаведы; Наадабиндупанишад из Ригведы.

3. Васана.

Сначала нужно ознакомиться с природой васаны. Есть различные точки зрения, как мы увидим из дальнейшего.

1) दृढभावनया त्यक्तपूर्वापरविचारणम् यदादानं पदार्थस्य वासना सा प्रकीर्तिता ।

1. Дрдхабхааванаяа тйактапуурваапаравичааранам йадаа-
даанам падаартхасйа
Ваасанаа саа пракииртитаа.

«Принятие (аданам) вещи, или взгляд на вещь без исследования ее первичной и настоящей природы, с заключением (о том, что все объекты чувств реальны), называется «васана».

(Аннапуурнопанишад 4-46 и Муктикопанишад 2-57)

Исследование, о котором говорится здесь, касается кажущегося существования объектов в мире, при отсутствии знания о себе, и осознания ложности их существования при пробуждении знания, когда все распознается в качестве единого Брахмана.

2. «Святые знают, что эта «васана» проявляется в форме вывода о том, что объекты существуют в действительности в своих формах, который порождает в уме желание получить, или устранить их». (Муктикопанишад 2-24).

3. «Ваасанаах дхармаадхармаруупаах джиивагатасамскаараах» — «васаны» — это скрытые впечатления, находящиеся в уме, принадлежащем дживе, являющиеся признаками «пунья» и «папа». (Дживанмуктививека, гл. 1).

4. «Васана» — это скрытое в уме впечатление, являющееся причиной гнева, страха, желания и прочего, неожиданно возникающего без предварительного и последующего обсуждения». (Дживанмуктививека, гл.1).

Васаны бывают двух видов, один из которых также подразделяется. Это описывается в следующих отрывках:

«Считается, что васаны бывают двух видов, «шуддха» — чистые, и «малина» — нечистые. Нечистая васана — это причина

перерождения, в то время как чистая уничтожает перерождения. Мудрецы говорят, что «малина васана» имеет форму полного невежества, скрывающего различие между Атмой и телом, наделенного непрístupной Ахамкарой, побуждающего к ложным выводам и являющегося причиной перерождений. Уничтожающая росток перерождений, «шуддха васана» подобна поджаренному зерну». (Муктикопанишад 2-61 — 63).

«Чистая васана дает знание о собственной природе. Так же, как нечистые васаны, такие как ахамкара, скупость, желание, гнев и так далее, рождаются без чьего-либо совета, просто из-за своего преобладания во многих прошлых жизнях, так в человеке, при помощи усилий познавшем себя, с успехом осуществляя нидидхьясану, знание проявляется спонтанно. Действия, подкрепленные таким знанием, представляют собой чистую васану, которая питает тело джнани». (Дживанмуктививека, гл. 2).

«Малина васана», препятствующая обретению «апарокша джнаны», бывает трех типов:

«Из-за локавасаны, шастравасаны и дехавасаны, присущих людям, знание, соответствующее истине, недоступно». (Муктикопанишад 2-2).

1. Локавасана.

Когда человек стремится вести себя таким образом, чтобы его не только не осуждали окружающие, но и напротив, восхваляли, это называется «локавасана». Она неосуществима, поэтому считается нечистой. Если даже Бог Рама и Мать Сита, бывшие воплощениями дхармы, не избежали клеветы на себя, то о других и говорить нечего.

2. Шастравасана.

Она подразделяется еще на три. Она является нечистой, поскольку может вызвать в человеке тщеславие, помимо тех дефектов, которые будут описаны далее.

а) Патхавьясанам — мания декламировать Веды.

Святой Бхарадваджа обычно приводится в качестве примера. Он полностью посвятил три жизни декламации и изучению Вед. Поскольку он все еще был далек от завершения, то решил продолжать это в четвертой жизни. Наконец Индра убедил его в тщетности попыток завершения и посвятил святого в «сагуна упасану». Патхавьясанам является нечистой, поскольку ее нельзя завершить.



б) Шастравьясанам — мания изучать другие писания, помимо Веданты.

Считается, что святой Дурваса обладал такой привычкой. Однажды, взяв с собой большую связку книг, он отправился к Богу Шиве, чтобы поклониться Ему. Святой Нарада сравнил его с ослом, несущим поклажу. Рассерженный насмешкой, Дурваса швырнул книги в океан. Бог Шива сжалился над ним и даровал ему знание о себе. Эта разновидность является нечистой, поскольку не реализовывает высочайшую «пурушартху».

в) Ануштханавьясанам — мания совершать ритуалы.

Мы находим пример в Вишну Пуране, человек по имени Нидагха не оставлял своей слепой приверженности ритуалу в течение долгого времени, не смотря на советы Гуру. Есть и другой пример — человек по имени Дашура никак не мог найти на земле чистое место для проведения ритуалов из-за своей слепой «шраддхи». Ануштханавьясанам также нечиста, так как является причиной перерождений.

Не смотря на то, что декламирование и изучение Вед, писаний, а также выполнение ритуалов играет косвенную роль в обретении знания о себе, они могут стать позитивными препятствиями в тот момент, когда подменяют собой цель.

3. Дехавасана:

Она бывает трех видов:

а) Атматвабхрантих — ложное представление о том, что физическое тело, кажущееся чувствующим, это — «Я».

Это представление является нечистым, поскольку оно полностью ложно, противоречит обоснованным методам познания и вызывает все наши страдания.

б) Гунадханабхрантих: иллюзия улучшения своей индивидуальности:

Это может быть «лаукика» — мирским, таким как развитие хорошего голоса, забота о красоте и так далее, или «шастрия» — относящимся к писаниям — омовение в священных водах, паломничество и так далее. «Лаукика гунадхана» невозможно полностью завершить, а «шастрия гунадхана» находится под влиянием более могущественных правил, изложенных в писаниях, всему этому нет конца, если оно стало целью. Так это становится «малина» — нечистым.



в) Дошапанаянабхрантих — иллюзия устранения дефектов:

Она также бывает «лаукика» — применение различных средств лечения, относящихся даже к незначительным дефектам тела, и «шастрия» — повторные омовения и «ачаманам» — питье воды перед религиозными церемониями, в избыточном количестве. Эта васана также является нечистой, поскольку тело — это хранилище различных нечистот и болезней, освободить его от них — непосильная задача.

Иногда эти три типа васан называются «манасавасаны». Сюда также входят демонические качества — «дамбха» — религиозное лицемерие, «дарна» — высокомерие, и так далее, называемые «вишайавасаны». Кроме этого, скрытые впечатления, возникающие в уме, когда действует стремление к объектам чувств, а также реализация стремления, также называются «манасавасаны» и «вишайавасаны» соответственно. Они входят в категорию «малина васана». Человек, наделенный способностью к различению, должен оставить все это — помеху к обретению знания о себе в случае мумукшу, и помеху к утверждению в знании в случае джнани.

4. Васанакшая.

Средством уничтожения «малина васан» является развитие противоположной васаны, называемой «дайвавасана», при помощи «садханачатушта сампат», «дайви сампат» и «аманитвам», и так далее — двенадцати уровней, как это описано в тринадцатой главе Бхагавадгиты, необходимых для обретения знания о себе. Видьяранья Муни в своей Дживанмуктививека (Глава 2) опирается на такие отрывки из Брхадараньякопанишад, как «Шаанто даанта упаратах...» (4-4-23), выделяя «дайвавасану» в качестве средства обретения знания. Другими словами, овладение чувствами и умом, отрешенность от действий, сопровождаемая зрелым пониманием окончательной цели жизни, а также соответствующие средства достижения этого и так далее, все, что фактически представляет собой «садханачатушта сампат», способствует развитию васан, противоположных разновидности «малина».

Для лучшего понимания «васанакшая» рассмотрим следующее описание:

«Считается, что нечистая васана уничтожается, когда даже при наличии благоприятных для нее обстоятельств, она не может



вызвать гнев, желание, жадность и так далее, благодаря хорошо укоренившимся противоположным васанам, таким как «шанти», «данти», порожденных способностью различения». (Дживан-муктививека, гл. 2).

Васанаक्षая и манонаша взаимозависимы, обе они становятся совершенными только в «бодха». Например, Варахопанишад (2-70) утверждает, что васаны исчезают с пробуждением знания недвойственного принципа.

5. Манонаша.

«Манонаша» — уничтожение ума — это состояние, когда при помощи постоянных усилий ум отрешается от своих обычных мыслей, что позволяет ему устремиться к цели — обретению знания о себе и пребыванию в нем. Это — не заторможенность и не ступор, причинами которых могут быть наркотики, алкоголь и тому подобное. Тот, кто осуществил «манонаша», способен вызвать спокойное состояние ума и занять ум любым избранным предметом, сохраняя однонаправленность, как это предписано Шастроми. Успешно практикуемая «васанаक्षая» обязательно приводит к «манонаша». Рекомендуются ее отдельное практикование, которое, в свою очередь, поддерживает «васанаक्षая». Аштанга Йога считается основным средством достижения «манонаша». Это также можно осуществить с помощью упасан и глубокой преданности Ишваре. «Дршьявилая» — синоним «манонаша». Она может быть совершенной только при наличии «бодха» и «васанаक्षая».

Взаимозависимость «васанаक्षая», «манонаша» и «бодха».

Эти три понятия являются взаимозависимыми. В то время, как «васанаक्षая» и «манонаша» служат средствами обретения «бодха», последнее придает силу первым двум. Нижеследующие утверждения из Шрути освещают роль и взаимосвязь всех трех:

«До тех пор, пока не угаснет ум, уничтожить васаны невозможно. До тех пор, пока не уничтожены васаны, ум не будет спокойным. До тех пор, пока нет знания о себе, как сделать ум спокойным? До тех пор, пока нет спокойствия ума, нет и знания о себе. До тех пор, пока васаны не уничтожены, как может возникнуть знание о себе? Пока нет знания о себе, невозможно уничтожить васаны. Таким образом, трудно осуществить самопознание, уни-



чтожение ума и васан, они являются взаимозависимыми. Поэтому, отбросив желание наслаждения объектами чувств, направьте внимание на эти три». (Аннапурнопанишад, 4-78 — 82).

«О, обладающий разумом, васанаक्षая, самопознание (виджняна) и манонаша, одновременно практикуемые в течение долгого периода времени, дадут результат». (Муктикопанишад, 2-10, Аннапурнопанишад, 4-83).

«До тех пор, пока эти три не практикуются одновременно, обрести свободу невозможно даже через сотни лет. Даже если эти три практикуются поодиночке в течение долгого времени, они не приносят результат». (Муктикопанишад, 2-11 и 12).

В этом случае знание — это «парокша джняна».

«При помощи этих трех, практикуемых постоянно в течение долгого периода времени, узлы в сердце (авидья, кама, карма) разрушаются, как веревочные». (Аннапурнопанишад, 4-84, Муктикопанишад, 2-13).

Причина, по которой Шрути советуют применять эти три средства вместе, должна быть хорошо понята. Даже если мумукшу практикует «васанаक्षая» и «манонаша», то по причине собственного невежества не сможет получить освобождение, для которого необходимо знание себя, противоположное невежеству, коренной причине самсары. Например, упасака Сагуна Брахмана в большой степени преуспел в практике «васанаक्षая» и «манонаша», но не может получить освобождение, поскольку невежество и его результат, находящийся в тонком теле в виде кармапхал, является причиной последующих рождений.

Тогда можно подумать, что одно лишь знание себя, без «васанаक्षая» и «манонаша» может освободить нас. Не смотря на то, что истинное знание действительно освобождает, в данном случае, из-за отсутствия «васанаक्षая» и «манонаша», нет зрелости ума, без которой обретенное знание в лучшем случае может быть «парокша», а не «апарокша», как мы выяснили раньше. Шрути недвусмысленно заявляют, что мокша невозможна без «апарокша джняна». Для подтверждения можно найти множество цитат. В приведенном ниже отрывке из Упанишад говорится о «пракрия», «васанаक्षая» и прочем.

«Считается, что «кайвальямукти» — освобождение, в том числе, от тел (также называемое «видехамукти»), обретается ис-

ключительно при помощи знания себя, а не при помощи действия (карма), обычного исследования без знания (санкхья), йоги, упасаны и прочего. Так заканчивается (первая глава) Упанишад». (Муктикопанишад, 1-7).

Может возникнуть возражение, что в Шрути есть места, где говорится, что только «васанаکشя» — это мокша, или только «манонаша» — мокша. Действительно, в некоторых Упанишадах есть такие высказывания о «пракрия». Но эти высказывания нельзя понимать дословно, поскольку это будет полностью противоречить тому, что говорится в тех же Упанишадах. Эти утверждения противоречат недвусмысленным высказываниям, содержащимся во всех Упанишадах, о том, что только знание приносит освобождение, поскольку связанность — ничто иное, как результат невежества. «Васанаکشя», или «манонаша» не могут быть даже улучшены без знания о себе, не говоря об их способности уничтожить невежество, что необходимо для обретения мокши. Далее, во многих местах Шрути говорится об истинном знании, как о причине «васанаکشя», а также «манонаша». Например, рассмотрим следующие утверждения, цитируемые Видьяранья Муни в Дживанмуक्तिивека (глава 2), иллюстрирующие уничтожение васан при помощи самопознания:

«С познанием Атмы все узы (пааша) уничтожаются». (Шветаашватаропанишад, 1-1-11).

«Познав Атму при помощи Адхьятмайогии, человек, обладающий различием, отбрасывает и радость, и страдание». (Катхопанишад, 1-1-12).

«Атмаджнани преодолевает страдание». (Чаандогйопанишад, 7-1-3).

«Когда реализовано знание себя, или Атма, где место иллюзии — страданию для того, кто воспринимает все существа, как единую Атму?» (Иишааваасйопанишад — 7).

«Осознав Атму, человек освобождается от всех уз». (Шветаашватаропанишад, 1-1-8).

До тех пор, пока васаны держат человека крепкой хваткой, уничтожить оковы страдания невозможно. Утверждение, что самопознание уничтожает васаны, мы должны понимать именно в таком смысле.

Вот утверждение из Шрути, говорящее о том, что самопознание является причиной «манонаша»:



«Когда для знающего Брахман все становится им самим, как он может ощущать запах и при помощи чего, что он может видеть, и благодаря чему, и так далее». (Брахадараньякопанишад, 2-4-14).

Хорошо известно, что присутствие ума зависит от его состояния, восприятие имен и форм — от невежества, либо в проявленной форме, либо в непроявленной — в уме. Рассмотренные мантры показывают, что, когда невежество уничтожено знанием Брахмана, не остается ничего, кроме Атмы. Шанкара Ачарья объясняет в своем комментарии, что, когда Авидья уничтожена Брахмавидьей, ничего не остается, кроме Атмы, потому что все имена и формы растворяются (правилапитама) в Атме. В этом состоянии, когда присутствует знание, нет ни восприятия, ни действия, поскольку отсутствуют чувства, а также тот, кто воспринимает, или делает. Это значит, что ум не проецирует Вселенную (джагат) имен и форм. Следовательно, возникает «манонаша», или «дршйавилая», при пробуждении «апарокша джняна» Атмы. Вышеприведенный отрывок из Шрути не описывает «бадха» — исчезновение имен и форм, поскольку тот, кто обрел это знание, может осознать ложность джагат. Можно сказать, что данные мантры не упоминают «бадха». Яджнавалкья говорил своей жене Майтреи, что Брахман — «виджнянагхана» — чистый принцип знания, кроме которого ничего не существует. Слово «гхана» говорит о том, что присутствует только данная вещь, исключая все остальное. В то же время, он говорит, что в Брахмане нет «самджна» — «вишеша джняна» — знания о любой частной вещи. Не понимая значения услышанного, Майтреи жалуется Яджнавалкье, что он запутал ее противоречивыми утверждениями. С ее точки зрения одна и та же вещь не могла являться только знанием, и в то же время, не являться знанием. Яджнавалкья разъясняет в первой части утверждения, то, каким образом возможно частичное знание (вишеша джняна) ложных имен и форм в состоянии невежества. В оставшейся части он говорит об отсутствии имен и форм, когда реализовано знание себя.

Тогда, что означают такие утверждения, как: только «васанакшая», или «манонаша» является мокшей? Дело в том, что это — средства достижения окончательного результата, а не сам по себе окончательный результат. Общеупотребительной практикой стало наименование названием окончательного резуль-



тата всех средств, способствовавших его достижению. Поэтому, и «васанаکشая», и «манонаша», способствующие подготовке ума к получению знания о себе, превозносятся, как «мокша». Это подобно высказыванию: «антахкарапа шуддхи — это мокша», в свете того факта, что без нее «апарокша джнаана» невозможна. Это не означает, что знание не нужно. Нежелательно цитировать подобные утверждения вне контекста, без упоминания о двух других факторах, в то время как Шрути ясно говорит о роли каждого из трех. Далее мы ознакомимся с другими значениями этих утверждений.

Следующее описание завершения «вайрагьи, бодха и упарати» (то есть, манонаша), также освещает роль «васанаکشая», «бодха» и «манонаша»:

«Исчезновение васан — это состояние абсолютной вайрагьи. Результат бодхи — самосознания, это отсутствие возникновения «ахамкары». Ограничение, осуществляемое «упарати», или «манонаша», это — отсутствие возобновления угасших вритти». (Адхьятмопанишад, 41-42).

В этой цитате говорится, что «васанаکشая» — это состояние совершенства в «вайрагье» — бесстрастии, в то время, как «манонаша» предназначена для освобождения ума от вритти. Но лишь эти две, без знания, не могут уничтожить невежество. В противоположность этому, результатом бодхи, когда уничтожено невежество и его эффекты, является отсутствие дальнейшего отождествления с телами. Таким образом, «васанаکشая» и «манонаша» могут служить только в качестве средств, приближающих завершение, а именно, пребывание в истинном знании, но не в качестве самого завершения. Двум этим мантрам в Адхьяатмопанишад предшествуют восемь мантр, созвучные отрывкам 53-62 (кроме 57 и 58) данного текста.

6. Джививанмукти.

В свете того, что мы рассматривали до сих пор, ясно, что роли «васанаکشая» и «манонаша», как средств самопознания, завершаются с обретением «апарокша джнаана», после чего отпадает необходимость в их дальнейшем практиковании, поскольку наличествует уже обретенное знание. Если это так, не являются ли излишними, и даже вредными, рекомендации для джнани следо-

вать этим двум практикам? Не смотря на то, что это является излишним для джнани, это вполне уместно в случае определенной разновидности мумукшу. Видьяранья Муни дает разъяснения на эту тему. Их необходимо воспринять с ясностью, которую дает открытый ум, иначе возникает возможность ложного понимания:

«Известно, что в состоянии «дживанмукти» осознание себя осуществляется без усилий, в то время, как «васанакшая» и «манонаша» требуют приложения усилий. Например, «адхикари» — человек, подготовленный к получению знания о себе, бывает двух типов: тот, кто совершил упасану, и тот, кто не сделал это. Из этих двух только тот, кто стремится к самопознанию после завершения упасаны, осуществляет его. Поскольку он тверд в выполнении «васанакшая» и «манонаша», то вместе с знанием реализует «видватсанньясу — санньясу», а после получения знания естественно получает «дживанмукти». В Веданта Шастре фактически только такой человек считается настоящим «адхикари». Но, в наши дни, мумукшу в основном не выполняю эту упасану, и хотят немедленно обрести знание. Они время от времени выполняют «васанакшая» и «манонаша», благодаря чему могут заниматься шраваной, мананой и нидидхьясаной. Благодаря этим трем, интенсивно практикуемым, невежество, сомнения и ложные представления о себе уничтожаются, и приобретается знание. Благодаря отсутствию «прамана», которые могли бы уничтожить рожденное таким образом знание, а также из-за отсутствия причины, вызывающей невежество, знание о себе, обретенное даже такими людьми, никогда не может быть уничтожено. С другой стороны, и «васанакшая», и «манонаша», из-за недостатка предыдущей интенсивной практики, когда им повторно препятствует «праарабдха карма», мгновенно угасают, подобно лампе на ветру». (Дживанмуक्तिивека, гл.2).

Это объяснение может быть верно понято при условии, что мы знаем, какова природа «дживанмукти», упоминаемая в Упанишадах, и в чем ее отличие от «видехамукти». В наше время распространено убеждение, что тот, кто обрел «апарокша джняна», является «дживанмуक्तой», поэтому наслаждается «дживанмукти». Тем не менее, это мнение не совсем соответствует описанию «дживанмукти», данному в различных Упанишадах. Внимательно изучив Адхьятма, Муктика, Аннапурна, Махат, Ва-

раха и Пайнгала Упанишады, можно выяснить, что «дживанмукта» — это человек, который после получения «апарокша джнана» осуществил нирвикальпа самадхи. До этого он с требующимся постоянством в течение долгого времени успешно практиковал нидидхьясану, уничтожая остатки ахамкары — отождествления с телом, и привычных ошибок. Соответственно, такой человек больше не нуждается в практике нидидхьясаны, и состояние такого человека называется «дживанмукти». Если же человек ранее не занимался интенсивной практикой упасаны, тогда «васанаکش» и «манонаша» необходимы и после обретения «апарокша джнана» для осуществления «дживанмукти».

7. Различие между «дживанмукти» и «видехамукти».

Должны ли мы сделать вывод, что человек, реализовавший «апарокша джнана», но не самадхи, не может получить освобождение? Конечно, нет, поскольку когда «апарокша джнана» реализована, она дает «видехамукти». «Дживанмукти», следующее за самадхи, не является причиной «видехамукти», хотя дживанмукта несомненно получает «видехамукти». После смерти при «видехамукти» обретается полное освобождение, в том числе от тел, это — пребывание в собственной истинной природе, подобно тому, как воздух в горшке соединяется со всем остальным воздухом, когда горшок разбит. В зависимости от того, как рассматривается слово «деха» — тело, в «видехамукти» — «освобождении вне тела», существуют две точки зрения, не противоречащие друг другу, на то, когда нужно считать освобождение состоявшимся. Во многих местах Чхандогйопанишад целые группы возможных будущих тел, а также присутствующее, рассматриваются, как «деха». Считается, что когда исчерпывается «прабандха карма», наступает смерть данного тела, а затем возникает новое тело. Некоторые рассматривают слово «деха», только как означающее будущие тела. При обретении «апарокша джнана», когда ахамкара вместе с «агами» и «санчита» кармами, причинами перерождений, уничтожаются, исчезает возможность получения будущих тел. Такие утверждения из Шрути, как «О, Джанака, ты получил «абхайа» — бесстрашие (то есть, освобождение)» (Брхадараньякопанишад, 4-2-4), и «О, Майтреи, бессмертие (то есть освобождение) такой природы» (Брхадараньякопанишад, 4-5-15) подтвер-

ждает эту точку зрения. Обе точки зрения оправданы, поскольку конец данного воплощения не зависит от наличия знания о себе. Таким образом, нет больше возможности перерождения для того, кто обрел «апарокша джнана», даже если самадхи и его результат — «дживанмукти» не были достигнуты.

Различие между «видехамукти» и «дживанмукти» иллюстрируют следующие два отрывка из Муктикопанишад:

«Приблизившись к настоящему Гуру так, как это предписано Шрути, изучив 108 Упанишад, как советуют писания, непрерывно практикуя шравану, манану и нидидхьясану, уничтожив три тела после исчезновения «праарабдха кармы», достигнув состояния полноты, подобно содержимому пустого горшка, когда горшок разбит, человек обретает «видехамукти». Это называется «кайвальямукти». По этой причине даже обитатели Брахмалоки, практикуя шравану Веданты и прочее, следуя учению Брахмы (то есть Хираньягарбхи), обретают «кайвальямукти» вместе с ним. Поэтому, «кайвальямукти» может быть обретено каждым только при помощи самопознания, а не кармы, санкхьи, йоги, упасаны и прочего». (Муктикопанишад, 1-7).

Этот отрывок продолжается в начале второй главы этой Упанишад:

«Для данного человека то, что дает ему антахкарана — статус совершающего действие, получающего опыт, а также радость и страдание, становится оковами, поскольку все это — лишь страдание. Уничтожение всего этого благодаря знанию — это «дживанмукти». Окончательное «дживанмукти» — результат самадхи, Веданта шраваны и прочего, достигнутого собственными усилиями. Оно обретается благодаря уничтожению всех васан». (Муктикопанишад, 2-1).

Васанаक्षая и самадхи в совокупности со знанием упоминаются в качестве средств обретения «дживанмукти», после получения «апарокша джнана»; в то время как для «видехамукти» они не нужны. Таким образом, «апарокша джнана» гарантирует обретение «видехамукти».

Для «дживанмукти» требуются самадхи, васанаक्षая и манонаша. После обретения «апарокша джнана», гарантирующего «видехамукти», нужны васанаक्षая и манонаша, поскольку они усиливают эффективность нидидхьясаны, которая, в свою оче-

редь, уничтожает васаны в форме привычных ошибок. При поверхностном восприятии можно понять, что исключительно «васанакшая» является мокшей, или, например, «манонаша» — это мокша. Они превозносятся, как средства обретения самадхи, необходимого для «дживанмукти», а не как средства освобождения человека, не обладающего знанием о себе. Необходимо не только понимать значение слова «дживанмукти» правильно, но и осознавать, в чем его отличие от «видехамукти». В каком бы месте Упанишад ни встретились слова «мукти» и «мокша», нужно, если это требуется по смыслу, точно выяснить, что имеется в виду — «дживанмукти», или «видехамукти». Если этого не сделать, то могут возникнуть три ложных вывода:

1. Апарокша джнана без самадхи не может дать освобождение.

Если бы это было правдой, то все Шрути, утверждающие, что только знание освобождает, были бы ложными.

2. Самадхи без апарокша джнана может дать освобождение.

Ранее говорилось, что это — ложно, поскольку неведение не уничтожено.

3. Сами по себе васанакшая и манонаша являются освобождением.

Их роль в получении знания, и после этого, уже подробно обсуждалась. Любое их двух, или оба вместе не могут дать освобождение без знания.

Внимание к деталям, при отсутствии внимания к целому, может стать причиной путаницы

Действительно, ошибки возникают, когда рассматривается только часть, вне ее связи с целым. Это влечет за собой ложные суждения, поскольку внимание специалиста ограничено малой областью отдельного предмета. Пракрия — «васанакшая и манонаша» — не исключение. Возьмем, например, Йогасутры Аштанга Йоги, где приводятся специальные техники «манонаша» без упоминания роли истинного знания. Тем не менее, не верится, чтобы личность уровня Патанджали, автора этих Сутр, не знала о роли самопознания, отличного от «васанакшая» и «манонаша», и упоминаемого во многих Упанишадах. Его задачей было дать

специальные техники «манонаша». Далее произошло неизбежное. Возникла школа мысли, утверждающая, что самадхи без знания о себе может принести освобождение. Поэтому необходимо помнить о самопознании в целом, когда мы изучаем детали, какими бы важными они ни были. Также, нужно помнить, что «дживанмукти» обязательно влечет за собой «видехамукти» после исчезновения прарабдха кармы, а «апарокша джнана» может гарантировать «видехамукти» даже при отсутствии «дживанмукти». Кроме того, понимание роли, которую играют «васанакшая» и «манонаша» в обретении как «апарокша джнана», так и «дживанмукти», помогает в разрешении многих сложных случаев. Уже упоминалось, что «васанакшая» и «манонаша», рассматриваемые в последней части знаменитой Пракаранагрантхи — «Вивекачудамани», имеют отношение к «дживанмукти». Первая часть касается получения знания о себе, в то время как последняя затрагивает такие темы, как нидидхьясана, васанакшая, манонаша, дживанмукти и дживанмукта. Фактически, в этом тексте около 90 из тех отрывков, которые говорят о васанакшае и прочем, взяты без изменений из Адхйятмопанишад, Кундикопанишад (Самаведа), Атмопанишад (Атхарваведа), Муктикопанишад и Махопанишад. Из этих 90 отрывков около 58 — только из Адхйятмопанишад. Все эти отрывки связаны общей темой — «дживанмукти», как его описывают Упанишады.

Необходимо ли «дживанмукти»?

Напоследок может возникнуть еще один спорный вопрос. Если «апарокша джнана» уже достигнута, зачем человеку прилагать усилия для получения «дживанмукти», когда «видехамукти» ему обеспечено? Вся Джагат (Вселенная) — ложна, поэтому, если джнани боится ложной Джагат, не должны ли мы сделать вывод, что знание такого человека не является полным? Да, действительно, джнани, обладающий полным знанием, должен осознавать, что Джагат (Вселенная) ложна, и действовать соответственно. Только поэтому Упанишады рекомендуют нидидхьясану, практикуемую до тех пор, пока полностью не исчезнет ошибочное отождествление с телом и восприятие Джагат (Вселенной) в качестве настоящей, либо пока не исчезнет тело по при-



чине «праабдхакшайа» — окончания праабдха кармы, вне зависимости от того, что произойдет раньше. Писания учитывают все возможности. У нас нет вызывающих доверие внешних приспособлений, или устройств для измерения уровня «антахкарана шуддхи» ученика, реализовавшего знание, или глубины укоренения привычных ошибок. Поэтому, предпринимая нидидхьясану, как рекомендуют Шрути, мы можем судить о ее совершенстве по «джнанаништха», состоянию «дживанмукти», по интенсивности собственных усилий, а также по наличию «праабдха кармы». Нет причины, по которой человек не может достигнуть состояния «дживанмукти». Вне зависимости от успехов или их отсутствия в нидидхьясане, если человек настаивает, что, не смотря на привычные ошибки, нидидхьясана не должна осуществляться, стоит задаться вопросом — чем еще занимается этот человек, и каковы его другие цели? Если, кроме нидидхьясаны, есть и другие цели, то вайрагья и самопознание этого человека подлежат проверке. Преподавание Веданты, если человек способен делать это, может в некоторой степени улучшать нидидхьясану, и не может рассматриваться в качестве постороннего занятия. Истинный учитель Веданты никогда не оставляет нидидхьясану до тех пор, пока это не будет необходимо.

Два рассматриваемых отрывка

Теперь давайте вернемся к отрывкам 61 и 62, после долгого отступления, необходимого для понимания природы «васана пракрия». Мумукшу, к которому обращены эти два отрывка, отличается от того, к которому были обращены предыдущие отрывки. В то время, как в предыдущем случае мумукшу — это человек, владеющий «апарокша джнана», и, благодаря успешной нидидхьясане, реализовавший самадхи, здесь ученик обладает только «парокша джнана» по причине незрелости ума, и теперь реализует самадхи при помощи других, специально предназначенных для этого, средств. Это самадхи (амуна) дает следующие результаты:

1. Уничтожается сеть васан, служащих препятствием к обретению «апарокша джнана». Мы уже видели, что васанакая и



манонаша взаимозависимы, и самадхи, являясь состоянием «манонаша», способствует уничтожению васан.

2. Самадхи полностью уничтожает совокупность результатов действий, называемых «пунья» и «папа». Эти кармапхалы — только та разновидность, которая препятствует получению знания о себе, а не «санчита карма», которая полностью уничтожается самопознанием, когда устраняется ахамкара. В данном случае, упоминаемый здесь ученик обладает только «парокша джнана», а не «апарокша джнана».

3. Когда два вышеупомянутых результата получены, ум такого человека становится готов к реализации «апарокша джнана». С устранением всех препятствий «парокша джнана» становится «апарокша джняной». Это напоминает электрическую лампу, которая зажигается не сразу, а через несколько мгновений после поворота выключателя. Это вызвано каким-то сбоем в работе устройства, который исчезает через несколько мгновений после включения. Подобным же образом, мумукшу, ранее практиковавший шравану, может получить «апарокша джнана» только после того, как дефекты его ума устраняются самадхи.

Различие между этими двумя типами людей должно быть ясно. В первом случае, благодаря зрелому уму, была получена «апарокша джнана», затем, при помощи успешной нидидхьясаны, было достигнуто самадхи, ведущее к «дживанмукти». В противоположность этому, во втором случае человек не обладал зрелым умом, поэтому мог получить только «парокша джнана». Тем не менее, позже он осуществил самадхи, преобразившее ум, и реализовал «апарокша джнана». Такой человек обретает «дживанмукти», поскольку реализовал самадхи, подкрепленное теперь «апарокша джняной», так что отпадает необходимость в дальнейшей практике нидидхьясаны. Средства, использованные в последнем случае для реализации самадхи, не могут быть нидидхьясаной, поскольку без «апарокша джняны» нидидхьясана невозможна. Как отмечается в отрывке 62, в случае рассматриваемого человека всего этого нет. Вортикакара Сурешварачарья также описывает нидидхьясану, как «апараяттабодхах» — независимое самопознание, результат первых двух средств, а именно: шраваны и мананы (Брхадаранькопанишад вортика, 2-4-217). Другими словами, нидидхьясана — это средство получения без

усилий «апарокша джнаны», проявленной в Махавакье, человеком, практиковавшим шравану и манану с подготовленным умом и не имеющим препятствий к получению такого знания.

Эти отрывки о самадхи касаются «дживанмукти». Это становится ясным, если мы рассмотрим их в источнике. В то время, как Адхйатмопанишад, из которой взяты эти отрывки, далее подробно описывает «дживанмукта», Пайнгалоупанишад, рассматривающая ту же тему, что и данные отрывки, сразу после этого говорит, что такой человек становится «дживанмуктой».



Результат и заключение

В конце освещается результат самопознания для того, чтобы ученики, узнав о его непревзойденном великолепии, стремились к нему. Теперь мы увидим, что даже «парокша джнана», когда человеку недостает знания о собственной истинной природе, приносит великий результат, кроме того, она заставляет его стремиться к «апарокша джнана».

**परोक्षं ब्रह्मविज्ञानं शाब्दं देशिकपूर्वकम् ।
बुद्धिपूर्वकृतं पापं कृत्स्नं दहति वह्निवत् ॥६३॥**

Парокшам брахмavidжнаanam шаабдам дешикапуурвакам
Буддхипуурвактрам папам кртснам дахати вахниват — (63).

Дешикапуурвакам — при помощи Гуру, шаабдам — вызываемое Махавакьями, парокшам — не прямое, брахмavidжнаanam — знание Брахмана, буддхипуурвактрам — намеренно совершенное, кртснам — целый, папам — «папа», вахниват — подобно огню, дахати — горит. — (63)

63. Непрямое знание Брахмана, полученное благодаря Гуру при помощи Махавакий, подобно огню уничтожает (даже) все намеренно совершенные грехи (паапа).

Результат «парокша джнаны»

«Дешикапуурвакам» — это знание, полученное благодаря наставлениям компетентного Гуру. Это также говорит о том, что Веданта не является предметом, который можно изучать само-



стоятельно. Каким бы мудрым и ученым ни был человек, исследование природы самого себя должно проводиться в соответствии с наставлениями компетентного мастера, чье обучение проводится в точном соответствии с Шастрами.

Мы уже узнали, чем отличаются «парокша» и «апарокша джнана». Не смотря на то, что «парокша джнана» не дает прямого восприятия Брахмана в качестве истинной природы человека, она обладает огромной силой, уничтожающей все грехи. Намеренно совершенные грехи — это такие действия, которые человек совершает, зная о том, что они запрещены Шастрами. Если даже такие грехи уничтожаются «парокша джнана», то, естественно, все грехи, совершенные по незнанию, также уничтожаются. Святой Яджнавалкья говорит, что мумукшу, наделенный таким качеством, как «аманитва», делает двадцать одно поколение потомков возвышенными (Пайнгалопанишад, 4-2). Само стремление к получению истинного знания очень благотворно.

Результат «апарокша джнаны»

В конце автор ясно описывает результат «апарокша джнаны».

अपरोक्षात्मविज्ञानं शाब्दं देशिकपूर्वकम् ।

संसारकारणाज्ञानतमसश्चण्डभास्करः ॥६४॥

Апарокшаатмавиджнаанам шаабдам дешикапуурвакам
Самсааракааранааджнаанатамасашчандабхааскарах — (64)

Шаабдам — вызванное Махавакьями, дешикапуурвакам — через Гуру, апарокшаатмавиджнаанам — прямое знание Атмы, самсааракааранааджнаанатамасах — темноты неведения, являющейся причиной самсары, чандабхааскарах — слепящее полуденное солнце (асти — есть). — (64).

Прямое знание Атмы, получаемое через Гуру при помощи Махавакий, подобно слепящему полуденному солнцу, которое прогоняет мрак невежества, причину самсары.

«Апарокшатмавиджнаанам» означает: «апарокша джнана» Атмы, несомненная и безошибочная. Приставка «ви» добавлена к «джнана» для того, чтобы показать, что знание, о котором



здесь говорится, «ятхартха» — соответствующее природе Атмы и лишенное ошибок и неясностей. Как уже говорилось в предыдущем отрывке, несомненно, оно приобретается благодаря наставлениям Гуру, после того, как проявляется в форме Махавакьи (шабдам). Это знание полностью уничтожает неведение о себе, являющееся коренной причиной самсары. Неведение здесь сравнивается с тьмой. Подобно тому, как тьма, покрывающая существующий мир, создает ложные представления о вещах, скрытых ею, так и неведение, скрывающее Атму, заставляет живую испытывать страдания самсары. Подобно тому, как тьма уничтожается слепящим полуденным солнцем, незнание себя вместе с его результатами полностью уничтожается «апарокша джняной», как это описывается в данном отрывке.

В отрывке ясно показано, что «апарокша джняна» — это уничтожитель самсары вместе с ее причиной, поэтому она приносит мокшу, этого не могут дать васанакшая и самадхи, взятые отдельно, без упомянутого знания.

Заключение

В последнем отрывке автор завершает главу, сообщая о результате, который может быть достигнут способом, описываемым здесь.

इत्थं तत्त्वविवेकं
विधाय विधिवन्मनः समाधाय ।
विगलितसंसृतिबन्धः
प्राप्नोति परं पदं नरो नचिरात् ॥६५॥

Итхам таттвавивекам видхаая видхиванманах самаад-
хаая

Вигалитасамсртибапдхах праапноти парам падам наро на чи-
раат — (65).

Нарах — человек, итхам — таким образом, таттвавивекам — осознание собственной истинной природы, видхаая — сделав



(тасмин — в этом), видхиват — как предписано, маннах — ум, самаадхаайа — твердо зафиксировав, вигалитасамсртибандхах — освобожденный от уз самсары, парам падам — высшее состояние, на чираат — безотлагательно, праапноти — обоедает. — (65)

65. Человек, распознавший таким образом свою истинную природу и утвердивший в ней свой ум, как предписано, освобождается от уз самсары, безотлагательно обретая высочайшее состояние.

Слово «иттхам» — «таким образом» — относится ко всему, что было изучено к настоящему времени. Сначала мумукшу достигает «саадханачатуштайасампатти», что дает ему нужное состояние. Когда ум подготовлен таким образом, ненарушаемое, постоянное присутствие «Самвит», «Чайтанья», должно быть утверждено во всех трех состояниях сознания, в качестве всегда присутствующего. Этот «Самвит» — безграничное Ананда, Атма — «Я». В соответствии с Шрути, Брахман — это тот же принцип «Чайтанья», поэтому Атма и Брахман — тождественны. Авидья — неведение, не только не позволяет нам узнать, кто мы в действительности, но также заставляет нас считать себя дживами, страдающими в самсаре. Пракрити является причиной Авидьи, проецирующей всю двойственность, включая Ишвару, бесчисленные дживы в разных воплощениях и физическое творение. Страдание джив в самсаре происходит по причине ошибочного отождествления со своими телами, порожденного неведением. Освобождение становится возможным, если, под руководством сведущего Гуру человек исследует все пять оболочек-тел и убедится в том, что он абсолютно не связан ими. Все эти оболочки отбрасываются на том, или ином уровне, но Самвит-Атма присутствует всегда, будучи Брахманом.

Тождественность дживы и Брахмана, доказанная на основании рассуждений, должна быть подтверждена Махавакьями, поскольку только Шрути, а не рассуждения, являются окончательным средством познания. Подтверждение этой тождественности при помощи правильного анализа Махавакий называется «шравана». Устранение всех сомнений по поводу знания при помощи рассуждения — это «манана».

Вместо самосознания все еще присутствует привычное отождествление себя с телом, а также ошибочное представление о том,



что мир объектов, существ и событий — реален. От этого нужно избавиться при помощи интенсивной нидидхьясаны. Поэтому, в соответствии с Шрути, автор, обращаясь к тем, кто обладает «апарокша джняной», рекомендует фразой «видхиват маннах самаадхаая» практику нидидхьясаны. Ум нужно побудить раствориться в собственной истинной природе. «Видхиват» — «как предписано» — при помощи повторной практики, «вритти» относится к «дхьята» и «дхьяна», которые нужно отбросить, оставив только одно — «дхьея», которое, при успешной долгой практике, приводит к самадхи. Ложность творения может стать очевидной, только если близость к Брахману, «прапанчопашама», будет более естественной и спонтанной.

«Апарокша джняна» полностью уничтожает узы самсары, так что мумукшу, обладающий «апарокша джняна», обретает высочайшее состояние, осознавая, что он — Брахман, что является мокшей — освобождением.

Мумукшу, возможно, захочет узнать, сколько времени требуется, после начала практики, чтобы обрести мокшу. Нельзя назвать точную цифру, поскольку здесь играют роль многие факторы — приемлемость, шраддха, антахкарана шуддхи, интенсивность усилий, препятствия, вызванные прошлым, которые могут быть у человека, а также правильность обучения. Поэтому, ни Шастры, ни Гуру не могут гарантировать результат через определенный промежуток времени. Но нет причин для отчаяния. Мумукшу, находящийся на верном пути, указанном Шастрами, может быть уверен, что цель будет достигнута без промедления — «на чират». Не существует причины, по которой результат может запоздать, если человек правильно идет к цели. Поэтому, мумукшу должен сосредоточиться на движении к цели, а не на беспокойстве о результате, который не заставит себя долго ждать.

Здесь заканчивается первая глава Панчадаши. Проанализировав наши ежедневные впечатления, чтобы выявить нашу истинную природу — «Сат, Чит, Ананда», Видьяранья Муни затем соотносит это с утверждениями Шрути о том, что «Я» и Брахман — тождественны.

Раскрытие знания о себе является наивысшим для человека, поэтому все люди должны стремиться к нему. Среди всех известных в творении тел труднее всего получить человеческое, со

всеми присущими ему возможностями стремления к высшему. Это очень ярко описано в первых стихах текста «Вивекачудамани», где Ачарья Шанкара, после того, как обращает на это наше внимание, призывает всех и каждого избрать путь исследования, чтобы достигнуть конечной цели — осознания нашей истинной природы. Это — единственное настоящее лекарство от страданий в самсаре.

Способность человеческого интеллекта к различению и принятию решений изначально создана для получения знания о себе. Шрути, добрые, подобно тысяче матерей, указывают нам путь. С состраданием они предостерегают нас от потери цели, поскольку возможность человеческого воплощения очень редка. Мы не должны расходовать драгоценную человеческую жизнь на преходящие и мелкие цели. Мы должны достигнуть высочайшей цели, прежде чем жизнь закончится. Если мы проигнорируем этот ценный и благожелательный совет, мы пренебрежем нашими обязанностями по отношению к себе, чего не должен делать ни один разумный человек. Будем достойны ожиданий Матери Шрути и сделаем нашу человеческую жизнь более плодотворной, осознав собственную истинную природу, вечно свободную от самсары.

ॐ तत् सत्.



приложение

Ньяя — Силлогизм

То, что память о неведении во сне предваряется опытом, должно быть основано на «ньяя» — выводе. Это определяется, как «парартхануманам ньяях» — «анумаанам» — вывод, предназначенный для понимания другим человеком. Или — то, что позволяет другому человеку получить знание, основанное на выводе, называется «ньяя».

Вьяпти

Для подобного заключения требуется постулат — «вьяпти». Великий «таркика» — логик, Аннамбхатта определяет «вьяпти», как «сахачарья ниямах», то есть, неизменное сопутствование, или неизменное сосуществование двух вещей. Что собой представляют эти две неизменные вещи, всегда пребывающие вместе, или всегда сосуществующие, мы сейчас рассмотрим.

Когда вы хотите сделать вывод о чем — либо, вам требуется признак — «линга». Известный пример: вон там, на горе — дым. Можно сделать вывод о наличии огня на горе. Но это — «свартхануманам» — вывод для себя. Вы видите дым, поэтому заключаете, что на горе есть огонь.

Но, если вас просят сделать так, чтобы и другой человек обнаружил дым на горе, вам требуется дать ему логичные объяснения. Это называется «парартхануманам ньяя». Вы говорите, что на горе — огонь, поскольку есть дым. Раз есть дым, то есть и огонь. Дым — это «хету», причина, или данные, которые должны быть подтверждены, а то, что вы должны доказать — это «садхья» — огонь. «Садхья» — это доказательство, или утверждение того, что вам нужно доказать, или выяснить, в данном случае — огонь на горе. Для этого вы используете

«хету» — причину, дым. Поскольку есть дым, то на горе — огонь. Это высказывание: «поскольку есть дым» является «хету» — причиной.

Неизменное сосуществование (нията — сахачарья) «хету», дыма, и «садхья», огня, определяется, как «вяяпти». Это определение больше подходит нам, хотя можно найти и другие определения.

Пять частей, которые включает в себя вывод

Как считают Найяики — логики, есть пять частей, пять необходимых факторов знания, полученного в виде заключения. Это:

1. Садхья, или пратиджна — план, или главный термин.
2. Хету — причина, или средний термин.
3. Удахаранам, или дрштанта — пример.
4. Упанаях — применение.
5. Нигаманам — вывод.

Есть также слово «лингa» — признак. Обычно в ньяя слова «лингa» и «хетту» используются, как синонимы. Но между ними существует различие. «Линга» означает «отметка», в то время, как «хетту» — это утверждение, связывающее «лингa» и «садхья» — план (то есть, «лингa пратипадака вачанам хетух»). Например, я вижу дым. В обычном смысле дым — это признак — линга. Но утверждение: «поскольку есть дым, есть и огонь» — это хету.

Применение в контексте, или для доказательства чего-либо, примера, называется «упанаях». В итоге, путем логического осмысления, или вывода, получается знание. Это — «нигаманам» — заключение.

Пакша

Еще одно используемое слово — «пакша» — малый термин, место, или субъект, где находится «садхья», вещь, подлежащая доказательству (то есть «сандигдха — садхьяван пакшах»). Например, есть ли огонь на горе? То, что вы собираетесь доказать, это наличие огня на горе. Место, гора, это — «пакша». То, что вам нужно установить — наличие на ней огня. Это вызывает сомнения, поскольку вы видите дым издали, и не можете непосредственно увидеть огонь.

Найяики не включают «пакша» в упоминаемые пять частей, из которых состоит вывод, поскольку это входит в п.1 (садхья). Мы рассмотрим, каким образом это относится к «садхья».

В случае нашего расследования знание о неведении во время сна (саушуптатамободах), или «я ничего не знал во время глубокого сна», это — «пакша». Это не место, а субъект. Вопрос в том, предше-

ствуует ли тому, что мы называем «пакша», опыт, для подтверждения чего нам нужно воспользоваться пятью частями вывода.

Модель вывода

Прежде, чем сделать это, рассмотрим модель вывода на примере огня на горе.

1. План — Пратиджна (садхья).

«Парвато вахниман» — гора в огне. Мы заявляем, что гора в огне. Возникает вопрос — почему мы так считаем?

2. Причина — Хету.

«Дхуматват» — потому что гора окутана дымом. Это — наша причина.

3. Пример — Удахаранам.

Нам нужно привести пример. Он таков: «йо йо дхумаван сах агниман йатха маханасах» — то, что, полно дыма, обладает огнем, подобно большой кухне.

«Маханасах» — «большая кухня», но не современная кухня. На современной кухне нет дыма, поскольку вы готовите на пару, или на газовой плите. В древности на кухне топливом была древесина, поэтому было дымно.

4. Применение — Упанаях.

Теперь этот пример мы должны соотнести с дымом на горе. «Татха ча аям парватах» — гора окутана дымом, подобно кухне. Это — «упанаях» — применение.

5. Вывод — Нигаманам.

Это приводит нас к «нигаманам» — дедукции. Вывод таков: «тасмаат татха» — поэтому, на горе то же (то есть, огонь), что и на кухне. Подобно тому, как на кухне, где есть дым, есть огонь, на горе должен быть огонь, раз есть дым. Это — заключительный вывод.

Эта модель вывода может быть применена к случаю, когда нужно выяснить, предшествовал ли опыт неведения памяти о неведении во время сна.

1. План — садхья.

Пратиджна, или садхья: знание (то есть, память) о неведении во время сна (саушуптатамобдхах), а именно: «Я ничего не знал во сне» (на кинчидаведишамити), предваряется опытом (авабуддхам — ощущается, или анубхава пуурвакам — предваряется опытом). Это — то, что нужно доказать.

Пакша — малый термин, относится к неведению во время глу-

бокого сна, являющемуся субъектом, в отличие от места, которым была гора в рассмотренной нами модели. Вопрос, возникающий по поводу этого неведения во сне — было ли оно осознаваемо ранее (то есть, «авабуддхам на ваа»).

2. Причина (средний термин) — Хету.

Причина, или данные — это «смртитваат» — «потому что это — память». То, что я ничего не знал во время глубокого сна, это — память.

3. Пример — Удахаранам.

Нам нужно привести пример, который содержит «вьяпти» — неизменное сосуществование. Этот пример: «йа йа смртих саа анубхавапуурвикаа — саа ме маатаа ити смртитваат».

«Все воспоминания предваряются опытом, подобно воспоминанию — «она — моя мать».

«Она — моя мать» — это не восприятие. «Это — женщина» — восприятие. Но, «Эта женщина — моя мать» — основано на прошлом воспоминании о том, что она растила меня, заботилась обо мне с любовью. Это не было воспринято только что.

4. Применение — Упанаях.

«Татхаа ча этад (на кинчид аведишам ити) джнянам». Так и в случае этого знания: «Я ничего не знал во сне». Подобно тому, как «она — моя мать» является памятью и предваряется опытом, знание о неведении во сне — это память, которой должен предшествовать опыт.

5. Вывод — Нигаманам.

«Тасмаат саушупта тамах авабуддхам ити нигаманам». Мы делаем вывод, что сначала возникает опыт неведения во время сна, который далее присутствует в виде памяти, когда человек бодрствует.



Глоссарий

А

- Абхая** — бесстрашие, свобода от страха
Абхаса — свет, отражение, подобие
Абхьяса — повторенный, повторяющийся, повторение
Авидья — невежество
Адвайта — недвойственность, единство Вселенского Духа и индивидуальной души
Аманитвам — смирение
Ананда — духовное блаженство
Анваря — взаимосвязь, логическая связь
Антахкарана — совесть
Апарокша — анубхава — непосредственное восприятие
Арджуна — принц из рода Пандавов, герой эпоса «Махабхарата»
Ахамкара — ложное «эго»
Ачарья — духовный учитель, тот, кто учит собственным примером

Б

- Бандха** — узел, узы, путы
Буддхи — разум
Брахма — мировая душа, божественная субстанция
Бхагавад Гита — Божественная Песнь, священные беседы Кришны с Арджуной, где содержится сущность
Упанишад
Бхеда — различие, разница

В

- Вайрагья** — отречение
Веда — знание, священное знание, Веды, философские трактаты (брахманы и упанишады)
Веданта — завершение Вед



Викальпа — ошибка, заблуждение, различие, сомнение, колебание, выбор, право выбора

Виджняна — познание, знание, мудрость, способность познавать

Вритти — деятельность, работа, склонность, ментальное состояние

Вьятирека — разница, различие, исключение, превосходство, превышение

Г

Ганга — священная река Индии

Гуна — качество, свойство, составная часть природы (саттва-гуна — гуна благодати; раджа-гуна — гуна страсти; тама-гуна — гуна невежества)

Гуру — духовный наставник

Д

Дайва — божественный

Джагат — Вселенная

Джива — живое существо, создание

Дживанмукта — человек, при жизни достигший освобождения, благодаря истинному постижению Высшего Духа

Дживанмушти — состояние освобождения

Джняна — священное знание, обретаемое при помощи специальных практик

Дхьяна — медитация.

Й

Йога — соединение, сочетание (от корня «юдж» — соединять, сосредоточиваться)

Йукти — употребление; причина; средство; рассуждение, размышление, выдвижение доводов

К

Карана — действие, дело, поступок, причина

Карма — действие, результат, итог, судьба

Кармапхалы — плоды действий

Кайвалья — конечное освобождение

Л

Лакшана — знак, признак, качество, определение, обозначение

Линга — знак, символ, характерное свойство

М

Манана — рассуждение, обдумывание, размышление, понимание, вывод, получаемый путем рассуждений

Мантра — священный стих

Майа — созданный из чего — либо, полный чего — либо, иллюзия, обман

Мокша — избавление, освобождение души

Моха — заблуждение, ошибка

Мукти — освобождение, избавление, окончательное спасение

Муни — просветленный человек, мудрец, аскет, отшельник

Мумукшутва — постоянное стремление к освобождению

Н

Нитья — вечный

П

Парам Брахма — Высший Абсолют

Пракаша — светящийся, светлый, ясный

Пракрити — природа, натура

Прамана — источник знания

Прана — воздух, дыхание, жизнь, энергия, сила

Пхала — плод

Р

Раджас — страсть, деятельность, творчество

С

Садхана — духовная практика

Сатья — истина

Саттва — существование, бытие, суть, характер, разум, сознание

Самбандха — связь, соотношение

Самадхи — соединение с объектом медитации, Брахманом

Санньяса — четвертая ступень духовной жизни, полный отказ от семейной и общественной жизни

Сансара — мир, Вселенная, мирское существование

Т

Тамас — темнота, или невежество

Таттва — истинный принцип, или первоначало, элемент, или первичная субстанция. Подлинная природа человеческой души, или материального мира.

У

Упанишады — философские тексты, описывающие Брахман. Причисляются к Шрути. В канонический Список входят 108 Упанишад.

Упасана — поклонение, почитание, преданность

Ч

Чит — ум, разум, сознание, дух, душа

Ш

Шабда — звук, слово, изречение, речь; выраженное с помощью слов

Шанти — мир

Шастра — священное писание

Шуддха — чистый

Шравана — слушание

Шраддха — вера

Шрути — слушание, услышанное; ведический, или священный текст; ведическое, или священное знание

Ю

Юга — мировой период (Сатья, Трета, Двапара и Кали Юги)



Содержание

Введение в Веданту

Глава первая. ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЦЕЛИ	5
Четыре категории человеческих усилий.....	5
Бесконечный поиск безопасности: Артха.....	6
Непостоянная природа удовольствия: Кама	6
Выбор человека определяют особые стандарты.....	8
Животным не нужна этика.....	8
Источник этики: чувство общности.....	9
Интерпретация этических предписаний	9
Следовать этике — значит быть человеком	10
Что привносит религиозная этика	11
Религиозная этика, называемая «дхарма»	11
Описание четырех стремлений.....	12
Мокша — «прибытие Туда»	12

Глава вторая. ОСНОВНАЯ ПРОБЛЕМА	14
Где кроется ошибка?.....	14
Мнение о себе, как о несовершенном существе.....	15
Попытка стать совершенным при помощи изменений.....	16
Личные предпочтения определяют виды изменений	17
Отношение к изменению	17
Приобретение при помощи изменения предполагает потерю.....	18
Непостоянство удовольствия	19
Основная проблема.....	20
Анализ опыта.....	21
Источник ощущения несовершенства — сам человек	22
Интуитивное восприятие совершенства — критерий оценки.....	23
Поиск свободы от несовершенств.....	24

Глава третья. ОСВЕДОМЛЕННЫЙ ИСКАТЕЛЬ	25
Бесполезное решение.....	25
Опыт совершенства.....	25
Характеристики знания и опыта.....	26
Исследование собственной природы: «Атма-вичара»	28



Анализ стремления к совершенству	28
Природа достижения	30
Обретение уже имеющегося	31
Свобода от несовершенства — цель, которая уже достигнута	33
Осведомленный искатель	33
Глава четвертая. НЕВЕДЕНИЕ И ЗНАНИЕ	36
Каждый человек рождается несведущим	36
Устранение неведения	37
Взаимосвязь: «самбандха»	38
Объекты познаются при помощи восприятия	38
Необходимость соответствующих средств познания	39
Выводы основаны на восприятии	39
Интеллектуальное знание — результат вывода	40
Знание не является сотворенным	40
Обоснованное знание	41
Восприятие непригодно для познания самого себя	41
Необходимость знания о себе	43
Способы получения знания о себе	44
Идите к знающему Гуру за знанием о себе	45
Прямое и косвенное знание, получаемое при помощи слов	48
Слова Гуру дают прямое знание о собственной природе	48
Глава пятая. УЧИТЕЛЬ	50
Для обретения совершенства требуется не действие, а знание	50
Слова — надежные средства познания себя	51
История о десятом человеке	51
Что делать, когда ищущий — и есть искомое	53
Обучение при помощи слов в контексте	54
Общее знание и частное знание	54
Незнание своей природы не является полным отсутствием информации о себе	55
Что должен знать учитель	56
Учитель должен знать Совершенство — свою природу	57
Несовершенное обучение может усугубить проблему	59
Учитель должен владеть традиционной методологией	60
Учитель должен опровергнуть ложные выводы	61
Знание себя и знание метода являются необходимыми	62
Поток знания от учителя к ученику	63
Традиционное обучение Самопознанию называется «Веданта»	64
Глава шестая. ТЕКСТ	66
Две части каждой Веды	66
Различные действия	67
Роль писаний	67
Знание тонких результатов действий	68
Знание о небесах	68

Знание ритуалов	70
Знание того, «как» — это еще не само окончание	71
Знание, как Завершение	72
Причина особого наименования окончания Вед	73
Изучающий «кармаканду»	73
Изучающий Веданту	74
Слова являются средствами познания для обеих частей Веды	75
Слова Веданты дают прямое знание	76
Использование слов Веданты	77
Ум должен быть внимательным	78
Подтверждение Веданты	79

Веданта Панчадаши. Первая часть Таттва Вивека

Введение	83
Предисловие	86
Пракаранагрантха	86
Авторы	89
Комментарии	90
Слово «Панчадаши»	92
Сат, Чит, Ананда — Три Части	93
Веданта Панчадаши — Таттвавивека Пракаранам	95
Мангалачарана	95
Мангалачарана — зачем?	95
Мангалачарана — как?	97
Шри Шанкарананда, как Гуру	98
Шри Шанкара, как Ишвара	99
Тождественность Дживы и Ишвары	99
Действие этих лотосных стоп	100
Мы должны добиваться знания	100
Анубандхачатушта	101
Адхикари	103
Второстепенная цель	104
Тема этой главы	105
Самвит неуничтожим	106
«Я» — это Сат, Чит, Ананда	106
Цель — мы сами	107
Вишайи — Вишай	108
Я — Ананда, свободный от страдания	108
Восприятие	109
Бодрствующее состояние	110
«Ведья» различно	110
Самвит — один и тот же	111
Упадхи	112

Ведья — временны	113
Состояние Сна	115
Подобие сна и бодрствования	115
Отличие бодрствования от сна	115
Тот же Самвит в обоих состояниях	116
Исследование Сна	116
Сон	117
Память содержит информацию о неведении во время сна	118
Опыт Предшествует Памяти	118
Неведение — это Ведья во Сне	119
Опыт предполагает присутствие Самвит	120
Самвит отличается от незнания	121
Самвит всегда один и тот же	121
Самвит является Сат	122
Самвит обладает собственным светом	124
Самвит — это Атма и Парамананда	126
Самвит — это «Я», Атма	126
Атма — это Чит — Сат	128
Атма — Безграничное Ананда (Блаженство)	128
Я всегда люблю «Себя»	129
Любовь к чему-либо нужна нам самим	131
Только «Я» — высшее средоточие любви	133
Атма — это Парамананда, и ничто иное	133
Невежество является причиной самсары	133
Чистый ум необходим	134
Самвит — это Парабрахман	136
Йукти подтверждается Шрути	137
Атма и Брахман — Одно	137
Определение Веданты	138
Почему Парамананда не осознается?	139
Является ли Парамананда Природой Атмы?	140
Парамананда — известная и неизвестная	141
Препятствия заставляют вещь казаться одновременно известной и неизвестной	142
Пример вещи, известной и неизвестной одновременно	143
Причиной является препятствие	143
Определение препятствия	143
Причина возникновения препятствия	144
Невежество — причина ошибки	145
Причина авидьи (неведения)	147
Определения Майи и Авидьи	149
Ишвара	150
Джива	152
Дживы бесчислены	152

Три тела	154
Причинное тело — Каранашарира	154
Праджна	155
Третий аспект пракрити	155
Определение трех аспектов Пракрити	156
Сотворение пяти элементов	157
Пять органов чувств	157
Антахкарана	159
Органы действия	160
Пять пран	160
Топкое тело	161
Тайджаса и Хираньягарбха	162
Чем макрокосм отличается от микрокосма?	164
Панчикаранам	166
Физическое творение из физических элементов	171
Падение дживы в самсару	173
Освобождение из самсары	178
Пять оболочек	184
Что такое «коша»?	185
Оболочка пищи	186
Оболочка пран	187
Ментальная оболочка	187
Интеллектуальная оболочка	187
Оболочка блаженства	188
Прия, Мода, Прамода	189
Почему коши называют Атмой?	190
Почему происходит отождествление?	190
Три типа «тадатмья»	191
Чидабхаса — не проблема	192
Желаемая вещь может быть кошей	192
Необходимость бесстрастия	193
Пять оболочек отличны от Атмы	194
Природа Панчакошавивеки	195
Анваря Вьятирека	195
Собственное «Я» — Брахман	196
Физическое тело не может быть Атмой	197
Тонкое тело не может быть Атмой	199
Причинное тело не может быть Атмой	200
Атма и Брахман — одно	203
«Тат Твам Аси» — определение значения	204
Итог предыдущего анализа	205
Махавакья в Шрути	205
Вритти	206
1. Джахаллакшана вритти	207

2. Аджахаллакшана вритти.....	207
3. Бхагатьягалакшана вритти.....	208
Тат.....	210
Твам.....	211
Значение Махавакьи «Таттвамаси».....	212
Пример «бхагатьягалакшана вритти».....	214
Определение Брахмана таким же образом.....	215
Подразумеваемое значение Махавакьи — возражения и ответы на них	217
Возражение.....	217
Ответ зависит от цели спрашивающего.....	219
Три типа дискуссий.....	220
Ответ предполагает, что творение является ложным.....	220
Ответ.....	221
«Викальпа» не может находиться в «нирвикальпе».....	222
«Викальпа» не может принадлежать «савикальпе».....	222
Четыре логических ошибки.....	223
Дефект зависимости от себя.....	224
Дефект Взаимозависимости.....	225
Дефект круговой зависимости.....	227
«Регресс ад инфинитум».....	228
Основа викальпы и подобных ей не может быть определена.....	228
«Викальпа» принадлежит миру.....	230
Мир является ложным.....	231
Брахман свободен от викальпы.....	232
Брахман — основа ложного мира.....	233
Мир служит «татастха лакшаной».....	234
Ишвара полезен.....	235
Реальна ли связанность?.....	236
Шраванам, Мананам, Нидидхьясанам.....	239
Шраванам.....	240
Мананам.....	240
Дефекты ума.....	241
Нидидхьясанам.....	242
Самадхи и его результат	247
В самадхи присутствуют вритти.....	248
Сравнение с самадхи Йоги Патанджали.....	255
Семь вопросов для исследования отрывков 61 и 62.....	258
Ответы.....	259
1. Различие между «парокша» и «апарокша джняной».....	259
Опыт — Знание.....	263
2. Различные «пракрия» для подготовки ума, и их источник.....	265
3. Васана.....	266
4. Васанакшая.....	269
5. Манонаша.....	270

Взаимозависимость «васанакшая», «манонаша» и «бодха»	270
6. Дживанмукти	274
7. Различие между «дживанмукти» и «видехамукти»	276
Внимание к деталям, при отсутствии внимания к целому, может стать причиной путаницы	278
Необходимо ли «дживанмукти»?	279
Два рассматриваемых отрывка	280
Результат и заключение	283
Результат «парокша джнаны»	283
Результат «апарокша джнаны»	284
Заключение	285
 Приложение	
Нья — Силлогизм	289
Вьяпти	289
Пять частей, которые включает в себя вывод	290
Пакша	290
Модель вывода	291
Глоссарий	293

Научно-популярное издание

**ВЕДАНТА ПАНЧАДАШИ
СБОРНИК**

Перевод с английского и редакция - Виктория Комарова
Коррекция - Борис Прилипко
Оригинал макет - Сергей Литвиненко
Дизайн серии и обложка - Елена Сайко
Припресс обложки - Максим Астапов

Подписано в печать 01.07.2010. Формат 60×84 1/16.
Бумага офсетная. Гарнитура «Peterburg».
Печать офсетная. Усл. печ. л. 16,96. Уч.-изд. л. 18,25.
Тираж 1000 экз.

Заказ № 698

ООО «СТАРКЛАЙТ»

Тел.: 8 (499) 261-61-79 E-mail: book@star-book.ru
Web: www.star-book.ru Заказ книг: www.svertok.ru

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НИКА-ЦЕНТР»

Тел.: (044) 39-011-39 Web: www.nika-centre.kiev.ua
E-mail: psyhea@i.com.ua; psyhea@svitonline.com
Отдел реализации: тел.: (044) 46-43-999 e-mail: servic57@i.com.ua

Отпечатано в полном соответствии
с качеством предоставленных диапозитивов
в ООО «Типография „ПОЛИМАГ“»
127247, г. Москва, Дмитровское шоссе, д. 107

В двух работах, вошедших в этот сборник, рассказывается о пути, который должна пройти человеческая душа для того, чтобы осознать себя частицей Абсолютного «Я».

Во многих произведениях подчеркивается ценность человеческой жизни. Например, в «Гаруда-Пурана Сародхаре» сказано: «Огромным, достойным награды усилием была обретена жизнь в человеческом теле. Но, получив его, я не выполнял свой долг. О, что же я надеялся!... Если же, получив человеческое тело (которое получить очень трудно), а через него и путь к освобождению, живое существо не поможет себе — кого, как не его в этом мире можно назвать более грешным?»

Одним из авторов текста, вошедшего в сборник «Веданта Панчадаши», был **Шри Видьяранья Муни**, который может быть сравним с **Ади Шанкарачарьей**, также являвшимся последователем Веданты. **Шри Видьяранья Муни** написал этот текст в соавторстве со своим Гуру — **Шри Бхаратитиртхой**.

Эти тексты предоставляют средства для эффективной «мананы» — размышления и «нидидхьясанам» — созерцания, которые являются обязательными после «шраваны» — исследования себя. Таким образом, они также могут служить эффективным средством для осознания истинной природы человека, что является целью Веданты.



ISBN 978-5-9633-0052-7



9 785963 300527