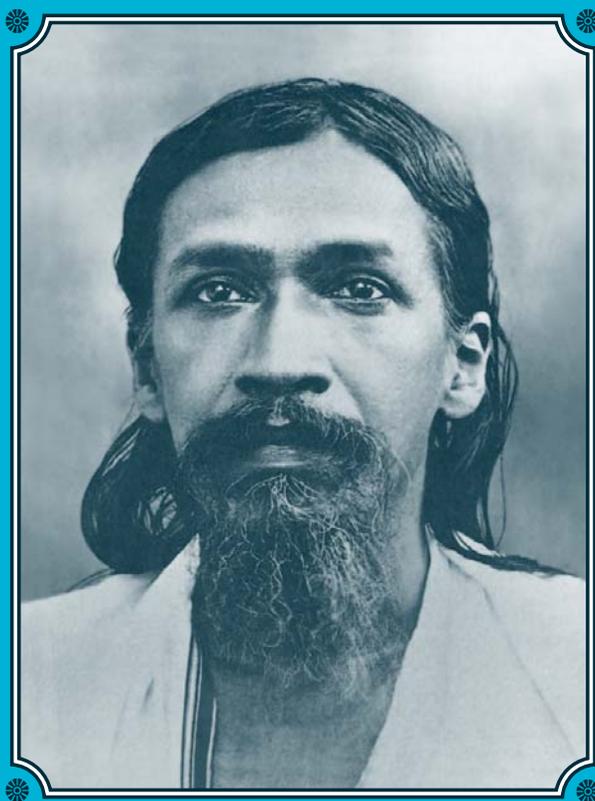


ШРИ АУРОБИНДО



ЭССЕ О ГИТЕ

I

.....

СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ

ТОМ 11

.....

Дри Аурелиано

ШРИ АУРОБИНДО



ЭССЕ О ГИТЕ

I



АДИТИ

Санкт-Петербург

2008

Sri Aurobindo. The Collected Works. V. 11.
ESSAYS ON THE GITA — I

Перевод с английского: М. Л. Салганин

Редактор: А. А. Ковальский

ISBN 5-7938-0039-5

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



© Издательство «**АДИТИ**», 2008

ПРЕДИСЛОВИЕ

Все великие религии имеют свои священные писания, содержащие основы духовного знания, накопленного предыдущими эпохами. Для христианства таким писанием является Библия, для ислама — Коран. В индуизме также существуют священные тексты. К ним относятся Веды и Упанишады, представляющие собой непосредственное изложение и объяснение многих фундаментальных истин мира и вселенной, а также два грандиозных эпоса — «Махабхарата» и «Рамаяна», в которых те же самые истины переданы в виде сказаний о деяниях богов и царей.

Из двух названных эпосов самым известным и, вероятно, наиболее важным представляется «Махабхарата», в состав которой входит небольшая глава «Бхагавад-Гита», в сжатой форме передающая суть всего произведения. Осмысление содержащегося в ней знания дает нам ключ к пониманию духовной мудрости народа в те далекие времена.

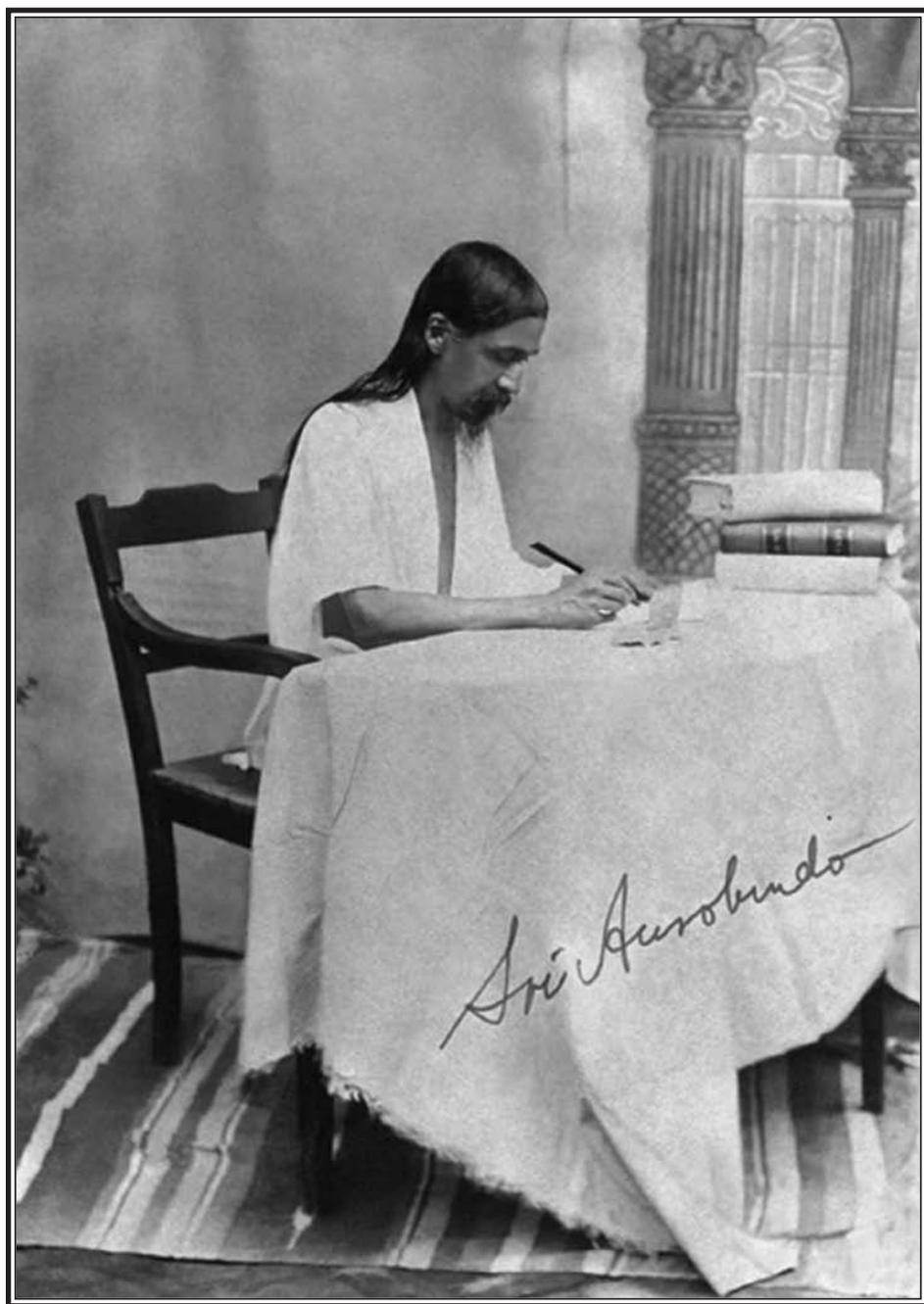
«Бхагавад-Гита» написана в форме диалога между царевичем Арджуной и его колесничим Кришной. Внешние обстоятельства, в которых происходит их беседа, едва ли могут быть более напряженными. Перед началом битвы, в момент между жизнью и смертью, в состоянии отчаянного душевного страдания, когда Арджуне предстоит сразиться против собственных родственников и друзей, — именно в это время он познает великие духовные откровения.

Обстоятельства вынуждают Арджуну всецело сосредоточиться на событиях своей внешней жизни, когда малейшая ошибка способна привести и его, и весь его род к гибели. В этой связи «Гита» настаивает, что, даже активно действуя в мире, можно приблизиться к высочайшей духовной реализации. Таким образом, «Гита» утверждает позитивное отношение к миру и вселенной и учит действию, основанному на духовном знании — Карма-йоге. Тем не менее, существуют интерпретации, подобные тем, что дает Шанкарачарья, которые ведут к обратному заключению, трактуют Гиту в поддержку философии иллюзионизма, рассматривающей мир как иллюзию, при этом они считают уход от жизни единственным путем к духовной реализации.

По своей сути «Бхагавад-Гита» не является философской книгой, она, скорее, представляет собой практическое руководство к действию.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Шри Ауробиндо, обозначив свое отношение к деятельности в этом мире словами «Вся жизнь — Йога», безусловно, придавал этой книге особое значение. Он сделал собственный перевод «Гиты» на английский язык и написал к ней комментарии, которые впоследствии были собраны и опубликованы под названием «Эссе о Гите». Настоящий том содержит первую часть этих комментариев. Остальные части, а также полный перевод «Бхагавад-Гиты», выполненный Шри Ауробиндо, войдут в следующий том.



Шри Ауробиндо, Пондичери, 1915—1918 г.

БИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА

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

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

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

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

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

БИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА

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

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

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

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

ПЕРВАЯ СЕРИЯ

Глава I. Наша потребность в Гите	15
Глава II. Божественный Учитель	23
Глава III. Человеческий ученик	31
Глава IV. Сущность учения	40
Глава V. Курукшетра	50
Глава VI. Человек и битва жизни	57
Глава VII. Кредо арийского воина	66
Глава VIII. Санкхья и Йога	76
Глава IX. Санкхья, Йога и Веданта	88
Глава X. Йога разумной воли	100
Глава XI. Труды и жертвоприношение	111
Глава XII. Значение жертвоприношения	120
Глава XIII. Господин жертвоприношения	130
Глава XIV. Принцип Божественных трудов	139
Глава XV. Возможность и цель существования Аватаров	150
Глава XVI. Процесс существования Аватара	162
Глава XVII. Божественное рождение и Божественные труды	172
Глава XVIII. Божественный труженик	181
Глава XIX. Уравновешенность	192
Глава XX. Уравновешенность и знание	205
Глава XXI. Детерминизм Природы	217
Глава XXII. Над формами проявления Природы	229
Глава XXIII. Нирвана и труды в мире	239
Глава XXIV. Суть Карма-йоги	251

ВТОРАЯ СЕРИЯ. ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

СИНТЕЗ ТРУДОВ, ЛЮБВИ И ЗНАНИЯ

Глава I. Две Природы	265
Глава II. Синтез веры и знания	279
Глава III. Верховное Божество	289
Глава IV. Тайна тайн	300

СОДЕРЖАНИЕ

Глава V. Божественная истина и путь	310
Глава VI. Труды, боголюбие и знание	321
Глава VII. Главное слово Гиты.	335
Глава VIII. Бог в силе становления	352
Глава IX. Теория вибхути.	362
Глава X. Видение Мирового Духа. Время — разрушитель . . .	372
Глава XI. Видение Мирового Духа. Двойной аспект	382
Глава XII. Путь и бхакта	389

ЭССЕ О ГИТЕ

ПЕРВАЯ СЕРИЯ

ГЛАВА I

Наша потребность в Гите

МИР изобилует Писаниями священными и профаническими, религиозными и философскими учениями, сектами, школами и системами. Многие умы, обладающие незрелым знанием или вовсе таковым не обладающие, тянутся к ним с исключительной страстью и утверждают, что только та или иная книга есть вечное Слово Божье, а все прочие суть либо обман, либо, в лучшем случае, несовершенны, что только то или иное философское учение — это последнее слово рассуждающего интеллекта, а другие системы либо ошибочны, либо их спасает та частично содержащаяся в них истина, которая связывает их с единственным истинным философским культом. Даже открытия естествознания возведены в ранг символа веры, и от ее имени религия и духовность предаются анафеме как невежество и суеверие, а философия — как мишура и вздор. И даже мудрецы часто позволяли втянуть себя в процесс этих нетерпимых исключений и напрасных пререканий, введенные в заблуждение неким духом тьмы, который смешался с их светом и затмил его неким облаком интеллектуального эгоизма или духовной гордыни. Сейчас, кажется, человечество действительно тяготеет к тому, чтобы стать немного скромнее и мудрее; мы больше не убиваем наших собратьев во имя Божьей истины или из-за того, что их ум обучен или устроен иначе, чем наш; мы проявляем меньшую готовность проклинать и поносить нашего соседа за то, что он достаточно безнравственен и самонадеян, чтобы высказывать мнение, отличное от нашего; мы готовы даже согласиться с тем, что истина есть везде и не может быть нашей монополией; мы начинаем обращаться к другим религиозным и философским учениям в поисках истины и помощи, которые они несут, а не только затем, чтобы попирать их как ложные или критиковать в них то, что считаем ошибочным. Но мы еще склонны заявлять, что наша истина дает нам высочайшее знание, которого другие религиозные или философские учения не постигли или которое недостаточно осознали, из-за чего они рассматривают второстепенные и низшие аспекты истины вещей и могут только подготавливать менее развитые умы к высотам, которых достигли мы. И мы все еще склонны

навязывать себе или другим всю священную массу книги или доктрины, которой мы восхищаемся, настаивая на том, чтобы вся она была принята как вечная истина, каждой йотой несущая свою частицу вдохновения.

При обращении к древнему Писанию, такому как Веды, Упанишады или Гита, следовательно, было бы полезным точное указание на то, в каком духе мы подходим, и на то, что именно, по нашему мнению, мы можем почерпнуть из них ценного для человечества и его будущего. Во-первых, безусловно существует Истина, единственная и вечная, которую мы ищем, в которой берут начало все прочие истины, свет которой указывает любой другой истине ее верное место, объяснение и связь с системой знания. Но именно по этой причине ее нельзя уложить в единственную четкую формулу. Непохоже, что она во всей своей полноте или во всех отношениях заключается в каком-то одном философском учении или Писании или полностью раскрывается раз и навсегда каким-то одним учителем, мыслителем, пророком или Аватаром. Не будет найдена она полностью и нами, если наш взгляд на нее требует столь нетерпимого исключения истины, являющейся основой других систем; ибо, когда мы страстно что-то отвергаем, это значит, что мы просто не можем все оценить и объяснить. Во-вторых, Истина, пусть единая и вечная, выражает себя во Времени и через человеческий ум. Следовательно, любое Писание обязательно должно содержать два элемента: один — временный, бренный, относящийся к идеям того периода и той страны, где это Писание было создано, другой — вечный и нетленный, применимый всегда и везде. Более того, при утверждении Истины полученные ею фактическая форма, система и строй, метафизический и интеллектуальный характер, точно используемое выражение должны быть в большей мере подвержены изменениям Времени и теряют силу. Ибо человеческий интеллект постоянно изменяется; непрерывно разделяя и соединяя, он обязан все время перемещать свои границы и перестраивать синтез; он всегда уходит от старого выражения и символа к новому, а если и использует старое, то изменяет его подспудное значение, по меньшей мере, его точное содержание и связь так, что мы никогда не можем быть совершенно уверены, что понимаем такого рода древнюю книгу именно в том смысле и духе, в каком ее воспринимали современники. Что действительно имеет абсолютно постоянное значение, так это то, что помимо своей универсальности испытано, пережито и увидено при помощи видения, более высокого, чем интеллектуальное.

Я считаю, следовательно, не столь важным извлекать из Гиты ее точный подспудный метафизический смысл, как его понимали люди того времени, даже если это было бы в точности возможным. То, что это невозможно, показывает расхождение комментариев к оригиналу, которые написаны и продолжают создаваться. Ибо все они согласны в своем несогласии друг с другом, каждый находит в Гите собственную метафизическую систему и направление религиозной мысли. Даже самое усердное и бескорыстное изучение и самые блестящие теории исторического развития индийской философии не спасут нас от неизбежной ошибки. Но что мы можем действительно сделать с пользой, так это искать в Гите подлинные живые истины, которые она содержит, отдельно от их метафизической формы, извлекать из нее то, что может помочь нам или миру в целом, и облекать это в наиболее естественную и живую форму и выражение, которые мы можем найти и которые будут отвечать складу ума современного человечества и приносить пользу при удовлетворении его духовных нужд. Нет сомнения в том, что, делая такую попытку, мы можем значительно ошибаться, что бывало до нас и с более великими людьми. Причина тому — наша индивидуальность и идеи, с которыми мы живем. Но если мы погрузимся в дух этого великого Писания и, более того, если мы попытаемся жить в этом духе, мы можем быть уверены в том, что найдем в нем столько подлинной истины, сколько мы способны воспринять, так же, как найдем и духовное влияние, и действенную помощь, которые мы лично намеревались от него получить. И главным образом ради этого и были созданы Писания; остальное — академический спор или теологическая догма. Жизненно важными для человечества продолжают оставаться только те Писания, религиозные и философские учения, которые могут, таким образом, постоянно обновляться, возрождаться к жизни и чья материя вечной истины может постоянно подвергаться изменению формы и развитию во внутреннем мышлении и духовном опыте развивающегося человечества. Остальные остаются памятниками прошлого, но не обладают подлинной силой или жизненным импульсом для будущего.

В Гите содержится очень мало того, что ограничено местом или временем, а ее дух столь велик, глубок и универсален, что даже эту малость можно легко сделать универсальной без ощущения того, что учение подвергается сокращению или осквернению; скорее, выходя за пределы определенной страны или эпохи, оно выигрывает в глубине, истине и силе. Часто сама Гита действительно предполагает более широкие

рамки по сравнению с теми, в которые на этом пути может быть заключена идея, сама по себе местная или ограниченная. Так, она рассматривает древнюю индийскую систему и идею жертвоприношения как взаимный обмен между богами и людьми — систему и идею, которые практически давно вышли из употребления в самой Индии и не являются больше реальными для обычного человеческого ума. Но в них мы находим настолько тонкий метафизический и символический смысл, которым наполнено слово «жертвоприношение», а концепция богов столь мало привязана к конкретной местности или мифологии и является столь совершенно космической и философской, что мы можем легко принять и то и другое за выражение практического факта психологии и всеобщего закона Природы и, следовательно, применять к современным концепциям обмена между жизнями и этического самопожертвования и самоотдачи, чтобы расширить и углубить их и внести в них более духовный аспект и свет более глубокой и далеко идущей Истины. Точно так же идея действия в соответствии с Шастрой, разделение общества на четыре касты, ссылка на относительное положение четырех слоев общества или сравнительное духовное бессилие шудр и женщин кажутся, на первый взгляд, локальными и временными, и если на них слишком настаивать в их буквальном смысле, то они сужают это учение, лишают его универсальности и духовной глубины и ограничивают его ценность для человечества в целом. Но если мы взглянем на то, что стоит за духом и смыслом, а не будем разглядывать местные наименования и преходящие институты, то увидим, что и здесь смысл является глубоким и истинным, а дух — философским и универсальным. Следуя Шастре, мы осознаем, что Гита означает закон, возложенный на себя человечеством как заместитель чисто эгоистического действия природного, духовно не обновленного человека и средство управления его стремлением искать стандарт и цель жизни в удовлетворении своего желания. Мы видим также, что деление общества на четыре касты есть лишь конкретная форма духовной истины, которая сама по себе от формы не зависит; оно опирается на концепцию соответствующих трудов как надлежащим образом упорядоченного выражения природы индивида, с помощью которого работа выполняется, причем эта природа определяет направление и рамки его жизни в соответствии с врожденным качеством и функцией, выражающей его суть. Поскольку именно в этом духе Гита выдвигает свои наиболее местные, особые примеры, это оправдывает наше постоянное следование тому же принципу и постоянный поиск более глубокой общей истины,

которая действительно лежит в основе всего, что, на первый взгляд, кажется связанным только с определенным местом и временем. Ибо мы всегда найдем, что в сердцевине мысли подразумевается более глубокая истина и принцип даже тогда, когда эта истина не выражается на ее собственном языке.

В другом духе мы и не будем рассматривать элемент философской догмы или религиозного кредо, который либо входит в Гиту, либо витает вокруг нее, благодаря использованию в ней философских терминов и религиозных символов, общепризнанных в то время. Когда Гита говорит о Санкхье и Йоге, мы не будем выходить за пределы того, что является существенным для нашего изложения, мы не будем обсуждать ни отношения между Санкхьей Гиты с ее единым Пурушей и сильной ведантической окраской и нетеистической или «атеистической» Санкхьей, которая дошла до нас, принеся с собой систему множества Пуруш и одной Пракрити, ни отношения между Йогой Гиты, многосторонней, тонкой, богатой, гибкой и теистической доктриной, и устойчивой, научной, строго определенной и иерархичной системой Йоги Патанджали. В Гите Санкхья и Йога, очевидно, представляют собой лишь две сходящиеся части одной и той же ведантической истины или, скорее, два конкурирующих пути подхода к ее осознанию. Один путь — философский, интеллектуальный, аналитический, а другой — интуитивный, связанный с преданностью, практический, этический, синтетический, приводящий к знанию через опыт. Гита не признает реально существующей разницы в их учениях. Еще меньше мы нуждаемся в обсуждении тех теорий, которые рассматривают Гиту как плод некоей особой религиозной системы или традиции. Ее учение универсально, каким бы ни было его происхождение.

Философская система Гиты, ее изложение истины — это не та часть ее учения, которая является наиболее живой, глубокой, вечной; но бо́льшая часть материала, из которого построена эта система, основные глубокие и побуждающие к размышлению идеи, которые сплетаются в ее сложную гармонию, суть вечно ценные и всегда имеют силу, ибо это не просто блестящие идеи или поразительные размышления философского интеллекта, но, скорее, бессмертные истины духовного опыта, доступные проверке факты наших наивысших психологических возможностей, которыми не может позволить себе пренебречь ни одна попытка глубокого прочтения тайны существования. Какой бы ни была эта система, она не создана и не предназначена для того, чтобы,

как силятся это представить комментаторы, поддерживать какую-то одну школу философского мышления или отдавать предпочтение претензиям какой-либо одной разновидности Йоги. Язык Гиты, структура мышления, сочетание и уравнивание идей не соответствуют ни нраву проповедника-сектанта, ни духу строгой аналитической диалектики, выделяющей одну часть истины, дабы исключить все остальные; существует, скорее, широкое, волнообразное, опоясывающее движение идей, которое представляет собой проявление огромного синтетического ума и богатого синтетического опыта. Это один из тех великих синтезов, в процессе которых индийская духовность стала столь же богатой, что и в процессе творения более интенсивных, исключительных движений знания и религиозного понимания, которые в условиях абсолютной концентрации доходят до конца единственной путеводной нити, единственной дороги, которая ведет ее к высшим результатам. Этот синтез не разделяет, но примиряет и объединяет.

Мышление Гиты — это не чистый монизм, несмотря на то, что она видит основу всего космического существования в едином, неизменном, чистом, вечном «Я», *Self*, и не майя-вада, хотя она говорит о Майе трех форм проявления Пракрити, вездесущей в созданном мире. Не является оно и ограниченным монизмом, хотя и помещает в Единого его вечную, верховную Пракрити, проявленную в форме Дживы, и делает наиболее сильное ударение на жизни в Боге, а не на растворении как высшем состоянии духовного сознания. Это и не Санкхья, хотя Гита и объясняет сотворенный мир при помощи двойственного принципа Пуруши и Пракрити, и не теизм вайшнавов, хотя она и представляет нам Кришну, являющегося согласно Пуранам Аватаром Вишну, как верховное божество и не допускает ни существенной разницы, ни какого-либо фактического превосходства статуса неопределенного, находящегося вне связей Брахмана над статусом этого Господина существ, который является Владыкой Вселенной и Другом всех созданий. Подобно более раннему духовному синтезу Упанишад, этот более поздний синтез, одновременно духовный и интеллектуальный, естественным образом избегает любых жестких определений, которые могли бы помешать его универсальной постижимости. Цель этого синтеза совершенно противоположна цели комментаторов-полемистов, которые посчитали, что это Писание — один из трех высших ведантических авторитетных источников, и попытались превратить его в оружие нападения и защиты, направленное на другие школы и системы.

Гита — не оружие диалектической войны; это врата, ведущие в целый мир духовной истины и опыта, и вид, предстающий перед нами, охватывает все области этой высшей сферы. Она планирует, но не разрушает и не строит стены или изгороди, дабы ограничить наше видение.

В долгой истории индийского мышления были и другие синтезы. Начнем с ведического синтеза психологического существа, *being*, человека в его наивысших порывах и широчайших просторах божественного знания, силы, радости, жизни и славы, с космическим существованием богов, которого ищут за символами материальной вселенной на высших уровнях, скрытых от физического чувства и материальной ментальности. В опыте ведических риши венцом этого синтеза было нечто божественное, трансцендентное и блаженное, и в их единстве встречаются и воплощаются душа человека и вечная божественная полнота космических божеств. Упанишады принимают этот венчающий опыт более ранних провидцев и делают его своей отправной точкой для высокого и глубокого синтеза духовного знания; они объединяют в великую гармонию все, что увидели и познали на опыте вдохновенные и освобожденные знатоки Вечного за весь великий период духовного поиска. Гита начинается с этого ведантического синтеза и на базе его основных идей создает другую гармонию трех великих средств и сил: Любви, Знания и Трудов, при помощи которой душа человека может непосредственно приблизиться к Вечному и погрузиться в него. Существует еще другой, тантрический синтез¹, который, хотя и является менее тонким и духовно глубоким, даже более смел и силен, нежели синтез Гиты, ибо он использует сами препятствия на пути к духовной жизни, превращает их в средство большего духовного завоевания и позволяет нам воспринимать всю Жизнь в божественном ракурсе как Лилу² Божественного; и в некоторых направлениях он является более богатым и плодотворным, ибо выдвигает на передний план вместе с божественным знанием, божественными трудами и углубленной преданностью божественной Любви также тайны хатха и раджа-йоги, использование тела и ментальной аскезы для того, чтобы раскрыть божественную жизнь на всех уровнях, которым Гита уделяет только мимолетное и поверхностное внимание. Более того, тантрический

¹ Следует помнить, что вся традиция Пуран вбирает богатство своего содержания из Тантры.

² Космическая Игра.

синтез основывается на способности человека к божественному совершенствованию, которой владели ведические риши и которая была отодвинута в тень средними веками; ей суждено занять большое место в любом будущем синтезе человеческой мысли, опыта и стремления.

Мы, люди следующего дня, стоим на пороге нового этапа развития, который должен привести к такому новому и более широкому синтезу. Нам нет нужды быть ортодоксальными ведантистами одной из трех школ, последователями тантрической системы, приверженцами одной из теистических религий прошлого или ограничивать себя рамками учения Гиты. Это значило бы ограничивать самих себя и пытаться создать нашу духовную жизнь из бытия, *being*, знания и природы других людей, людей прошлого, вместо того чтобы строить ее из нашего собственного бытия и потенциальных возможностей. Мы принадлежим не к прошлым рассветам, а к зениту будущего. Масса нового материала вливается в нас; мы должны не только впитать живительную влагу великих теистических религий Индии и мира и вновь обретенный смысл значения буддизма, но и полностью принять в расчет мощные, хотя и ограниченные открытия современного знания и поиска; и тогда отдаленное, незапамятное прошлое, которое казалось мертвым, возвратится к нам в сопровождении сияния многих сверкающих тайн, долго пребывавших в забвении для сознания человечества, но теперь вновь прорывающихся из-за завесы. Все это указывает на новый, глубокий синтез; новая и обширная гармонизация наших приобретений является как интеллектуальной, так и духовной необходимостью будущего. Но как синтезы прошлого взяли в качестве исходной точки синтезы им предшествующие, точно так же и синтез будущего должен иметь под собой твердую почву, исходить из великих достижений реализованной духовной мысли и опыта в прошлом. Среди них наиболее важное место занимает Гита.

Нашей целью при изучении Гиты, таким образом, будет не схоластическое или академическое рассмотрение ее мысли, не поиск места ее философии в истории метафизики. Мы не будем рассматривать ее в манере аналитика-диалектика. Мы приходим к ней за помощью и светом, и нашей целью должно быть выделение ее основного живого откровения, того, чем человечество должно воспользоваться ради своего совершенствования и своего высочайшего блага.

ГЛАВА II

Божественный Учитель

ОТЛИЧИЕ Гиты от других великих религиозных книг мира заключается в том, что она не стоит особняком, как плод духовной жизни творческой личности, подобной Христу, Магомету или Будде, или эпохи чистого духовного поиска, как Веда или Упанишады, но дается как один из эпизодов эпической истории народов и войн, людей и их поступков и возникает в результате душевного кризиса одного из ведущих персонажей перед лицом завершающего дела его жизни, дела ужасного, неистового и кровавого, в тот миг, когда он должен либо всецело отказаться от него, либо довести его до победного конца. Не имеет значения, действительно ли, как предполагает современная критика, Гита является более поздним произведением, вкрапленным в глыбу Махабхараты ее автором, с тем чтобы придать ее учению авторитет и популярность великого национального эпоса. Мне кажется, что существуют весомые доводы против этого предположения, не говоря уже о том, что свидетельства в его пользу, внешние или внутренние, являются до крайности ограниченными и недостаточными. Но даже если бы они были обоснованными, остается тот факт, что автор не только взял на себя труд безукоризненно вплести свою работу в ткань большой поэмы, но снова и снова заботливо напоминает нам о ситуации, из которой возникло это учение; он возвращается к ней не только в конце, но и в середине своих глубочайших философских изысканий. Мы должны согласиться с настойчивым утверждением автора и полностью отдать должное этой проблеме, раз за разом встающей перед Учителем и учеником. Учение Гиты должно, следовательно, рассматриваться не просто в свете общей духовной философии или этической доктрины, но в связи с практическим кризисом в применении этики и духовности к человеческой жизни. Ибо если мы непременно хотим усвоить центральное направление идей Гиты, то в первую очередь нам следует определить, что представляет собой этот кризис, каково значение битвы при Курукшетре и в чем ее воздействие на внутреннее существо Арджуны.

Совершенно очевидно, что великий корпус глубочайшего учения не может быть построен вокруг обычного происшествия, за внешними аспектами которого нет бездны глубокого подтекста и которое можно легко определить, используя обычные повседневные стандарты мышления и действия. Действительно, в Гите существуют три вещи, духовно значимые, почти символические, типичные для глубочайших связей и проблем духовной жизни и человеческого существования: это божественная личность Учителя, его характерные отношения с учеником и ситуация, в которой излагается его учение. Учитель — это сам Бог, низошедший в человеческую природу, ученик — это первый, выражаясь современным языком, представитель своего времени, ближайший друг и избранный инструмент Аватара, его протагонист в огромной работе и борьбе, тайная цель которой неизвестна действующим в ней лицам, а известна лишь воплощенному Божеству, которое руководит ею из-за завесы своего безграничного знания; основанием является острый кризис этой работы и борьбы в тот момент, когда мука, моральная трудность и слепая ярость, присущая внешним движениям этой борьбы, ударом наглядного откровения обрушивается на человека-представителя и поднимает главные вопросы: о значении Бога в мире, а также о цели, направлении и смысле человеческой жизни и поведения.

С древних времен Индия строго придерживалась веры в реальность Аватара, нисхождения в форму, проявления Божества в человеческой природе. Для Запада такая вера на самом деле никогда не была характерной, поскольку выражалась или утверждалась через экзотерическое христианство как теологическая догма, не имеющая корней в рассудке, общем сознании и отношении к жизни. Но в Индии она созрела и устояла как логический результат ведантического взгляда на жизнь и накрепко укоренилась в сознании расы. Все существование — это проявление Бога, потому что Он — это единственное существование и все может существовать либо как реальное изображение, либо как иллюзия этой единственной реальности. Следовательно, любое сознательное существо есть отчасти или некоторым образом нисхождение Бесконечного в явную конечность имени и формы. Но это завуалированное проявление, и существует градация между верховным бытием¹ Божественного и сознанием, окутанным частично или полностью невежеством в отношении «Я» в конечном. Сознательная вопло-

¹ *para bhāva*.

шенная Душа¹ — это искра божественного Огня в человеке, которая раскрывается к самопознанию по мере того, как она развивается от невежества относительно «Я» к самобытию. Вливаясь в формы космического существования, Божественное также обнаруживается обычно в расцвете своих сил, в энергиях и всеохватности своего знания, любви, радости, развитой силы бытия², в степенях и лицах своей божественности. Но когда божественное Сознание и Сила, принимая человеческую форму и человеческий образ действия, овладевают ею не только при помощи сил и величин, степеней и внешних ликов самой себя, но исходя из своего вечного самопознания, когда Нерожденный знает себя и действует в рамках ментального существа и облика, полученного при рождении, то это — вершина обусловленного проявления, полное и сознательное нисхождение Божества, Аватара.

Форма ведантизма, исповедуемая вайшнавами, в которой сделан наибольший упор на эту концепцию, выражает связь Бога в человеке с человеком в Боге при помощи двойной фигуры Нара-Нараяны, исторически связанной с возникновением религиозной школы, по своим доктринам очень похожей на учение Гиты. Нара есть человеческая душа, которая, будучи вечным спутником Божественного, находит себя только тогда, когда пробуждается к этому общению и начинает, как сказала бы Гита, жить в Боге. Нараяна — это божественная Душа, всегда присутствующая в нашей человеческой природе, тайный наставник, друг и помощник человека, по Гите — «Господь, который пребывает в сердцах созданий»; когда внутри нас завеса этого тайного святилища сдвигается и человек говорит с Богом лицом к лицу, слышит божественный голос, получает божественный свет, действует в божественной силе, тогда становится возможным величайший подъем воплощенного человеческого сознательного существа в нерожденное и вечное. Он обретает способность жить в Боге и отказаться от своего сознания в пользу Божественного, что, как утверждает Гита, является лучшей или наивысшей тайной сущего, *uttamam rahasyam*. Когда это вечное божественное сознание, всегда присутствующее в каждом человеке, этот Бог в человеке, частично³ или полностью овладевает

¹ *dehī*.

² *vibhūti*.

³ Считается, что Чайтанья, Аватар из Надии, именно так частично или время от времени преисполнялся божественным сознанием и силой.

человеческим сознанием и становится в зримой человеческой форме наставником, учителем, вождем мира, причем не как те, кто, живя в своей человеческой природе, все-таки чувствуют что-то от силы, света или любви божественного Гнозиса, вдохновляющего и ведущего их, но исходя непосредственно из этого божественного Гнозиса, прямо из его центральной силы и полноты, тогда перед нами — проявленный Аватар. Внутреннее божество есть вечный Аватар в человеке; человеческая ипостась — это его знак и проявление во внешнем мире.

Когда мы так понимаем концепцию существования Аватара, мы видим, что и для фундаментального учения Гиты, предмета нашего внимания, и для духовной жизни вообще внешний аспект имеет лишь второстепенное значение. Дискуссии, вспыхнувшие в Европе относительно того, являлся ли Христос исторической личностью, показались бы духовно настроенному индийцу в значительной степени пустой тратой времени; он признал бы их большое историческое значение, но вряд ли допустил бы хоть какое-нибудь религиозное, ибо какая в конце концов разница, действительно ли Иисус, сын плотника Иосифа, родился в Назарете или в Вифлееме, жил, проповедовал и был казнен по подлинному или сфабрикованному обвинению в призыве к мятежу, если посредством духовного опыта мы способны познать внутреннего Христа, жить возвышенной жизнью в свете его учения и избегать ига природного Закона при помощи того примирения человека с Богом, символом которого является распятие? Если Христос, Богом созданный человек, живет внутри нашего духовного существа, не все ли равно, действительно ли сын Марии физически жил, страдал и умер в Иудее? Так же и интересующий нас Кришна является вечным воплощением Божественного, а не историческим учителем и вождем людей.

В поисках основной мысли Гиты нам, следовательно, необходимо обратить внимание на духовное значение богочеловека Кришны из Махабхараты, который предстает перед нами в роли учителя Арджуны на поле битвы Курукшетре. Нет сомнений, что Кришна существовал и как историческая личность. Впервые мы встречаем это имя в Чхандогья Упанишаде, откуда узнаем лишь то, что он прославился в духовной традиции как знаток Брахмана, настолько широко известный как личность по обстоятельствами своей жизни, что было достаточно сослаться на него по имени его матери как на Кришну, сына Деваки, чтобы все поняли, о ком идет речь. В той же Упанишаде

мы находим упоминание о царе Дхритараштре, сыне Вичитравирьи, и, поскольку традиция связывала их настолько тесно, что оба они являются ведущими персонажами Махабхараты, можно не без оснований считать, что они в действительности были современниками и что эпос в значительной степени описывает исторические личности и историческую битву на Курукшетре, запечатлевшуюся в памяти расы. Мы знаем также, что Кришна и Арджуна были объектами религиозного почитания в дохристианскую эпоху; и есть определенные основания предполагать, что они были связаны с религиозной и философской традицией, из которой Гита, возможно, вобрала многие свои элементы и даже основу своего синтеза знания, преданности и трудов; возможно также, что Кришна в человеческом облике был основателем, реставратором или, по меньшей мере, одним из ранних учителей этой школы. Гита, несмотря на свою более позднюю форму, вполне может представлять собой результат воздействия учения Кришны на индийское мышление, а связь этого учения с историческим Кришной, с Арджуной и со сражением на Курукшетре может быть чем-то бóльшим, нежели яркий вымысел. В Махабхарате Кришна представлен и как историческая личность, и как Аватар; его почитание и существование в качестве Аватара должно быть, следовательно, точно определено во времени — видимо, с пятого до первых веков до рождения Христова, — когда древний рассказ, поэма или эпическая традиция Бхарат приняла свою современную форму. В поэме есть также намек на рассказ или легенду о раннем периоде жизни Аватара во Вриндаване, который, будучи развит Пуранами в мощный и действенный духовный символ, оказал столь глубокое влияние на религиозный ум Индии. В Хариванше мы также находим описание жизни Кришны, явно полное легенд, которые, возможно, составили основы рассказов Пуран.

Но все это, несмотря на свою важность с исторической точки зрения, не имеет никакого значения для нашей нынешней цели. Нас интересует лишь фигура божественного Учителя, как она представлена в Гите, и Сила, которую она олицетворяет в духовном озарении человека. Гита соглашается с существованием Аватара в человеческом облике, ибо Господь говорит о повторяющемся, о постоянном проявлении Божественного в человеческой природе¹, когда Он, вечный Нерожденный, посредством своей Майи, благодаря способности

¹ *bahūni me vyatītāni janmāni... sambhavāmi yuge yuge.*

бесконечного Сознания облекаться в конечные формы, принимает условия становления, которые мы называем рождением. Но упор делается не на этом, а на трансцендентном, космическом и внутреннем Божественном, на Источник всего сущего и Владыку всего и на божество, скрытое в человеке. Именно это внутреннее божество имеется в виду, когда Гита говорит о том, кто практикует неистовые асурические аскезы, тревожащие Бога внутри, или о грехе тех, кто презирает Божественное, поселившееся в человеческом теле, или о том же божестве, разрушающем наше неведение при помощи горящего светильника знания. Именно вечный Аватар, этот Бог в человеке, божественное Сознание, всегда присутствующее в человеке, проявленный в зримой форме, говорит в Гите с человеческой душой, озаряет значение жизни и секрет божественного действия и дает ей свет божественного знания и руководства, убеждающее и поддерживающее слово Владыки существования в час, когда душа эта лицом к лицу сталкивается с мучительной тайной мира. Вот что индийское религиозное сознание стремится приблизить к себе в любой форме — в символическом ли человеческом образе, который оно хранит в своих храмах, либо в почитании своих Аватаров, или в преданности Гуру, через которого мы слышим голос единственного мирового Учителя. При помощи всех этих способов оно старается пробудиться к восприятию этого внутреннего голоса, сорвать завесу с этой формы Бесформенного и стать лицом к лицу с этой проявленной божественной Силой, Любовью и Знанием.

Далее, существует типичное, почти символическое значение у человеческого воплощения Кришны, который стоит за великим действием Махабхараты не как его герой, а как его тайный центр и скрытый руководитель. Это действие есть действие всего мира людей и народов. Некоторые из них способствуют этому действию, не извлекая никакой личной выгоды, и для них Кришна — вождь; другие выступают как противники действия, и для них он является врагом, препятствием для их планов и их убийцей, а некоторым он даже кажется возбудителем всего зла и разрушителем старого порядка, привычного мира и устоявшихся обычаев добродетели и блага; некоторые являются сторонниками того, что должно быть исполнено, и для них он — советник, помощник, друг. Там, где действие следует своим естественным курсом, или там, где вершителям этих трудов приходится страдать от рук врагов и подвергаться тяжелым испытаниям, которые готовят их к господству, Аватар не виден или появляется только изредка для поддержки

и помощи, но в каждом кризисе чувствуется его рука, причем так, что все воспринимают себя главными героями, и даже Арджуна, его ближайший друг и главный инструмент, не понимает, что он является орудием, и вынужден в конце концов признать, что все это время он в действительности не знал своего божественного Друга. Он получил совет его мудрости, помощь его силы, он любил и был любим и даже стал поклоняться, не понимая его божественной природы. Но он, как и все остальные, был ведом через собственный эгоизм, а совет, помощь и направление давались ему на языке Неведения и получал он их при помощи мыслей Неведения. Вплоть до того момента, пока все не погрузилось в ужасную пучину битвы на поле Курукшетры и Аватар не стал, наконец, если не воином, то возницей на боевой колеснице, которая несет исход сражения, он не открывал себя даже тем, кого сам избрал.

Таким образом, фигура Кришны становится символом божественных взаимоотношений с человечеством. Нас ведут через наш эгоизм, неведение, а мы думаем, что являемся вершителями трудов, хвастаемся, считая себя истинной причиной результата. То, что движет нами, мы видим лишь время от времени как некий неясный или даже некий человеческий и земной источник знания, стремления, силы, некий Принцип или Свет, или как Силу, которую мы признаем и которой поклоняемся, не зная, что она собой представляет, до тех пор, пока не возникает случай, принуждающий нас остановиться перед Завесой. И действие, в котором присутствует эта божественная фигура, является всем, широким действием человека в жизни, не просто внутренней жизнью, но всем тем смутным течением мира, о котором мы можем судить только сумеречным человеческим рассудком, когда он открывает перед нашим неуверенным продвижением лишь небольшой отрезок впереди. Отличительная черта Гиты и состоит в том, что именно кульминация такого действия дает начало ее учению и определяет то выдающееся положение доктрины трудов, провозглашаемой ею с выразительностью и силой, которого мы не встречаем в других священных текстах Индии. Не только в Гите, но и в других местах Махабхараты Кришна настойчиво проповедует необходимость действия, но именно здесь он открывает его секрет и божественность, что стоит за нашими трудами.

Символическое содружество Арджуны и Кришны, человеческой и божественной души, выражено везде в индийском мышлении:

в путешествии на небеса Индры и Кутсы, сидящих в одной колеснице, в образе двух птиц на одном дереве в Упанишадах, в спаренных фигурах Нары и Нараяны, провидцев, которые вместе совершают тапасью, *tapasyā*, ради знания. Но во всех трех примерах предметом рассмотрения является идея божественного знания, в котором, как говорит Гита, любое действие достигает кульминации. Здесь же, напротив, именно действие ведет к тому знанию и именно в действии божественный Знающий участвует сам. Арджуна и Кришна, человек и Божество, находятся вместе не как провидцы в мирном приюте отшельника, но как воин и возница, натянувший поводья, посреди шумного поля битвы, в гуще свистящих стрел, летя на боевой колеснице. Учитель в Гите, следовательно, является не только Богом в человеке, сбрасывающим с себя завесу в мире знания, но Богом в человеке, движущим весь наш мир действия, при помощи которого и для которого существует, борется и трудится человечество на протяжении всей своей жизни. И он является тайным Владыкой трудов, жертвоприношения и Другом людей.

ГЛАВА III

Человеческий ученик

ТАКОВ божественный Учитель в Гите, вечный Аватар, Божество, которое снизошло в человеческое сознание, Бог, восседающий в сердце всех существ, Он, кто из-за завесы руководит всем нашим мышлением, действием и сердечным поиском, равно как и направляет из-за завесы видимых и ощущаемых форм, сил и тенденций великое универсальное действие мира, который Он проявил в своем собственном существе. Вся борьба нашего направленного ввысь стремления и поиска достигает кульминации и заканчивается удовлетворенным осуществлением, если мы способны сорвать завесу и выйти за пределы нашего видимого «эго» к истинному «Я», способны осознать все наше бытие в этом истинном Властелине нашего существа, способны отказаться от своей индивидуальности и целиком отдать ее этой единственной реальной Личности, слить наши вечно разбросанные и вечно сближающиеся умственные движения с безграничностью Его Света, пожертвовать Его великой, сияющей и неделимой Воле свою заблудшую и мятущуюся волю и силы, одновременно и отрекаясь от своих несобранных, направленных наружу желаний и эмоций, и удовлетворяя их в полноте Его самосушего Блаженства. Это мировой Учитель, и любое другое наивысшее учение является лишь одним из отражений и частичным наставлением Его вечного знания, это Голос, от которого должен пробудиться слух нашей души.

Арджуна — ученик, который получает посвящение на поле битвы, является неотъемлемой частью этой концепции; он представляет собой тип мятущейся человеческой души, еще не обретшей знания, но ставшей пригодной для того, чтобы обрести его посредством действия в этом мире в тесном содружестве и растущей близости с высшим божественным «Я» в человеческой природе. Существует метод толкования Гиты, согласно которому не только этот эпизод, но и вся Махабхарата превращается в аллегорию внутренней жизни и не имеет ничего общего с нашей внешней человеческой жизнью и действием, а лишь с битвой души и тех сил, которые сражаются

внутри нас за обладание нами. Это точка зрения, которая не подтверждается общим характером и подлинным языком эпической поэмы, и если на ней настаивать, то она превратила бы простой философский язык Гиты в постоянную, утомительную и в чем-то ребяческую мистификацию. Язык Вед и, по крайней мере частично, Пуран является откровенно символическим, полон образов и конкретных изображений вещей, которые находятся за завесой, Гита же написана точным, простым языком и претендует на разрешение великих этических и духовных проблем, порождаемых человеческой жизнью, так что незачем пересматривать этот простой язык и мышление и исказить их в угоду нашей фантазии. Но в этой точке зрения есть и большая доля правды, и заключается она в том, что контекст этой доктрины, хотя и не символический, является, несомненно, типичным, каким в действительности обязан быть контекст такого труда, как Гита, если он должен иметь хоть какую-то связь с тем, что она объемлет. Арджуна, как мы поняли, это человек, представляющий великое борование мира, направляемого свыше. В Гите он олицетворяет человеческую душу действия, поставленную этим действием в его наивысшем и наиболее яростном кризисе лицом к лицу с проблемой человеческой жизни и ее кажущейся несовместимости с духовным состоянием или даже с чисто этическим идеалом совершенства.

Арджуна — это воин, восседающий на колеснице, возницей которой является божественный Кришна. В Веде мы тоже находим этот образ человеческой души и Души божественной, проезжающих в одной колеснице сквозь великую битву к цели, к которой направлены высокие усилия. Но там это чистый образ и символ. Там Бог — это Индра, Владыка Мира Света и Бессмертия, сила божественного знания, которая нисходит на помощь ищущему человеку, сражающемуся с сынами лжи, тьмы, ограниченности, смертности; там битва ведется с духовными врагами, которые преграждают путь к высшему миру нашего бытия; а целью является тот уровень великого бытия, блистающий светом высочайшей Истины и вознесенный к сознательному бессмертию совершенной Души, владыкой которого является Индра. Человеческая душа — это Кутса, тот, кто, как подсказывает его имя, постоянно ищет провидческого знания, и он — сын Арджуны или Арджуни, Белый, дитя Свитры, Белой Матери; надо сказать, он является саттвической или очищенной и наполненной светом душой,

которая открыта непревзойденному великолепию божественного знания. И когда колесница достигает цели своего путешествия, собственного дома Индры, человек Кутса превращается в столь точное подобие своего божественного спутника, что отличить его может только Сачи, жена Индры, потому что она «истину созная». Эта притча — явно о внутренней жизни человека; это образ превращения человека в подобие вечного божественного посредством усиливающегося света Знания. Но Гита начинает с действия, и Арджуна — человек действия, а не знания, боец, но никоим образом не провидец и не мыслитель.

С самого начала Гиты ясно показан этот характер, присущий ученику, и он сохраняется на всем ее протяжении. Сначала это становится очевидным в том, каким образом Арджуна пробуждается к осмыслению того, что он делает, осмыслению великой бойни, основным инструментом которой ему надлежит быть; в мыслях, которые немедленно рождаются в нем, в позиции и психологических мотивах, которые заставляют его испытывать отвращение ко всей этой чудовищной катастрофе. Эти мысли, эта точка зрения, эти мотивы принадлежат не философскому или даже глубоко мыслящему уму или духовному темпераменту, перед которым поставлена та же или подобная проблема. Можно сказать, что это мысли практического или прагматичного человека, эмоционального, чувственного, морального и разумного человека, не приученного к глубокому и оригинальному размышлению или к исследованию глубин, привыкшему скорее к высоким, но неизменным стандартам мышления и действия и к уверенному преодолению превратностей и трудностей, который обнаруживает, что все его стандарты изменили ему, вся основа его уверенности в себе и своей жизни разом ушла у него из-под ног. Такова природа кризиса, который он переживает.

Для прагматичного человека типично то, что смысл своего действия он начинает понимать через свои ощущения. Он попросил своего друга и возницу поместить его между двумя армиями не из каких-то глубоких побуждений, а имея лишь гордое намерение посмотреть в лицо мириадам поборников несправедливости, которых он должен встретить, победить и убить «на этом празднике битвы», дабы восторжествовало правое дело. Но пока он смотрит, до его сознания доходит смысл гражданской войны, войны, в которой противостоят друг другу не только люди одной расы, одного народа,

одного клана, но и члены одной семьи, живущие одним домом. Всех, кто дорог и священен для социального человека, он должен встречать как врагов и убивать — почитаемого учителя и наставника, старого друга, товарища и брата по оружию, предков, дядьев, отца, сына, внука, тех, кто связан с ним кровно или через брак, — все эти социальные узы должны быть разрублены мечом. Не то чтобы он не знал этого раньше, но он никогда не осознавал это полностью; поглощенный своими претензиями, заблуждениями и принципами жизни, заключающимися в борьбе за правое дело, долгом кшатрия защищать справедливость и закон, сражаться с несправедливостью и незаконным насилием и побеждать их, он не продумал этот вопрос до конца и не почувствовал этого в сердце и в сути жизни. А теперь божественный возница открывает это его видению, дает увидеть собственными глазами, и сцена эта поражает его подобно удару, нанесенному в самый центр его чувственного, витального и эмоционального существа.

Прежде всего происходит острый чувственный и физический кризис, порождающий отвращение к действию и его материальным целям, а также к самой жизни. Он отбрасывает витальную цель, преследуемую в действии эгоистической человеческой природой, — счастье и наслаждение; он отвергает витальную цель кшатрия, победу, власть, силу и управление людьми. Что такое, в конце концов, эта борьба за справедливость, если ее свести к практическим терминам, как не борьба за собственные интересы, интересы своих братьев и своей стороны, за обладание, наслаждение и власть? Но такую цену за эти вещи платить не стоит, ибо сами по себе они не имеют никакой ценности. Они ценны лишь как средство надлежащего поддержания общественной и национальной жизни, и именно стремление к этим целям он собирается уничтожить в своем роде и своей расе. А затем наступает всплеск эмоций. Ведь это же те, ради которых желанны жизнь и счастье, наш «собственный народ». Кто согласился бы убивать их ради всей земли или даже ради владычества над тремя мирами? О каком удовольствии в жизни, каком счастье, каком удовлетворении собой можно говорить после такого поступка? Все это — страшный грех, ибо теперь в нем просыпается нравственное чувство ради оправдания бунта ощущений и эмоций. Это грех, в обоюдной бойне нет ни правого дела, ни справедливости; те, кто должен быть убит, те, без которых не хотелось бы жить, естественно,

являются объектами благоговения и любви, и осквернение этих священных чувств не может быть добродетелью, а представляет собой не что иное, как отвратительное преступление. Допустим, что оскорбление, агрессия, первый грех, преступления алчной и эгоистической страсти, которые стали причиной такого поворота событий, пришли с другой стороны; и все-таки вооруженное сопротивление злу в таких обстоятельствах было бы само по себе грехом и преступлением, худшим, нежели преступление агрессоров, ибо те ослеплены страстью и не осознают вины, в то время как на защищающейся стороне совершение греха сопровождалось бы ясным чувством вины. И ради чего? Ради поддержания семейной морали, общественного закона и закона нации? Это те самые нормы, которые будут разрушены гражданской войной; сама семья будет поставлена на грань полного уничтожения, начнется моральное разложение и утрачена чистота расы, будут разрушены вечные законы расы и моральный закон семьи. Гибель расы, крушение ее высоких традиций, этическая деградация и ад для виновников такого преступления — вот практические результаты, единственно возможные как следствие этого чудовищного гражданского раздора. «Следовательно, — восклицает Арджуна, опуская божественный лук и неистощимый колчан, данные ему богами для того страшного часа, — вооруженные сыновья Дхритараштры должны убить меня, невооруженного и не оказывающего сопротивления, прежде всего для моего же блага. Я не буду сражаться».

Таким образом, этот внутренний кризис — не вопросы, задаваемые мыслителем; это не отвержение внешних сторон жизни и обращение взгляда внутрь в поисках истины вещей, реального смысла существования и разрешения темной загадки мира или уход от нее. Это чувственный, эмоциональный и моральный бунт человека, до сих пор удовлетворенного действием и его общепринятыми нормами, который обнаруживает себя поверженным ими в отвратительный хаос, где они находятся в жестоком конфликте друг с другом и сами с собой и где не осталось моральной опоры, нет ничего, за что можно было бы ухватиться и чем можно было бы руководствоваться, нет Дхармы¹. Для души действия в ментальном существе это и есть худший возможный кризис, провал, поражение. Сам бунт предельно

¹ *Dharma* — буквально означает то, чего придерживаются и что поддерживает единство всех вещей; закон, стандарты, нормы природы, деятельности и жизни.

стихийен и прост; чувственно — это элементарное ощущение ужаса, жалости и отвращения; витально — это утрата привлекательности и доверия признанным и знакомым объектам действия и целям жизни; эмоционально — это отказ обычных чувств социального человека — привязанности, почтения, желания всеобщего счастья и удовлетворения — от сурового долга, оскорбляющего их; морально — это элементарное ощущение греха, ада и неприятия «запятнанных кровью наслаждений»; практически — ощущение того, что нормы действия привели к результату, который разрушает практические цели действия. Но общим итогом является та всеобъемлющая внутренняя несостоятельность, которую выражает Арджуна, когда говорит, что все его сознательное существо, не только мысли, но и сердце, и витальные желания, и все прочее полностью поставлены в тупик и нигде не могут найти Дхарму, какой-то достоверный закон действия. Именно поэтому он ищет поддержку у Кришны как ученик; дай мне практически, просит он, то, что я потерял, истинный закон, ясную норму действия, путь, по которому я смогу уверенно идти. Он просит раскрыть ему не тайну жизни или мира, не смысл и цель всего этого, а Дхарму.

И все-таки именно к этой тайне, о которой он не спрашивает, или, по крайней мере, к тому количеству знания, которое необходимо для его приобщения к высшей жизни, божественный Учитель намеревается подвести этого ученика; ибо он хочет, чтобы тот отказался от всех дхарм, кроме одной — широкого и безграничного закона сознательной жизни в Боге, и действовал исходя из этого сознания. Поэтому после испытания полноты бунта ученика, с точки зрения обычных норм поведения, Кришна говорит ему о многом, что связано с состоянием души, но ничего о нарушенном законе действия. Арджуна должен быть уравновешенным в душе, отказаться от желания плодов труда, подняться над своими интеллектуальными представлениями о грехе и добродетели, жить и действовать в Йоге, причем ум его должен пребывать в Самадхи, будучи неизменно сосредоточенным только на Божественном. Арджуна не удовлетворен: он желает знать, как переход к этому состоянию повлияет на внешнее действие человека, как отразится на его речи, движениях, состоянии, чем будет отличаться это действующее, живущее человеческое существо. Кришна же продолжает развивать лишь те идеи, которые он уже выдвинул, он говорит о состоянии души, стоящем за действием, а не о самом дей-

ствии. Единственно необходимая вещь — это закрепление интеллекта в состоянии лишенной желаний уравновешенности. Арджуна нетерпеливо взрывается, ибо здесь нет той нормы поведения, какую он искал, скорее, как ему кажется, есть отрицание любого действия: «Если ты считаешь, что интеллект более велик, чем действие, то почему ты предписываешь мне совершить действие, ужасное по своей природе? Ты ставишь меня в тупик запутанной речью, скажи определенно ту единственную вещь, которая поможет мне достичь того, что является наилучшим». Как всегда, прагматичный человек ценит метафизическое мышление или внутреннюю жизнь только в тех случаях, когда они помогают ему в обретении его единственной потребности, дхармы, закона жизни в мире или, если понадобится, закона ухода из мира; ибо это тоже решительное действие, которое он может понять. Но жить и действовать в мире и, несмотря на это, быть над ним — это «путаная» и сбивающая с толку речь, смысл которой он не имеет терпения уловить.

Остальные вопросы и высказывания Арджуны исходят из того же темперамента и характера. Он обеспокоен, когда ему говорят, что как только это состояние души достигается, нет нужды в видимом изменении действия, он должен всегда действовать по закону своей природы, даже если сам этот поступок кажется ошибочным и несовершенным по сравнению с поступком, содеянным в соответствии с законом, отличным от его собственного. Природа! Но как быть с этим чувством греха в его действии, которым он озабочен? Разве не та же природа толкает людей, как будто силой и даже против лучших устремлений их воли, к греху и вине? Его практический рассудок сбив с толку утверждением Кришны о том, что именно он в древности открыл Вивасвану эту Йогу, впоследствии утраченную, которую он теперь открывает снова Арджуне, а своей настоятельной просьбой объяснить побуждает Кришну к часто цитируемому заявлению о существовании Аватара и его земной цели. Арджуна снова в недоумении от слов Кришны, который продолжает примирять действие и отказ от действия, и он еще раз просит четкого изложения того, что является наилучшим и наивысшим, а не этой «путаной» речи. Когда же он полностью осознает природу Йоги, которую ему предлагают принять, его прагматическая природа, привыкшая действовать исходя из ментальной воли, предпочтения и желания, пугается ее трудности, и он спрашивает, каков конец души, которая совершает

попытки и терпит поражение, не теряет ли она как эту жизнь человеческой деятельности, мышления и эмоций, которую она оставила позади, так и брахмическое сознание, к которому она стремится, и, терпя неудачу в обоих случаях, не гибнет ли она подобно тающему облаку?

Когда его сомнения и недоумение разрешаются и он узнает, что именно Бог должен быть его законом, он снова и снова стремится к ясному и определенному знанию, которое практически поведет его к этому источнику и этой норме его будущего действия. Как отличить Божественное среди различных состояний бытия, которые составляют наш обычный опыт? Каковы великие проявления его энергии в мире, по которым Арджуна может распознать и осознать его посредством медитации? А не может ли он прямо сейчас увидеть божественную космическую форму Того, кто на самом деле говорит с ним через завесу, образованную человеческим умом и телом? И его последние вопросы требуют четкого разграничения между отречением от трудов и тем более тонким отречением, которому его просят отдать предпочтение; подлинного различия между Пурушей и Пракрити, Полем и тем, кто владеет знанием о Поле, столь важного для практики лишённого желаний действия под руководством божественной Воли; и, наконец, ясного изложения практических действий и результатов трех форм проявления Пракрити, которые ему суждено преодолеть.

Вот такому ученику Учитель Гиты излагает свое божественное учение. Он захватывает ученика в момент психологического развития посредством эгоистического действия, когда все ментальные, моральные, эмоциональные ценности обычной эгоистической и общественной жизни человека потерпели крах, внезапно стали несостоятельными, и он должен поднять ученика из этой низшей жизни в высшее сознание, из невежественной привязанности к действию в то, что превосходит действие, хотя и порождает и упорядочивает его, из эго в высшее «Я», из жизни в уме, витальности и теле в ту высшую Природу, которая находится за пределами ума и является статусом Божественного. В то же время Учитель должен дать ему то, о чем он просит и на внутренний поиск чего ученик вдохновлен, — новый Закон жизни и действия, стоящий высоко над несовершенной нормой обычного человеческого существования с его бесконечными конфликтами и противоречиями, затруднениями и иллюзорной уверенностью, выс-

ший Закон, при помощи которого душа освободится от того рабства, в котором ее держат труды, и все-таки обретет способность действовать и побеждать в великой свободе своего божественного бытия. Ибо действие должно быть выполнено, мир должен осуществлять свои циклы, а душа человека не должна в невежестве отворачиваться от работы, которую нужно сделать здесь. Весь ход учения Гиты всецело определяется этими тремя целями и полностью направлен на их осуществление.

ГЛАВА IV

Сущность учения

МЫ знаем божественного Учителя, мы видим человека-ученика; остается сформировать четкую концепцию доктрины. Четкая концепция, связанная с основной идеей, сердцем учения, здесь особенно необходима, потому что Гита с ее глубокой и многогранной мыслью, ее синтетическим пониманием различных аспектов духовной жизни и гибкостью аргументации даже более, чем другие священные тексты, поддается искажениям, порожденным фанатичной интеллектуальностью. Бессознательное или полусознательное искажение факта, слова, идеи в пользу предвзятого мнения, доктрины или принципа, которому отдается предпочтение, индийские логики считают одним из наиболее изобильных источников заблуждения; и как раз его, вероятно, труднее всего избежать даже самому добросовестному мыслителю. Ибо человеческий рассудок не способен все время следить за собой; он по природе своей склонен хвататься за частичный вывод, идею, принцип, становиться его сторонником и делать его ключом ко всей истине. Рассудок обладает бесконечной способностью обманывать себя, дабы не обнаружить в своих действиях эту неизбежную взлелеянную слабость. При трактовке Гиты легко возникают ошибки такого рода, потому что ее совсем нетрудно привлечь на сторону нашей собственной доктрины или догмы, усиленно подчеркивая один из ее аспектов или даже одну броскую, выразительную цитату и отодвигая все остальное содержание восемнадцати глав на задний план или превращая их во второстепенное вспомогательное учение.

Таким образом, некоторые люди делают из Гиты не учение о трудах, а дисциплину по подготовке к отказу от жизни и трудов: равнодушное исполнение предписанных действий или какой-либо оказавшейся под рукой задачи становится средством, дисциплиной; единственной реальной целью является окончательное отречение от жизни и трудов. Эту точку зрения очень легко подтвердить цитатами из книги и определенной расстановкой акцентов при ее цитировании, особенно если мы закрываем глаза на особенности использования такого слова,

как «*sannyāsa*», отречение; но совершенно невозможно настаивать на этой точке зрения при беспристрастном чтении, перед лицом постоянного, вплоть до самого конца, утверждения того факта, что действие следует предпочитать бездействию и что преимущество следует отдавать истинному, внутреннему отречению от желания посредством уравновешенности и отказа от трудов в пользу высшего Пуруши.

Другие говорят о Гите так, словно все ее учение состоит лишь в доктрине преданности, отодвигают на задний план ее монистические элементы и игнорируют то почетное место, которое она отводит квиетистскому погружению в единое «Я» всего. И, несомненно, то удаление, которое Гита делает на преданности, подчеркивание аспекта Божественного как Властелина и Пуруши и ее доктрина Пурушоттамы, верховного Существа, которое стоит выше как изменчивого Существа, так и Неизменного, являясь тем, кого в его связи с миром ты знаешь как Бога, — все это наиболее поразительные элементы, входящие в число самых жизненных в Гите. Тем не менее этот Властелин есть «Я», в котором всякое знание достигает своей высшей точки, Владыка жертвоприношения, к которому ведут все труды, а также Властелин Любви, в существо которого вступает сердце, полное преданности, и Гита сохраняет полное равновесие, выделяя то знание, то труды, то преданность, но делая это ради конкретного направления мысли, не отдавая абсолютного предпочтения одному перед другим. Он, в ком все три встречаются и объединяются в единое целое, и есть верховное Существо, Пурушоттама.

Но в настоящее время, поскольку фактически современный ум начал признавать Гиту и изучать ее, существует тенденция к тому, чтобы принизить элементы знания и преданности и, пользуясь тем, что она постоянно настаивает на действии, найти в ней писание Карма-Йоги, Свет, ведущий нас по пути действия, Проповедь Трудов. Несомненно, Гита — это Проповедь Трудов, но тех трудов, которые достигают своей высшей точки в знании, то есть в духовной реализации и покое, и трудов, мотивированных преданностью, то есть сначала сознательное предание всего «Я» человека в руки Всевышнего, а затем — погружение в Его существо, но никак не трудов в том смысле, как их понимает современный ум, не действия, продиктованного эгоистическими и альтруистическими личными, общественными, гуманитарными мотивами, принципами, идеалами. Вот во что современные интерпретаторы стремятся превратить Гиту. Мы постоянно

слышим от множества авторитетных людей, что Гита, противореча в этом вопросе обычной аскетической и квиетической тенденции индийского мышления и духовности, недвусмысленно провозглашает проповедь человеческого действия, идеал бескорыстного выполнения долга перед обществом и даже, более того, как будто совершенно современный идеал служения обществу. В ответ на все это я могу лишь сказать, что даже при самом поверхностном рассмотрении Гита явно не содержит ничего подобного и что это — неправильное современное прочтение, прочтение современным умом древней книги, прочтение современным европейским или европеизированным интеллектом сугубо древнего, сугубо восточного, индийского учения. Гита учит действию не человеческому, а божественному; не выполнению долга перед обществом, а отказу от всех норм долга или поведения ради бескорыстного выполнения божественной воли, работающей через нашу природу; не служению обществу, а действию Наилучших, одержимых Богом, образцовых людей, совершаемому безлично во имя мира и как жертвоприношение Ему, стоящему за человеком и Природой.

Иными словами, Гита — книга не практической этики, а духовной жизни. Современный ум сейчас представляет собой ум европейский, каким он стал после того, как отказался не только от философского идеализма высочайшей греко-римской культуры, с которого он начал, но и от христианской набожности Средних веков; их он изменил или преобразовал в практический идеализм и в общественную, патристическую и филантропическую преданность. Он избавился от Бога или вспоминает о Нем только по воскресеньям, а на Его место водрузил человека, как свое божество, и общество, как зримого идола. Его лучшие черты — практичность, этичность, социальность, прагматизм, альтруизм, гуманизм. Все это прекрасно и на сегодняшний день особенно необходимо, все эти черты — часть божественной Воли, иначе они бы не стали столь сильно преобладать в человеческой природе. Нет никакой причины, по которой божественный человек, человек, живущий в брахмическом сознании, в бытии Бога не должен обладать этими чертами в своем действии; он и будет ими обладать, если они являются наивысшим идеалом этого века, Юга-дхармой. И пока еще нет более высокого идеала, который был бы установлен, нет великого радикального изменения, которое было бы совершено. Ибо божественный человек, как указывает Учитель своему ученику, и есть тот Наилучший, который должен установить стандарт для других;

и фактически Арджуну призывают жить в соответствии с наивысшими идеалами своего времени и его преобладающей культурой, но со знанием, с пониманием того, что лежит за всем этим, а не как обычный человек, следующий лишь внешнему закону и норме.

Но дело здесь в том, что современный ум исключил из своей практической мотивирующей силы два основных момента: Бога, или Вечного, и духовность, или состояние Бога, которые являются господствующими концепциями Гиты. Он живет только в человеческой природе, а Гита хочет, чтобы мы жили в Боге, хотя и для мира, но в Боге. Он живет только в своей жизни, в своем сердце и интеллекте, а Гита хочет, чтобы мы жили в Духе. Он живет в изменчивом Существо, которое представляет собой «все творения», а Гита хочет, чтобы мы жили также в Неизменном и Всевышнем. Он живет в изменяющемся движении Времени, а Гита хочет, чтобы мы жили в Вечном. Если эти высшие вещи сейчас начинают понемногу рассматриваться, то лишь с той целью, чтобы поставить их на службу человеку и обществу. Но Бог и духовность существуют по собственному праву, а не в качестве приложений. А на практике низшее в нас должно учиться существовать ради высшего, с тем чтобы высшее в нас также могло сознательно существовать для низшего, приближать его к своим высотам.

Следовательно, неправомерно толковать Гиту с точки зрения сегодняшней ментальности и вынуждать ее учить нас бескорыстному исполнению долга как наивысшему и совершенно достаточному закону. Небольшое исследование ситуации, с которой сталкивается Гита, покажет нам, что это не могло быть ее смыслом. Ибо весь смысл учения, то, откуда оно происходит, то, что заставляет ученика искать Учителя, — это запутанный конфликт различных родственных концепций долга, заканчивающийся крушением всех полезных интеллектуальных и моральных устоев, воздвигнутых человеческим умом. В человеческой жизни разнообразные конфликты возникают довольно часто, как, например, между долгом перед семьей и зовом страны или дела, между интересами страны и благом человечества или более широким религиозным или моральным принципом. Как у Будды, может даже возникнуть внутренняя ситуация, в которой надо отказаться от любого долга, попать его, пренебречь им для того, чтобы откликнуться на зов божественного, обитающего внутри. Я не могу представить себе, чтобы Гита разрешила такую внутреннюю ситуацию, послав Будду назад, к его жене, отцу и управлению государством

Шакья, или приказала бы Рамакришне стать пандитом в народной школе и бескорыстно учить маленьких мальчиков, или обязала бы Вивекананду поддерживать свою семью и ради этого спокойно заниматься юриспруденцией, медициной и журналистикой. Гита учит не бескорыстному исполнению долга, а соблюдению божественной жизни, отказу от всех дхарм, *sarvadharmān*, учит искать убежища только во Всевышнем, и божественная деятельность Будды, Рамакришны, Вивекананды находится в полном соответствии с этим учением. Более того, несмотря на то, что Гита предпочитает действие бездействию, она не исключает отказа от трудов, а принимает его как один из путей, ведущих к Божественному. Если этого можно достичь только посредством отказа от трудов, жизни, любого долга и зов этот внутри нас, тогда всем им место на костре и ничего с этим нельзя поделаться. Зов Бога является императивом, и его нельзя сравнить с каким бы то ни было другим соображением.

Но здесь существует еще одна трудность: действие, которое должен совершить Арджуна, принадлежит к тому виду действия, к которому его мораль испытывает отвращение. Вы скажете, что сражаться — его долг. Но теперь этот долг стал в его представлении ужасным грехом. Если сказать ему, что он должен выполнить свой долг бескорыстно и спокойно, то как это поможет ему, как разрешит его проблему? Он хочет знать, каков его долг или как может быть его долгом истребление в кровавой бойне своего рода, своей расы, разрушение своей страны. Ему говорят, что на его стороне правда, но это не удовлетворяет его и не может удовлетворить, потому что его отличительной чертой является то, что справедливость его законного требования не оправдывает поддержки им этого требования путем безжалостного избиения, разрушительного для будущего его народа. Следует ли ему действовать хладнокровно, не заботясь о том, является ли это грехом, или о том, каковы могут быть его последствия, пока он выполняет свой долг воина? Таким может быть учение государства, политиков, юристов, этиков-казуистов, но никогда — учение великого религиозного и философского Писания, намеренного коренным образом разрешить проблему жизни и действия. И если этим ограничивается то, что должна сказать Гита в связи с наиболее острой моральной и духовной проблемой, мы обязаны вычеркнуть ее из списка мировых Писаний, и если уж помещать ее куда-то, то ее стоит поставить в нашу библиотеку политической науки и этической казуистики.

Без сомнения, Гита, подобно Упанишадам, действительно учит уравновешенности, которая возвышается над грехом и добродетелью, над добром и злом, но лишь как части брахмического сознания, и учит только человека, который стоит на этом пути и достаточно развит, чтобы следовать высшей норме. Она не проповедует безразличие к добру и злу в обычной жизни человека, где такая доктрина имела бы самые пагубные последствия. Напротив, она утверждает, что те, кто творит зло, не достигнут Бога. Следовательно, если Арджуна просто хочет наилучшим образом соблюсти обычный закон человеческой жизни, бескорыстное исполнение того, что, как он чувствует, является грехом, чем-то адским, не поможет ему, даже несмотря на то, что этот грех — его воинский долг. Он должен воздерживаться от того, что ненавистно его сознанию, пусть даже в результате долг остался бы неисполненным.

Мы должны помнить, что долг — это понятие, которое на практике опирается на социальные концепции. Мы можем расширить этот термин, вывести его за пределы собственного подсудного значения и говорить о нашем долге перед собой, или можем, если хотим, говорить в трансцендентном смысле, что долг Будды состоял в отказе от всего, или даже, что долгом аскета является неподвижное сидение в пещере! Но это очевидная игра слов. Долг — термин относительный и зависит от нашего отношения к другим. Отцовский долг заключается в том, чтобы воспитывать своих детей и давать им образование; адвокат должен делать все от него зависящее для своего клиента, даже если знает, что тот виновен и его защита — ложь; воин обязан сражаться и стрелять по приказу, даже если он убивает свою родню или соотечественников; судья должен посылать виновного в тюрьму и вешать убийцу. И пока эти постулаты принимаются, долг остается понятным, остается чем-то практическим, само собой разумеющимся, даже когда он не является вопросом чести или привязанности и попирает абсолютный религиозный или моральный закон. А что если изменяется внутренний взгляд, если в адвокате пробуждают сознание абсолютной греховности лжи, если судья убеждается, что смертная казнь — это преступление против человечества, если человек, призванный на поле боя, чувствует себя подобно тому, кто сегодня отказывается от военной службы, или как почувствовал бы Толстой, что ни при каких обстоятельствах не позволено отбирать у человека жизнь, так же как не позволено есть человеческую

плоть? Очевидно, что здесь должен преобладать моральный закон, стоящий выше любого относительного долга; и этот закон зависит не от социальной концепции долга, а от пробудившегося внутреннего восприятия человека, морального существа.

В мире фактически существует два различных закона поведения, причем каждый из них действителен на своем собственном уровне: норма, преимущественно зависящая от внешнего статуса, и норма, независимая от статуса и всецело зависящая от мышления и сознания. Гита не учит, как подчинять высший уровень низшему, не призывает пробудившееся моральное сознание положить себя на алтарь долга как жертвоприношение и жертву закона о социальном статусе. Она зовет нас вверх, а не вниз; она приказывает нам подняться от конфликта двух уровней к величайшему равновесию, над преимущественно практическим сознанием, над сознанием чисто этическим, к брахмическому сознанию. Она заменяет концепцию социального долга идеей божественной обязанности. Подчинение внешнему закону уступает место определенному принципу внутреннего самоопределения действия, вступающего в силу благодаря свободе души от запутанного закона трудов. И это, как мы увидим, — брахмическое сознание, свобода души от трудов и определение трудов в природе Господом, пребывающим внутри нас и над нами, — и есть суть учения Гиты относительно действия.

Гиту, как любой другой великий труд такого рода, можно понять лишь путем изучения ее во всей полноте и с учетом развития аргументации. Но современные интерпретаторы, начиная с великого писателя Банкима Чандры Чаттерджи, который первым придал Гите этот новый смысл проповеди Долга, сделали ударение почти исключительно на первых трех или четырех главах, а в них — на идее уравновешенности, выражении *kartavyam karma*, обозначающем ту работу, которую следует выполнить и совершаемую по долгу, и на фразе «Ты имеешь право на действие, но не на плоды действия», которая в настоящее время широко цитируется как великое наставление, *mahāvākyā*, Гиты. Остальному содержанию восемнадцати глав с их великой философией придается второстепенное значение, за исключением, правда, великого видения в одиннадцатой. Это достаточно естественно для современного ума, который склонен, или был склонен до вчерашнего дня, к нетерпению в отношении метафизических тонкостей и отдаленных духовных поисков, который страстно желает присту-

пить к работе и, подобно самому Арджуне, в основном беспокоится о реальном законе трудов, Дхарме. Но такой способ толкования этого Писания неверен.

Уравновешенность, которую проповедует Гита, не есть безразличие. Великий приказ, отданный Арджуне после того, как был заложен фундамент и построена структура учения: «Восстань, убей своих врагов, насладись процветающим царством», — не звучит как беспрекословный альтруизм или как чистое, бесстрастное неприятие; это состояние внутреннего равновесия и широты, которое является фундаментом духовной свободы. Обладая таким равновесием, в такой свободе мы должны делать «работу, которую надлежит выполнять». Эту фразу Гита использует чрезвычайно широко, включая в нее все труды, *sarvakarmāṇi*, и она выходит далеко за пределы различных видов долга перед обществом или этических обязательств, хотя и может включать их в себя. То, какую работу надлежит сделать, не должно определяться личным выбором; равно как право на действие и отказ от претензий на плоды трудов является не великим наставлением Гиты, а лишь подготовительным словом, регулирующим первое состояние ученика, когда он начинает восхождение к высотам Йоги. Оно практически оттесняется на следующей стадии. Ибо Гита продолжает подчеркнута утверждать, что не человек является исполнителем действия; именно Пракрити, Природа, великая Сила с ее тремя формами проявления, работает через него, и он должен учиться видеть, что делает работу не он. Следовательно, «право на действие» — это идея, имеющая силу лишь до тех пор, пока мы находимся в плену иллюзии, заставляющей нас считать себя исполнителями. Она обязательно должна исчезнуть из нашего ума, подобно претензии на плод, как только мы перестаем быть в собственном сознании вершителями наших трудов. Тогда кончается весь прагматический эгоизм, будь то эгоизм претензии на плод или эгоизм права на действие.

Но и детерминизм Пракрити — не окончательное слово Гиты. Уравновешенность воли и отказ от плодов — лишь средства вступления в божественное сознание умом, сердцем и пониманием и жизни в нем. И Гита ясно говорит, что ими надо пользоваться как средством, пока ученик не способен к такой жизни или даже к практическому поиску постепенного достижения этого высшего состояния. А кто же Божественный, которым объявляет себя Кришна? Это Пурушоттама вне пределов «Я», которое не действует, вне пределов Пракрити, которая

действует, основа одного, Владыка другого, Господь, чьим проявлением является все, который даже в условиях нашей нынешней подчиненности Майе восседает в сердце своих созданий, управляя трудами Пракрити, Тот, кто уже уничтожил армии на поле Курукшетры в то время, как они еще живы, и использует Арджуну только как орудие или непосредственную причину этой великой бойни. Пракрити — лишь его исполнительная сила. Ученик должен подняться над этой силой и тремя ее формами проявления или гунами, он должен стать *triguṇātīta*. Не ей должен он отдавать свои действия, на которые сам он больше не претендует и не имеет «прав», но Высшему Существо. Доверяясь Ему разумом и рассудком, сердцем и волей, владея знанием о себе, Боге, мире, пребывая в полной уравновешенности, с совершенной преданностью, абсолютной самоотдачей, он должен вершить труды, как подношение Владыке всякого самопобуждения к действию и всякого жертвоприношения. Отождествленный в воле, осознающий этим сознанием, Тот примет решение и положит начало действию. Таково решение, которое Божественный Учитель предлагает ученику.

Нам не нужно искать величайшее наставление Гиты, ее *mahāvākya*, ибо сама Гита провозглашает его в своем последнем высказывании, венчающей ноте великого диапазона. «С Богом в сердце твоём найди прибежище всем своим существом, Его милостью ты достигнешь высочайшего покоя и вечности. Итак, Я изложил тебе знание, более тайное, чем то, что скрыто. Далее слушай самое тайное, величайшее наставление, которое Я изложу тебе: пусть твой ум будет занят Мною, стань преданным Мне, Мне совершай жертвоприношение, Меня почитай; неизбежно ты придешь ко Мне, ибо дорог ты Мне. Отказавшись от всех норм поведения, ищи убежище во Мне одном. Я избавлю тебя от любого греха; не печалься».

Довод Гиты сводится к трем великим шагам, при помощи которых действие поднимается от человеческого уровня к божественному, покидая рабство низшего закона ради свободы высшего. Во-первых, через отречение от желания и полной уравновешенности человек, как исполнитель, должен вершить труды как жертвоприношение, жертвоприношение божеству, которое является верховным и единственным «Я», хотя еще и не осознанным им в собственном существе. Это — первая ступень. Во-вторых, не только от желания получить плоды, но и от претензии на роль вершителя трудов надо отказаться при осознании «Я» как уравновешенного пассивного, неизменного

принципа и от всех трудов как просто действия универсальной Силы, Природы-Души, Пракрити, неуравновешенной, активной, изменчивой силы. Наконец, наивысшее «Я» надо увидеть как верховного Пурушу, управляющего этой Пракрити, чьим частичным проявлением является душа в Природе, который направляет все труды, в совершенной трансцендентности, через Природу. К нему должны быть обращены любовь и почитание, ему следует приносить жертву в виде трудов; все существо должно быть отдано ему, а все сознание возвышено, дабы обитать в этом Божественном Сознании так, чтобы человеческая душа могла разделить Его божественную трансцендентность Природы и Его труды и действовать в состоянии полной духовной свободы.

Первый шаг — это Карма-йога, самоотверженное жертвоприношение трудов, и здесь Гита настаивает на действии. Второй — Джняна-йога — осознание себя и познание истинной природы «Я» и мира, и здесь упор делается на познание; но жертвоприношение трудов продолжается, и путь Трудов объединяется с путем Познания, но не исчезает в нем. Последний шаг — это Бхакти-йога, почитание и поиск высшего «Я» как Божественного Существа, и здесь упор делается на преданности; но знание не переходит в подчиненное положение, оно только возвышается, витализируется и завершается, при этом жертвоприношение трудов все еще продолжается; двойной путь становится триединым путем познания, трудов и преданности. И плод этого жертвоприношения, единственный плод, который все-таки достигается ищущим, — это союз с божественным Существом и единство с верховной божественной Природой.

ГЛАВА V

Курукшетра

ПРЕЖДЕ чем мы, следуя за широкой поступью Учителя Гиты, продолжим рассматривать его движение по триединому пути человека — пути его воли, сердца, мысли, возносящихся к Всевышнему и к бытию Того, кто является величайшей целью всего действия, любви и познания, мы должны еще раз рассмотреть ситуацию, в результате которой появляется Гита, но теперь ее наиболее важные стороны, такие как тип человеческой жизни и даже существования всего мироздания. Ибо, несмотря на то, что самого Арджуну интересует только его собственное положение, его внутренняя борьба и закон действия, которому он должен следовать, все-таки, как мы поняли, тот исключительный вопрос, который он задает, то, как он его задает, действительно затрагивает проблему человеческой жизни и действия в целом. Это вопрос о том, что такое мир, зачем он существует и каким образом возможно при том, каков он есть, примирение жизни здесь, в этом мире, с жизнью в Духе. И Учитель настаивает на решении этой глубокой и сложной проблемы как основы его приказа на действие, которое должно исходить из нового равновесия бытия света, освобождающего знания.

Но что же создает проблему для человека, который должен принимать мир как он есть, действовать в нем и при этом жить внутри себя духовной жизнью? Что это за аспект существования, который устрашает его пробудившийся ум и вызывает то, что заглавие первой главы Гиты многозначительно называет Йогой уныния Арджуны, уныния и упадка духа, который испытывает человек, принуждаемый лицедреть вселенную такой, какая она есть на самом деле, не задернутая занавесом этической иллюзии, иллюзии уверенности в своей правоте, до того, как совершится более высокое примирение с собой? Это и есть тот аспект, который внешне изображается резней и бойней на Курукшетре, а духовно — образом Владыки всего сущего в образе Времени, возникающего, чтобы пожирать и истреблять все сотворенные им создания. Это образ Владыки всего существования как универсального Творца, но также и универсального Разрушителя, о котором древнее Писание может безжалостно сказать: «Мудрецы и герои — его пища, а смерть — пряность

на его пиру». Это одна и та же правда, усмотренная сначала косвенно и неясно в фактах жизни, а затем прямо и отчетливо в видении душою того, что проявляется в жизни. Внешний аспект — это аспект существования мира и человеческого существования, протекающего в борьбе и бойне; внутренний аспект — аспект универсального Существа, проявляющегося в великом творении и великом разрушении. Жизнь — сражение и поле смерти — вот что такое Курукшетра; Бог Ужасный — вот образ, который Арджуна видит на этом поле резни.

Сражение, по словам Гераклита, — это отец всех вещей, сражение — царь всего; и это изречение, подобно большинству апофегм греческого мыслителя, заключает в себе глубокую истину. Кажется, что именно из схватки материальных или иных сил рождается все в мире, если не сам мир; кажется, он развивается в борьбе сил, тенденций, принципов, существ, вечно создавая новое, вечно разрушая старое, идя не зная куда — к конечному саморазрушению, говорят одни; двигаясь по бесконечному ряду бесполезных циклов, говорят другие; прогрессивных циклов — наиболее оптимистический вывод, ведущий через беды и кажущуюся неразбериху ко все более и более высокому приближению к некоему божественному откровению. Как бы то ни было, не вызывает сомнения, что не существует не только построения без разрушения, гармонии без равновесия соперничающих сил, достигнутого победой над многими существующими и потенциальными разногласиями, но и непрерывного существования жизни без постоянно-го самопоедания и поглощения другой жизни. Сама наша телесная жизнь — это постоянная смерть и возрождение, а тело — осажденный город, который атакуют нападающие и защищают обороняющие силы, чье дело — поглощать друг друга; и это только пример всего нашего существования. Кажется, что приказ был отдан с самого начала: «Ты одержишь победу лишь в сражении с себе подобными и с твоим окружением; ты даже жить сможешь, только сражаясь, борясь и в борьбе поглощая другую жизнь. Первый закон этого мира, провозглашенный Мною, — это творение и сохранение путем разрушения».

Древняя мысль приняла эту отправную точку в той мере, в какой могла понять его по тщательному изучению вселенной. Древние Упанишады поняли это очень ясно и сформулировали с бескомпромиссной скрупулезностью, которая не оставляет места каким бы то ни было медоточивым толкованиям или оптимистическим увиливаниям от истины. Голод, который есть Смерть, по их словам,

является творцом и хозяином этого мира, и они отобразили витальное существование в образе Лошади жертвоприношения. Материю они описывали словом, обозначающим обычно пищу, и говорили, что называют ее пищей, потому что она поглощается и поглощает создания. «Едок, поедающий пищу, съедается сам» — такова формула материального мира, которую вновь открыли дарвинисты, когда установили, что борьба за жизнь есть закон эволюционного существования. Современная наука лишь перефразировала старые истины, уже выраженные в гораздо более убедительных, широких и точных формулах апофегмой Гераклита и образами Упанишад.

Война как аспект жизни и идеальный человек как воин, который для начала может быть человеком-верблюдом, затем человеком-ребенком, а между тем и другим он должен быть человеком-львом, чтобы достичь совершенства, — эти теперь часто критикуемые теории Ницше несомненно имеют свое подтверждение и призывают нас к истине, которую мы любим скрывать, хотя во многом мы можем расходиться с моральными и практическими выводами, которые он из них извлек. Нам полезно помнить об этом; во-первых, чтобы видеть, что это оказывает на каждую сильную душу тонизирующее воздействие, которое спасает нас от вялости и расслабленности, поощряемой слишком сладкозвучным философским, религиозным или этическим сентиментализмом, которому так нравится рассматривать Природу как любовь, жизнь, красоту, добро, но который отворачивается от ее беспощадной маски смерти, поклоняясь Богу как Шиве, но отказываясь поклоняться ему как Рудре; во-вторых, потому что если нам не достаёт честности и смелости взглянуть существованию прямо в лицо, мы никогда не придем к успешному разрешению его разногласий и противоречий. Сначала мы должны понять, что представляют собой жизнь и мир; затем мы будем гораздо более готовы приняться за поиск верного пути их трансформации в то, чем они должны быть. Если этот отгалкивающий аспект существования содержит в себе некую тайну конечной гармонии, мы, игнорируя или преуменьшая его, упустим эту тайну и все наши усилия достичь решения потерпят неудачу по вине нашего самопотворствующего игнорирования истинных аспектов проблемы. Если, с другой стороны, это враг, которого надо свалить, растоптать, вырезать, устранить, мы по-прежнему ничего не выиграем, недооценивая его силу и влияние на жизнь или отказываясь понимать, насколько крепко он укоренен в прошлом и в действующих в настоящее время принципах существования.

Война и разрушение есть не только универсальный принцип нашей жизни здесь в ее чисто материальных аспектах, но также и нашего ментального и морального существования. Само собой разумеется, что в реальной жизни человека, интеллектуальной, социальной, политической, моральной, мы не можем действительно продвинуться вперед без борьбы, сражения между тем, что уже существует и живет, и тем, что стремится существовать и жить, а также между всем тем, что за этим стоит. Невозможно, по крайней мере, при нынешнем состоянии людей и порядке вещей, идти вперед, расти, реализовываться, полностью соблюдая тот принцип непричинения вреда, который представлен нам как наивысший и наилучший закон поведения. Что, разве мы будем использовать только силу души и никогда не будем разрушать посредством войны и прибегать к физическому насилию даже в целях обороны? Хорошо, но до тех пор, пока сила души не начнет действовать, асурическая сила в людях и народах будет топтать, ломать, убивать, сжигать, осквернять, как это происходит сегодня, и к тому же свободно и беспрепятственно, и вы, возможно, породите столько же разрушений в жизни воздержанием от насилия, сколько другие — обращением к нему; тем не менее вы создали себе идеал, который однажды может и, во всяком случае, должен привести к лучшему. Но даже сила души действуя разрушает. Только те, кто воспользовался ею с открытыми глазами, знают, насколько она страшнее и разрушительнее мечей и пушек; и только люди, которые не ограничиваются видением только действия и его непосредственных результатов, способны понять, насколько грандиозны его последствия, сколько всего в конечном итоге разрушается, а вместе с этим — вся жизнь, которая от этого зависела и этим питалась. Зло не может погибнуть без разрушения того многого, что живет за счет зла, а это все равно разрушение.

Более того, каждый раз, когда мы используем силу души, мы поднимаем против нашего врага великую силу Кармы, последующие движения которой неподвластны нашему контролю. Васиштха использует силу души против военного насилия Вишвамитры, и армии гуннов, шаков и паллавов бросаются на агрессора. Именно спокойствие и пассивность духовного человека в условиях насилия и агрессии пробуждают грандиозные силы мира к акту возмездия; и, может быть, более милосердно, пусть даже применяя силу, стать на пути тех, кто олицетворяет зло, чем позволять им подавлять других до тех пор, пока они не навлекут на себя худшее, невысказанное разрушение. Для того чтобы

из этого мира ушел закон раздора и разрушения, недостаточно того, чтобы наши собственные руки оставались чистыми, а наши души — незапятнанными; из человеческой природы вначале должно исчезнуть то, что есть корень этого закона. Простая неподвижность и инертность, не желающие или не могущие сопротивляться злу, в гораздо меньшей степени будут способствовать отмене этого закона; инертность, тамас, действительно, вредит гораздо больше, чем может повредить раджасический принцип борьбы, который, по крайней мере, создает больше, чем уничтожает. Следовательно, в том, что касается действия индивида, его воздержание от борьбы и неизбежно сопутствующего ей разрушения в наиболее грубой, физической форме может помочь его собственному моральному существу, но оно не уничтожает Убийцу созданий.

Кроме того, вся человеческая история свидетельствует о непоколебимой жизнеспособности и упорном преобладании этого принципа в мире. Естественно, что мы должны попытаться смягчить ситуацию, сделать акцент на других аспектах. Борьба и уничтожение — это еще не все; существует спасительный принцип объединения и взаимопомощи, точно так же, как существует сила разъединения и взаимной борьбы; есть сила любви не менее могучая, чем сила эгоистического самоутверждения; импульс пожертвования собой ради других существует наравне с импульсом пожертвовать другими ради себя. Но когда мы увидим фактический результат их действия, мы не будем поддаваться искушению приукрасить или проигнорировать силу их противостояния. Объединение возникло не только для взаимопомощи, но одновременно для защиты и нападения, для укрепления нас против всего, что атакует или сопротивляется нам в борьбе за жизнь. Объединение само издавна было слугой войны, эгоизма и самоутверждения жизни против жизни. Сама любовь все время становится силой смерти. Особую ответственность за битву, бойню и разрушение несут, будучи охваченными человеческим эго, любовь к добру и любовь к Богу. Самопожертвование — это вещь великая и благородная, но в своей высшей точке оно является признанием закона Жизни через смерть и превращается в подношение, возлагаемое на алтарь некоей Силы, которая требует жертвы, чтобы желаемая работа могла быть выполнена. Птица-мать, которая, не дрогнув, бросается на хищника, чтобы защитить своего птенца, патриот, умирающий за свободу своей страны, мученик за веру или мученик за идею — вот наивысшие примеры

самопожертвования на низшей и высшей ступени животной жизни, и очевидно то, о чем именно они свидетельствуют.

Но если мы взглянем на последствия, то оснований для оптимизма станет еще меньше. Посмотрите на патриота, умирающего за свободу своей страны, а через несколько десятилетий посмотрите на эту страну после того, как Владыка Кармы заплатил за пролитую кровь и испытанные страдания; вы увидите, что эта страна, в свою очередь, является угнетателем, эксплуататором, завоевателем колоний, пожирающим других, дабы жить и преуспевать в жизни с помощью агрессии. Христианские мученики гибнут тысячами, направляя силу души против силы империи, которую Христос может покорить, христианство торжествует. Сила души действительно празднует триумф, действительно торжествует христианство — но не Христос; победившая религия становится воинственной, господствующей Церковью и превращается в силу, которая подвергает гонениям своих противников более фанатично, чем то вероучение и та империя, на смену которым она пришла. Сами религии организуются в силы взаимной борьбы и неистово воюют, чтобы жить, расти, владеть миром.

Все вроде бы указывает на то, что в существовании есть элемент, возможно, исходный элемент, способ победы над которым нам не известен либо потому, что его нельзя победить, либо потому, что мы не посмотрели на него так пристально и беспристрастно, чтобы спокойно и безусловно признать его и узнать, каков он есть. Мы должны смотреть существованию в лицо, если наша цель состоит в том, чтобы найти верное решение, каким бы оно ни было. А смотреть в лицо существованию — значит смотреть в лицо Богу; ибо их нельзя отделить друг от друга, подобно тому как ответственность за законы существования мира нельзя снять ни с Того, кто создал их, ни с Того, что его составило. Однако, и здесь мы любим паллиативы и экивоки. Мы воздвигаем Бога Любви и Милосердия, Бога Добра, Бога справедливого и добродетельного в соответствии с нашими собственными моральными представлениями о правосудии, добродетели, справедливости, а все остальное, говорим мы, — это не Он или оно не принадлежит Ему, но было создано некоей дьявольской силой, которую Он терпел по какой-то причине, чтобы истощить ее злую волю, или неким темным Ариманом, уравновешивающим нашего милосердного Ормазда, или даже было промахом эгоистичного и грешного человека, испортившего то, что Господь изначально сделал совершенным. Будто это человек создал закон смерти

и истребления в животном мире или инициировал тот грандиозный процесс, посредством которого Природа действительно творит и защищает, но тут же и при помощи того же сложного действия убивает и разрушает. Лишь немногие религии, которые, подобно индийской, имели смелость откровенно сказать, что эта загадочная Сила Мира есть единое Божество, единая Триада, возвысить образ Силы, действующей в мире в облике не только благодетельной Дурги, но и ужасной Кали с ее кровавым танцем разрушения, и сказать: «Это тоже Мать; знай, это тоже Бог; если у тебя есть сила, почитай и ее». И знаменательно, что религия, обретшая эту бескомпромиссную честность и грандиозную смелость, преуспела в сотворении такой глубокой и широко распространенной духовности, в чем никакая другая не может с ней сравниться. Ибо истина — это фундамент настоящей духовности, а смелость — ее душа. *Tasyai... satyam āyatanam.*

Все это не означает, что борьба и разрушение суть альфа и омега существования, что величие гармонии не превосходит величия войны, а любовь не является большим божественным проявлением, чем смерть, или что мы не должны двигаться к замене физической силы силой души, войны — миром, раздора — союзом, истребления — любовью, эгоизма — универсальностью, смерти — бессмертной жизнью. Бог — это не только Разрушитель, но и Друг созданий; не только космическая Триада, но и Трансцендентный; ужасная Кали — тоже любящая и благодетельная Мать; Властитель Курукшетры — божественный товарищ и возничий, пленяющий существа, воплощенный Кришна. И куда бы он ни направлял коней через всю эту битву, столкновение и неразбериху и к какой бы цели или божеству ни влек он нас, он ведет — в этом нет сомнения — именно к некоей трансцендентности всех этих аспектов, на которой мы продолжаем столь упорно настаивать. Но где, как, с каким типом трансцендентности, при каких обстоятельствах это осуществляется — нам предстоит выяснить; а для того, чтобы выяснить, прежде всего необходимо увидеть мир таким, какой он есть, изучить и правильно оценить деятельность Кришны, какой она представляется вначале и сейчас; после этого лучше проявятся путь и цель. Мы должны признать Курукшетру; мы должны подчиниться закону Жизни, движимой Смертью, прежде чем сможем найти свой путь к жизни бессмертной; мы должны открыть глаза не так испуганно, как Арджуна, чтобы увидеть нашего Властелина Времени и Смерти и перестать отвергать универсального Разрушителя, ненавидеть его или испытывать к нему отвращение.

ГЛАВА VI

Человек и битва жизни

ТАКИМ образом, если мы хотим оценить учение Гиты во всей его многогранности, мы должны интеллектуально принять и позицию, и смелый подход к явленной природе и мировому процессу. Божественный возникший Курукшетры проявляет себя, с одной стороны, как Владыка всех миров, Друг и всеведущий Наставник всех созданий, а с другой — как Время-Разрушитель, «восставший для уничтожения этих людей». Гита, следуя в этом вопросе духу всеобъемлющей индуистской религии, утверждает, что это тоже Бог; она не пытается ускользнуть от загадки мира через черный ход. Если фактически мы не рассматриваем существование только как механическое действие грубой и равнодушной материальной Силы, или, с другой стороны, как столь же механическую игру идей и энергий, возникающих из первоначального Небытия или же отраженных в пассивной Душе, или как эволюцию сна или кошмара в поверхностном сознании равнодушной, неизменной Трансцендентности, которая не подвергается влиянию этого сна и на самом деле в нем не участвует, — если мы вообще приемлем, как это делает Гита с существованием Бога, вездесущего, всеведущего, всемогущего и все-таки всегда трансцендентного Существа, которое проявляет мир и себя в мире, которое является не рабом, но Властелином Своего творческого Сознания, Природы или Силы (Майи, Пракрити или Шакти), которое в Его концепции мира или замысле не сбивают с толку и которому не мешают Его творения, будь то человек или дьявол, которое не нуждается в том, чтобы оправдывать себя, перекладывая ответственность за любую часть своего творения или проявления на сотворенное Им проявленное, тогда человек должен начинать с великого, трудного акта веры. Очутившись в мире, который внешне представляет собой хаос сражающихся стихий, столкновение многочисленных темных сил, жизнь, существующую лишь при помощи постоянного изменения и смерти, жизнь, которой со всех сторон угрожают боль, страдание, зло и уничтожение, человек должен увидеть во всем этом вездесущее Божество и сознавать, что у этой загадки должно быть решение, а за тем Неведением,

в котором он пребывает, должно находиться примиряющее Знание, он должен основываться на этой вере, «хотя Ты убиваешь меня, все-таки я буду верить в Тебя». Любое человеческое мышление или вера, которые носят активный и утверждающий характер, вне зависимости от их принадлежности к теизму, пантеизму или атеизму, действительно более или менее точно и полно содержат такую позицию. Они принимают и верят: принимают раздоры мира, верят в некий высокий принцип Бога, универсального Существа или Природы, который даст нам возможность переступить пределы этих раздоров, преодолеть их или гармонизировать, возможно, даже сделать все три вещи сразу, гармонизировать путем преодоления и выхода за пределы.

Что касается реальностей человеческой жизни в ее подлинных условиях, мы должны принять ее аспект борьбы и сражения, перерастающий в величайшие кризисы, такие, как кризис Курукшетры. Гита, как мы видели, использует в качестве канвы переходный кризисный период, время от времени переживаемый человечеством в своей истории, когда великие силы сталкиваются друг с другом ради огромного разрушения и восстановления, интеллектуального, социального, морального, религиозного, политического, а эти силы на современной психологической и социальной стадии человеческой эволюции обычно достигают своей высшей точки через яростную физическую конвульсию — битву, войну или революцию. Гита исходит из принятия необходимости таких неистовых кризисов в Природе, и она принимает не только моральный аспект — борьбу между справедливостью и несправедливостью, между самоутверждающимся законом Добра и силами, противостоящими его продвижению вперед, но и физический аспект, настоящую вооруженную войну или другую неистовую физическую схватку между людьми, олицетворяющими антагонистические силы. Мы должны помнить, что Гита создавалась в то время, когда война была необходимой частью человеческой деятельности даже в большей мере, нежели сейчас, и идея ее исключения из программы жизни была бы абсолютной утопией. Проповедь универсального мира и доброжелательности среди людей — ибо без универсальной и полной взаимной доброжелательности не может быть реального, прочного мира — ни на минуту не овладевала человеческой жизнью за весь исторический цикл нашего прогресса, потому что морально, социально, духовно человечество не было готово к этому, а равновесие Природы в ее эволюции не допустило бы немедленной подготовки

человечества к любому такому переходу. Даже сейчас мы на самом деле не продвинулись дальше возможности компромисса между конфликтующими интересами, который может свести к минимуму возврат худших форм борьбы. А привел к этому положению метод, подход, принять который человечество принудила его собственная природа — чудовищная взаимная резня, не имеющая себе равных в истории; всеобщая война, полная горечи и непримиримой ненависти, прямой путь и победоносное средство, которое современный человек нашел для установления всеобщего мира! Такое достижение, основанное не на каком-то фундаментальном изменении человеческой природы, но на интеллектуальных представлениях, экономической выгоде, витальном и сентиментальном страхе потери жизни, страхе дискомфорта и ужаса войны, которому ничто не способствует так, как политическое урегулирование, тоже не обещает прочного фундамента и долговечности. Может прийти день, и он обязательно должен прийти, скажем мы, когда человечество духовно, морально, социально будет готово к воцарению всеобщего мира; тем временем аспект сражения, а также природа и функция человека как борца должны быть приняты и объяснены любой практической философией и религией. Гита, принимая жизнь такой, как она есть, а не только такой, какой она может быть в каком-то отдаленном будущем, задает вопрос о том, каким образом этот аспект и функцию жизни, являющиеся на самом деле аспектом и функцией человеческой деятельности в общем, можно привести в состояние гармонии с духовным существованием.

Гита, следовательно, обращена к воину, человеку действия, к тому, чей долг в жизни — это долг войны и защиты, войны в защиту тех, кто освобожден от этого долга, лишен права защищать себя и, следовательно, находится во власти сильных и неистовых, а во-вторых, если расширить эту идею с точки зрения морали, — войны в защиту слабых и угнетенных и для сохранения справедливости в мире. Ибо все эти идеи, социальная и практическая, моральная и рыцарственная, входят в индийскую концепцию «Кшатрия», воина и правителя по своей функции, рыцаря и царя по своей природе. Хотя более общие и универсальные идеи Гиты — это те, что наиболее важны для нас, мы не должны оставлять вне нашего внимания колорит и курс, заимствованные ими из специфической индийской культурной и социальной системы, в которой они возникли. Эта система отличалась от современной по своей концепции. Для современного ума человек — это

мыслитель, работник или производитель и воин, и все это в одном лице, и тенденция социальной системы заключается в том, чтобы смешать все эти виды деятельности в кучу и требовать от каждого индивида вклада в интеллектуальную, экономическую и военную жизнь и нужды общества без всякого учета потребностей его индивидуальной природы и темперамента. Древняя индийская цивилизация делала особый упор на индивидуальную природу, наклонность, темперамент и старалась с помощью этого определить этический тип, функцию и место человека в обществе. Она не рассматривала человека прежде всего как социальное существо или полноту его общественного существования — как наивысший идеал, а скорее трактовала его как духовное существо в процессе формирования и развития, а его социальную жизнь, этический закон, игру темперамента и выполнение функции считала средством и стадиями духовного формирования. Мышление и знание, война и управление, производство и распределение, труд и услужение были тщательно дифференцированными функциями общества, и каждая из них возлагалась на тех, у кого была к этому природная склонность, с тем чтобы их функции помогали им индивидуально продвигаться к своему духовному развитию и самосовершенствованию.

Современная идея общей обязанности во всех основных областях человеческой деятельности имеет свои преимущества; она способствует большей солидарности, единству и изобилию в жизни общества и более всестороннему развитию человека в противоположность бесконечным разграничениям и чрезмерной специализации, а также сужению и искусственному сковыванию жизни личности, к чему в конце концов привела индийская система. Но эта идея имеет и свои недостатки, и в некоторых случаях слишком логическое ее применение привело к гротескным и губительным нелепостям. Это достаточно очевидно проявляется в характере современной войны. Из идеи всеобщей воинской повинности, обязывающей каждого человека воевать, защищая общество, которое помогает ему жить и приносит пользу, возникла система, бросающая все мужское население в окровавленные окопы, убивать и быть убитыми, отрывающая мыслителей, художников, философов, священников, торговцев, ремесленников от выполнения их естественных функций, дезорганизующая всю жизнь общества, попирающая рассудок и сознание; даже служитель культа, получающий жалование от государства или по своей функции призванный пропове-

довать мир и любовь, вынужден отказаться от своих убеждений и стать убийцей ближних своих! Дело не только в том, что деспотический указ милитаристского государства оскорбляет сознание и природу людей, но и сама национальная оборона, доведенная до безумной крайности, успешно превращается в орудие национального самоубийства.

Индийская цивилизация, напротив, сделала своей главной целью сведение к минимуму бремени войны и приносимых ею несчастий. Для этого она ограничила воинскую повинность небольшим классом, людьми, которые по своему рождению, природе и традициям были предназначены для выполнения этой функции и находили в ней естественное средство самосовершенствования через расцвет души в таких качествах, как смелость, дисциплинированная сила, неоспоримая полезность и рыцарственное благородство, для проявления которых жизнь воина, проходящая под знаком высокого идеала, предоставляет поле деятельности и возможности. Остальная часть общества была всячески защищена от бойни и насилия; ее жизнь и занятия нарушались как можно меньше, а воинственным и разрушительным тенденциям человеческой природы было отведено ограниченное поле, подобное арене, чтобы свести к минимуму вред, наносимый всей жизни расы, тогда как, будучи подчиненной высоким этическим идеалам, всевозможным правилам человечности и рыцарства, функция ведения войны должна была содействовать облагораживанию и возвышению, а не огрублению тех, кто ее осуществляет. Надо помнить, что именно войну такого рода и на таких условиях имела в виду Гита, войну, рассматриваемую как неизбежную часть человеческой жизни, но столь ограниченную правилами и упорядоченную, что, подобно другим видам деятельности, она служила этическому и духовному развитию, которое тогда считалось реальной целью жизни, войну, в определенных, тщательно установленных пределах, разрушительную в телесной жизни отдельных людей, но созидательную в их внутренней жизни и этическом возвышении расы. То, что война прошлого, подчиненная идеалу, содействовала этому возвышению, равно как и развитию рыцарского духа, индийского идеала кшатрия, японского идеала самурая, могут отрицать только фанатики пацифизма. Выполнив свою функцию, она может исчезнуть; ибо если война попытается пережить свою полезность, то будет выглядеть чистойшей брутальностью насилия, лишенной идеала и конструктивных аспектов, и будет отвергнута прогрессивным умом человечества;

но ее былые заслуги перед расой надо признать при любой разумной оценке нашей эволюции.

Однако физический факт войны представляет собой лишь особое внешнее проявление общего принципа в жизни, а кшатрий — лишь внешнее проявление и тип общей характеристики, необходимый для полноты человеческого совершенства. Война символизирует и физически воплощает тот аспект сражения и борьбы, который относится к любому типу нашей жизни, как внутренней, так и внешней, в мире, чей метод есть встреча и борьба сил, движущихся вперед путем обоюдного разрушения к постоянно изменяющемуся уравниванию, выражающему прогрессивную гармонизацию и надежду на совершенную гармонию на основе некоей еще не постигнутой потенциальной возможности единства. Кшатрий — тип и воплощение воина в человеке, который приемлет этот принцип в жизни и смело смотрит ему в лицо как воитель, устремленный к превосходству, не чурющийся уничтожения тел и форм, но лишь во имя реализации некоего принципа справедливости и закона, который станет основой гармонии, к коей ведет борьба. Гита приемлет этот аспект мировой энергии и физический факт войны, который является его воплощением, и обращается к человеку действия, борцу и воину, кшатрию, — война является предельным противоречием между высоким стремлением души к миру внутри и непричинением вреда¹ вовне, а у борца и воина неизбежная суматоха борьбы и действия противоречит высокому идеалу души, заключающемуся в спокойном превосходстве и самообладании, — и ищет выход из этого противоречия, точку, в которой его стороны соприкасаются, и равновесие, которое станет первой и главной основой гармонии и трансцендентности.

Человек встречает битву жизни способом, который наилучшим образом согласуется с сущностным качеством, доминирующим в его природе. По философии санкхьи, с которой в этом отношении согласна Гита, есть три основных качества или формы проявления мировой энергии и, следовательно, человеческой природы: саттва (*sattva*), состояние равновесия, знания и удовлетворения; раджас (*rajas*), состояние страсти, действия и борющихся эмоций; тамас (*tamas*), состояние неведения и инерции. Человек, над которым властвует тамас, не в такой уж большой мере противостоит натиску мировых энергий, вихрящихся

¹ *ahimsā*.

вокруг него и сходящихся в нем воедино, когда он уступает, поддается, покоряется, мучается и подчиняется им; или же с помощью других качеств тамасический человек старается лишь как-то выжить, просуществовать сколько сможет, укрыться в крепости укоренившегося шаблона мышления и действия, где он чувствует себя до определенной степени защищенным от битвы, способным отвергнуть требование своей высшей природы, освобожденным от признания необходимости дальнейшей борьбы и идеала растущих усилий и власти. Человек, над которым властвует раджас, бросается в бой и пытается использовать борьбу сил в своих эгоистических интересах, убивать, завоевывать, властвовать, наслаждаться; или с помощью определенной доли саттвического качества раджасический человек делает саму борьбу средством роста внутреннего превосходства, радости, силы, обладания. Битва жизни становится для него наслаждением и страстью, частично ради нее самой, ради удовольствия, получаемого от деятельности и ощущения силы, частично как средство его роста и естественного саморазвития. Человек, находящийся под властью саттвы, — в пылу борьбы ищет принцип закона, справедливости, равновесия, гармонии, мира, удовлетворения. Чисто саттвический человек стремится искать его внутри либо для себя лично, либо с целью сообщить о нем после его обретения другим, обычно путем некоей внутренней отрешенности или же внешнего ухода от борьбы и смятения активной мировой энергии; но если саттвический ум частично воспринимает раджасический импульс, он скорее старается сообщить это равновесие и гармонию борьбе и кажущемуся хаосу, отстоять победу над принципом войны, разлада и борьбы во имя мира, любви и гармонии. Все эти подходы человеческого ума к проблемам жизни формируются либо на основе преобладания того или иного качества, либо на основе попытки создания равновесия и гармонии между ними.

Но наступает фаза, на которой ум с отвращением отшатывается от всей этой проблемы и, будучи неудовлетворен теми решениями, которые ему предлагает Природа в ее тройственном действии, *traiguṇya*, ищет некоего высшего решения вне его или над ним. Он ищет спасения либо в чем-то, находящемся вне гун и свободном от них, а следовательно, и высокой активности, либо в чем-то, стоящем выше этих трех качеств и властвующем над ними, и таким образом способном действовать, оставаясь незатронутым собственным действием, неподвластным ему, в *nirguṇa* или *triguṇātīta*. Ум стремится к абсолютному

покою и обусловленному существованию или к преобладающему покою и высшему существованию. Естественное движение в рамках первого подхода направлено к отречению от мира, *sannyāsa*, а второго подхода — к возвышению над требованиями низшей природы и вихрем ее действий и реакций, и его принцип есть уравнищенность и внутреннее отречение от страсти и желания. Первый подход — это первое побуждение Арджуны, в ужасе отпрянувшего от губительной кульминации всей своей героической деятельности в великом катализме битвы и резни на Курукшетре; ему, утратившему весь свой прежний принцип действия, бездействие и отказ от жизни и ее притязаний кажутся единственным выходом. Но голос божественного Учителя призывает его к внутреннему возвышению, а не к физическому отречению от жизни и действия.

Арджуна — кшатрий, раджасический человек, который управляет своим раджасическим действием при помощи высокого саттвического идеала. Он идет вперед к этой гигантской борьбе, к этой Курукшетре с полным принятием радости сражения, как на «праздник битвы», но и с гордой верой в справедливость своего мотива; он мчится вперед в своей быстрой колеснице, разрывая сердца врагов победоносным ревом боевой раковины; ибо желает взглянуть на всех этих царей человеческих, которые пришли сюда отстаивать свое несправедливое дело и установить как норму жизни пренебрежение к закону, справедливости и истине, которые они хотят заменить нормой себялюбивого, надменного эгоизма. Когда эта вера разрушается в нем, когда почва уходит из-под ног и он утрачивает ментальное основание жизни, в него, раджасического человека, бурно вливается тамасическое качество, вызывающее изумление, горе, отвращение, страх, уныние, смятение ума и войну рассудка против себя, падение до принципа невежества и инертности. В результате он обращается к отрешению. Лучше жизнь нищего, живущего на подаяние, чем эта дхарма кшатрия, эта битва и действие, заканчивающиеся повальной резней, этот принцип власти, славы и силы, который можно осуществить только путем разрушения и кровопролития, это обретение запятнанных кровью удовольствий, эта защита справедливости при помощи средства, которое противоречит любой справедливости, и это утверждение социального закона посредством войны, которая разрушает все, что составляет общество.

Sannyāsa есть отречение от жизни и действия и от трех форм проявления Природы, но к нему надо приближаться через то или иное

из трех качеств. Этот импульс может быть тамасическим чувством бес-силія, страха, антипатии, омерзения, отвращения к миру и жизни; он может быть раджасическим качеством, склонным к тамасу, импульсом усталости от борьбы, горя, разочарования, отказа далее принимать эту напрасную суматоху деятельности с ее страданиями и вечным недо-вольством. Импульс может быть импульсом раджаса, стремящегося к саттве, импульсом, направленным на достижение чего-то высшего по отношению ко всему тому, что может дать жизнь, на завоевание высшего состояния, чтобы растоптать саму жизнь, находящуюся под пятой внутренней силы, которая старается разорвать все узы и переступить все границы. Импульс может быть саттвическим, интеллектуальным восприятием тщеты жизни и отсутствия какой бы то ни было реальной цели или оправдания этого вечно совершающегося цикла развития мирового существования или духовным восприятием Вечного, Бесконечного, Безмолвного, безымянного и бесформенного Покоя, царящего над всем. Отвращение Арджуны — это тамасическое отвращение к действию саттва-раджасического человека. Учитель может поддержать это отвращение, используя его как темный вход в чистоту и покой аскетической жизни, или может сразу очистить и поднять его к замечательным высотам саттвической тенденции отрече-ния. На самом деле он ни того, ни другого не делает. Он отбивает охоту к тамасическому отвращению и тенденции к отречению и пред-писывает продолжать действие, все то же яростное и ужасное действие, но он направляет ученика к другому, внутреннему отречению, которое является подлинным выходом из переживаемого им кризиса и дорогой к превосходству души над Природой мира и ее спокойному и хладно-кровному действию в мире. Учение Гиты заключается не в физическом аскетизме, а в аскезе внутренней.

ГЛАВА VII

Кредо арийского воина

ОТВЕТ божественного Учителя на поток страстных сомнений Арджуны, его отвращение к боине, его чувство горя и греха, его недовольство пустой и несчастной жизнью, его предчувствие дурных результатов дурного дела — это упрек, сделанный в сильных выражениях. В ответ он слышит: все это — смятение ума и заблуждение, слабость сердца, отступление от мужественности бойца и героя. Не это достойно было сына Притхи, не должен был защитник и главная надежда правого дела отказываться от него в час кризиса и опасности или испытывать внезапное изумление сердца и чувств, помрачение разума и упадок воли, отвергая божественное оружие и Богом данную работу. Это не тот путь, которым следует арийский воин; это настроение не приходит с небес и не может привести на небеса, а на земле оно лишает права на ту славу, которая ждет силу, героизм и благородные труды. Пусть он сбросит с себя эту слабую, себе потворствующую жалость, пусть он поднимется и сразит своих врагов!

Ответ героя герою, скажем мы. Но этого ли должны мы ожидать от божественного Учителя, от которого мы скорее требуем, чтобы он всегда поощрял мягкость, безгрешность, самоотречение, отказ от мирских целей и отступление от путей этого мира? Гита ясно говорит, что Арджуна впал в слабость, не свойственную герою, «его глаза полны слез, его сердце объято унынием», потому что он захвачен жалостью, *kṛpayāviṣṭam*. Не является ли это божественной слабостью? Не является ли жалость божественной эмоцией, которую нельзя убивать грубым упреком? Или мы находимся перед лицом просто проповеди войны и героического действия, ницшеанского кредо мощи и высокомерной силы, иудейской или древней тевтонской твердости, которая считает жалость слабостью и мыслит подобно норвежскому герою, поблагодарившему Бога за данное ему твердое сердце? Но учение Гиты возникает из индийского кредо, а для индийского ума сострадание всегда представляло собой один из важнейших элементов божественной природы. Сам Учитель, перечисляя в одной из последующих глав качества

богоподобной Природы в человеке, называет в их числе сострадание живым существам, доброту, свободу от гнева и желания убивать и причинять боль, наряду с бесстрашием, высоким духом и энергией. Грубость и жесткость, жестокость и удовлетворение от убийства врагов, накопление богатств и несправедливых наслаждений суть асурические качества, они исходят из неистовой титанической природы, отвергающей присутствие Божественного в мире и Божественного в человеке и поклоняющейся только желанию как своему единственному божеству. Получается, что ни с какой точки зрения слабость Арджуны не заслуживает упрека.

«Откуда пришло к тебе это уныние, сумерки души, это пятно на ней в этот час трудности и опасности?» — спрашивает Кришна у Арджуны. Сам вопрос указывает на истинную природу отступления Арджуны от своих героических качеств. Существует божественное сострадание, которое нисходит на нас свыше, и для человека, природа которого не чувствует это, не вылита в свою форму, претендовать на роль незаурядного человека, человека-господина, сверхчеловека — безрассудство и дерзость, ибо только тот является сверхчеловеком, кто в наибольшей мере проявляет наивысшую природу Божества в человеческой природе. Это сострадание с любовью, мудростью и спокойной силой наблюдает за битвой и борьбой, силой и слабостью человека, за его добродетелями и грехами, его радостями и страданиями, его знанием и его неведением, его мудростью и его безрассудством, его стремлениями и его неудачами и вникает во все это, дабы помочь и исцелить. У святого и филантропа оно может выливаться в форму расцвета любви или милосердия; у мыслителя и героя оно проявляется в широте и силе, благотворной мудрости и крепости. Именно это сострадание в арийском воине, душу его рыцарственности не сломает поникший тростник, но поможет слабому и угнетенному, раненому и поверженному и защитит их. Но именно божественное сострадание сражает могучего тирана и самоуверенного угнетателя не в гневе, не с ненавистью — ибо они не являются высокими божественными качествами, гнев Бога, направленный против грешника, ненависть Бога к нечестивому — басни полуосведомленных вероучений, такие же басни, как и вечные муки Ада, ими сочиненные, — но, как ясно поняла древняя индийская духовность, с такой же любовью и состраданием к сильному Титану, грешащему своей силой и за свои грехи преданному смерти, какие проявляются

по отношению к несчастным и угнетенным, которые должны быть спасены от насилия и несправедливости этого Титана.

Но это не то сострадание, которое побуждает Арджуну отказаться от своей миссии. Это не сострадание, а бессилие, полное безвольной жалости к себе, отвращение к ментальному страданию, которое должен вызвать его поступок, — «я не вижу того, что оттолкнет от меня горе, иссушающее чувства», — и из всех вещей жалость к самому себе — самое низменное и неарийское из всех состояний духа. Его жалость к другим — тоже форма потакания своим потребностям; это физический отказ нервов от акта бойни, эгоистический эмоциональный отказ сердца от уничтожения сторонников Дхритараштры, потому что они «наши люди» и без них жизнь опустеет. Эта жалость есть слабость ума и чувств — слабость, действительно способная быть благотворной для людей низшего уровня развития, которые должны быть слабыми, потому что иначе они будут грубыми и жестокими; ибо они должны лечить более жесткие формы чувственного эгоизма при помощи более мягких форм, они должны призвать тамас, принцип немощи, чтобы помочь саттве, принципу света, в подавлении силы и избытка своих раджасических страстей. Но такой путь — не для развитого ария, который должен расти не при помощи слабости, а посредством восхождения от силы к силе. Арджуна — божественный человек, человек-господин в процессе становления и именно поэтому он избран богами. У него есть данная ему работа, рядом с ним в его колеснице Бог, у него в руке небесный лук Гандива, перед ним выстроились поборники несправедливости, противники божественного руководства миром. Не ему принадлежит право определять, что он в соответствии со своими эмоциями и страстями будет делать или чего он делать не будет, отказываться от необходимого уничтожения по требованию своего эгоистического сердца и рассудка или уклоняться от своих трудов, потому что они внесут горе и опустошенность в его жизнь или потому, что их земной результат не имеет для него ценности в отсутствие тех тысяч, которые должны погибнуть. Все это — безвольное падение с высоты его высшей природы. Он должен видеть только ту работу, которую следует выполнить, *kartavyam karma*, слышать только божественный приказ, внушаемый через его воинственную природу, сознавать только, как мир и судьба человечества призывают его, Богом посланного человека, помочь прогрессу и очистить его путь от осаждающих его темных сил.

В своем ответе Кришне Арджуна принимает этот упрек, даже когда противится повелению и отвергает его. Он осознает свою слабость и все-таки признает зависимость от нее. Именно нищета духа, по его признанию, лишила его свойственной ему истинной героической природы; все его сознание сбито с толку в своем видении добра и зла, и он приемлет божественного Друга как своего учителя; но та эмоциональная и интеллектуальная опора, на которой ранее покоилось его чувство справедливости, полностью разрушена, и он не может принять приказ, который, кажется, взывает лишь к его старой точке зрения и не дает ему новой для действия. Он еще пытается оправдать свой отказ от этой работы и в поддержку своего отказа выставляет требование своего нервного, чувственного существа, которое уклоняется от бойни с ее последствиями — запятнанными кровью наслаждениями, требование своего сердца, которое с отвращением отшатывается от горя и опустошенности жизни, следующих за его поступком, требование своих традиционных понятий о морали, подрываемых необходимостью убить своих гуру Бхишму и Дрону, требование своего рассудка, который не видит благих результатов ужасной и неистовой работы, предназначенной ему, а видит лишь злые. Он твердо решил, что на прежней основе мысли и побуждения он бороться не будет, и молча ожидает ответа на возражения, на которые, как ему кажется, ответить невозможно. Именно эти требования эгоистического существа Арджуны Кришна собирается уничтожить в первую очередь, дабы освободить место для высшего закона, который возвысится над всеми эгоистическими мотивами действия.

Ответ Учителя идет в двух различных направлениях: во-первых, лаконичный ответ, основанный на наивысших идеях общей арийской культуры, в духе которой воспитан Арджуна, во-вторых, ответ другой, более обширный, основанный на более сокровенном знании, открывающий более глубокие истины нашего бытия, который является настоящей отправной точкой учения Гиты. Первый ответ основывается на философских и моральных концепциях ведантической философии и социальной идее долга и чести, которая образует этическую основу арийского общества. Арджуна постарался оправдать свой отказ, опираясь на этические и рациональные основания, но лишь замаскировал внешне разумными словами бунт своих невежественных и недостойных эмоций. Он говорил о физической жизни и смерти тела так, словно они суть первичные реальности;

но они не имеют столь существенной ценности для мудреца и мыслителя. Скорбь, испытываемая из-за физической смерти его друзей и родных, — это та печаль, которую не одобряют мудрость и истинное знание жизни. Просветленный человек не оплакивает ни живого, ни мертвого, ибо знает, что страдания и смерть — лишь эпизоды в истории души. Реальность — это душа, а не тело. Все эти цари человеческие, приближающуюся смерть которых он оплакивает, жили раньше, они снова будут жить в человеческом теле; ибо как душа физически проходит через детство, юность, старость, так она переходит к смене тела. Спокойный и мудрый ум, *dhīra*, мыслитель, который смотрит на жизнь уравновешенно и не позволяет ощущениям и эмоциям вывести его из равновесия и ослеплять, не обманывается материальной видимостью, не позволяет зову крови, нервов и сердца затуманить его суждение или вступить в противоречие с его знанием. Он обращает свой взор за пределы внешних фактов жизни тела и чувств, обращается к реальному факту своего бытия и поднимается над эмоциональными и физическими желаниями невежественной природы к истинной и единственной цели человеческого существования.

Что же это за реальный факт? Что за наивысшая цель? Он заключается в том, что человеческая жизнь и смерть, повторяющиеся веками в великих циклах мира, — лишь долгий прогресс, при помощи которого человек подготавливает себя к бессмертию. Каким же образом он подготовит себя? Какого человека можно считать достойным бессмертия? Человека, который поднимается над представлением о себе как о жизни и теле, который не принимает материальные и чувственные прикосновения мира по их собственной цене или по цене, приписываемой им физическим человеком, который знает себя и других как души, учится жить в своей душе, а не в теле и с другими обращается тоже как с душами, а не как с простыми физическими существами. Ибо под бессмертием подразумевается не выживание после смерти — это уже дано любому созданию, наделенному умом, — а трансцендентность относительно жизни и смерти. Оно означает тот подъем, в результате которого человек перестает жить как тело, наделенное умом, и начинает наконец жить как дух и в Духе. Кто бы ни являлся субъектом печали и горя, рабом ощущений и эмоций, которым владеют касания вещей преходящих, тот не может стать достойным бессмертия. Эти вещи следует терпеть до тех пор, пока они не будут побеждены, пока они больше не смогут причинить боль освобожден-

ному человеку, пока он не обретет способность принимать материальные события мира, радостные или горестные, с мудрой и спокойной уравновешенностью, как принимает их безмятежный вечный Дух, скрытый в нас. Быть, подобно Арджуне, выведенным из равновесия горем и ужасом, сбитым ими с пути, по которому надо пройти, побежденным жалостью к себе, неумением выносить горе и отвращение к неизбежному и заурядному факту смерти тела — это несвойственное арию невежество. Это не путь ария, со спокойной силой восходящего к вершине бессмертной жизни.

Смерти нет, ибо умирает тело, а тело не есть человек. То, что существует на самом деле, не может перестать существовать, хотя и может изменять формы, через которые проявляется, точно так же, как не может обрести бытие то, что не существует. Душа существует и не может перестать существовать. Это противопоставление понятий «существует» и «не существует», этот баланс бытия и становления, который представляет собой взгляд ума на существование, находит свою развязку в осознании души как единого бессмертного «Я», благодаря которому появилась вся эта вселенная. Конечные тела умирают, но то, что владеет и пользуется телом, — бесконечно, безгранично, вечно, нерушимо. Оно сбрасывает старые тела и обретает новые, как человек меняет изношенные одеяния на новые; о чем же здесь горевать, к чему испытывать отвращение, чего избегать? Оно не рождается и не умирает, это не существо, которое однажды приходит в бытие и, исчезая, никогда не возвратится. Оно является нерожденным, древним, не имеет ни начала, ни конца, его не убивают, убивая тело. Кто может убить бессмертный Дух? Меч не способен разрубить его, огонь — сжечь, воды — пропитать влагой, а ветер — высушить. Вечно непоколебимое, неподвижное, всепроникающее «Я» существует вечно. Не проявленное как тело, но стоящее выше любого проявления, не подлежащее анализу мысли, но стоящее выше любого ума, не способное к изменению и модификации как жизнь, ее органы и их объекты, но стоящее над изменениями ума, жизни и тела, оно все-таки представляет собой Реальность, которую все эти вещи силятся отобразить.

Даже если бы истина нашего бытия была чем-то менее величественным, грандиозным, непостижимым посредством смерти и жизни, если бы суть постоянно была подчинена рассеянию и смерти, все-таки смерть существ не должна бы быть причиной горя. Ибо это — неизбежный факт самопроявления души. Ее рождение есть выход из некоего

состояния, в котором она не является несуществующей, но не проявлена для наших смертных органов чувств, а смерть — возвращение в тот непроявленный мир или состояние, из которого она снова появится в физическом проявлении. Смятение физического ума и органов чувств по поводу смерти и ужас смерти, будь то смерть больного в постели или гибель на поле битвы, есть наиболее невежественное из всех видов возмущения нервов. Наше горе, вызванное смертью людей, — это невежественное оплакивание тех, по ком нет причины горевать, поскольку они не ушли из существования, не перенесли какой-то болезненной или ужасной перемены состояния, но находятся над смертью, не в меньшей мере существуя и не в большей степени будучи несчастливymi в этих обстоятельствах по сравнению с жизнью. На самом деле высшая истина — это реальная истина. Все есть «Я», тот Единый, тот Божественный, на которого мы смотрим, о котором говорим, о котором слышим как о чудесном, находящемся выше нашего понимания, ибо при всех исканиях, утверждениях о познании, обращениях к тем, кто обладает знанием, человеческий ум так никогда не познал Абсолюта. Именно то, что скрыто здесь завесой мира, и есть Владыка тела; вся жизнь — лишь тень этого; приход души в физическое проявление и наш выход из него со смертью — это лишь одно из незначительных движений этого. Когда мы узнали, что мы — это Он, Абсолют, говорить о себе как об убийце или убитом — абсурд. Лишь одно является истиной, в которой мы должны жить, Вечное, проявляющее себя как душа человека в великом цикле ее странствия, на пути которого расставлены вехи — рождение и смерть, а высшие миры выполняют роль мест отдохновения. В этом путешествии все обстоятельства жизни, счастливые или несчастливые, представляют собой средства нашего развития, битвы и победы, а бессмертие есть дом, к которому движется душа.

Следовательно, говорит Учитель, избавься от этого напрасного горя, не уклоняйся, сражайся, о сын Бхараты. Но откуда такой вывод? Это высокое и великое знание, эта напряженная самодисциплина ума и души, при помощи которой она должна подняться над гулом эмоций и обманом чувств к истинному самопознанию, может освободить нас от горя и заблуждения; исцелить нас от страха смерти и печали по мертвым; показать нам, что те, о ком мы говорим как о мертвых, совсем не мертвы, их не надо оплакивать, поскольку они лишь ушли ввысь; научить нас бестрепетно воспринимать самые страшные удары

жизни и смерть тела; возвысить нас до понимания всех обстоятельств жизни как проявлений Единого и как средства вознесения наших душ выше кажимостей по пути восходящей эволюции, пока мы не познаем себя как бессмертного Духа. Но где же здесь оправдание действия, требуемого от Арджуны, и бойни на Курукшетре? Ответ состоит в том, что это действие требуется от Арджуны на том пути, по которому он должен идти; оно с неизбежностью приспело при исполнении функции, возложенной на Арджуну его *svadharma*, его долгом перед обществом, законом его жизни и законом его бытия. Этот мир, это проявление «Я» в материальной вселенной есть не только цикл внутреннего развития, но и поле, на котором внешние обстоятельства жизни должны приниматься как условия и возможности этого развития. Это мир взаимной помощи и противоборства; не безмятежное, мирное скольжение через легкие радости есть то продвижение вперед, которое он допускает; здесь каждый шаг надо завоевывать героическим усилием, через столкновение противоборствующих сил. Те, кто ведет внутреннюю и внешнюю борьбу вплоть до чисто физического конфликта, до войны, есть кшатрии, могучие люди; война, сила, благородство, смелость являются их натурой; защита правого дела и принятие вызова на битву — их добродетелью и их долгом. Ибо идет постоянная борьба между добром и злом, справедливостью и несправедливостью, силой, которая защищает, и силой, которая разрушает и угнетает, и когда дело доходит до физического конфликта, защитник и знаменосец правого дела не должен содрогаться и дрожать от осознания насильственной, ужасной природы той работы, которую должен выполнить; он не должен бросать своих последователей или соратников, предав свое дело и допустив, чтобы знамя правого дела и справедливости валялось в пыли втопанное в грязь кровавыми стопами угнетателя из-за безвольной жалости к жестокому насильнику и физического ужаса перед масштабами предписанным уничтожения. Его доблесть и его долг в битве, а не в отказе от битвы; грехом была бы здесь не бойня, а воздержание от убийства.

Затем Учитель на мгновение отклоняется от темы, дабы дать другой ответ на плач Арджуны по своим родным, смерть которых лишит его стимулов жизни и жизненных целей. Какова истинная цель жизни кшатрия и в чем состоит его истинное счастье? Не само по себе привлекательное счастье в доме, удобная жизнь и мирное веселье с друзьями и родней, а борьба за правое дело — вот истинная цель его жизни,

найти же дело, за которое он может отдать свою жизнь или победой завоевать венец и славу героического существования, — его величайшее счастье. «Нет большего блага для кшатрия, чем справедливая битва, и когда такая битва приходит к ним подобно открытым воротам в небеса, тогда счастливы кшатрии. Если ты не ведешь борьбу за правое дело, ты отказался от своего долга, добродетели и славы, и грех будет твоим уделом». Такой отказ навлечет на кшатрия позор, упрек в трусости и слабости и утрату чести. Ибо, что есть наихудшее горе для кшатрия? Утрата чести, славы, высокого положения среди могучих воинов, людей отваги и силы; а для него это хуже смерти. Битва, отвага, сила, владычество, честь храбреца, рай для тех, кто пал с доблестью, — вот идеал воина. Снизить планку этого идеала, позволить запятнать честь, стать примером героя из героев, чье действие дает повод для упрека в малодушии и слабости, и, таким образом, снизить моральный стандарт человечества — значит обмануть себя и требования, которые мир предъявляет к своим вождям и лидерам. «Убитый, ты обретишь Небеса, одержав победу, ты будешь наслаждаться землей; так восстань же, о сын Кунти, решившийся на битву».

Может показаться, что этот героический призыв находится на более низком уровне, чем предшествующая стоическая духовность и более глубокая духовность, следующая далее; ибо в следующем стихе Учитель приказывает Арджуне уравнивать для своей души горе и счастье, утрату и обретение, победу и поражение, а затем вступить в бой — настоящее учение Гиты. Но индийская этика всегда понимала практическую необходимость дифференцированных идеалов для развивающейся моральной и духовной жизни человека. Идеал кшатрия, идеал четырех сословий общества выражен здесь в своем социальном аспекте, а не в духовном значении, как это происходит дальше. Это, говорит Кришна, в сущности, мой ответ тебе, если ты настаиваешь на том, что мотивом твоего действия должны быть радость, горе и результат действий. Я указал тебе, в каком направлении ведет тебя высшее знание «Я» и мира; теперь я показал тебе направление, которое указывают тебе твой долг перед обществом и этический стандарт твоего общественного слоя, *svadharmam api cāveksya*. Что бы ты ни принял во внимание — результат один и тот же. Но если ты не удовлетворен своим долгом перед обществом и добродетелью своего сословия, если ты думаешь, что он ведет тебя к горю и греху, тогда я приказываю тебе подняться к высшему идеалу, а не опускаться к низшему. Отбрось весь

эгоизм, будь безразличен к радости и горю, к приобретениям и утратам, к любым мирским результатам; сосредоточься лишь на том деле, которому должен служить, и на той работе, которую должен успешно выполнить по божественному велению; «так ты не навлечешь на себя грех». Таким образом, доводы Арджуны относительно горя, отвращения к бойне, чувства греха, прискорбных результатов его действия опровергаются в согласии с наивысшим знанием и этическими идеалами, достигнутыми его расой и его эпохой.

Это кредо арийского воина. «Познай Бога, — гласит оно, — познай себя, помогай человеку; защищай правое дело, делай свою работу в мире, заключающуюся в ведении битвы, не испытывая страха, слабости или нерешительности. Ты — вечный и бессмертный Дух, твоя душа находится здесь на своем пути, восходящем к бессмертию; жизнь и смерть — ничто, горе, раны, страдания — ничто, ибо их надо преодолеть и превозмочь. Смотри не на собственное удовольствие, выигрыш и выгоду, но ввысь и вокруг, ввысь на сияющие вершины, к которым ты взбираешься, вокруг на этот мир сражения и испытания, в котором добро и зло, продвижение и отступление сплетены в жестокой схватке. Люди зывают к тебе, к своему богатырю, своему герою, и зовут на помощь; ну, помоги же, борись, разрушай, если разрушением мир должен продвинуться вперед, но не испытывай ненависти к тому, что разрушаешь, и не оплакивай тех, кто погибает. Знай, что везде существует единое «Я», знай, что все — бессмертные души, а тело — лишь пыль. Делай свое дело, и пусть дух твой будет спокоен, силен и уравновешен; борись и либо доблестно погибни, либо одержи победу. Ибо это работа, порученная тебе Богом и твоей природой».

ГЛАВА VIII

Санкхья и Йога

ВМОМЕНТ перехода от этого краткого первого и быстрого ответа на затруднения Арджуны в первых же словах, которые содержат главную мысль духовного решения, Учитель сразу проводит различие, крайне важное для понимания Гиты, — различие между Санкхьей и Йогой. «Таково знание (разумное знание о вещах и воле), объявленное тебе в Санкхье, теперь слушай о нем в Йоге, ибо, если через это знание ты будешь в Йоге, о сын Притхи, ты сбросишь с себя рабство трудов». Таков буквальный перевод слов, в которых Гита объявляет о различии, которое она намерена сделать.

Гита в своей основе — это труд ведантический; она — один из трех признанных авторитетных источников ведантизма и, хотя она не обозначена как явленное Писание, будучи скорей интеллектуальной, логичной и философичной по методу, действительно основанному на Истине, но не представляющей собой непосредственно ниспосланное Слово, откровение истины через высший дар провидца, она, тем не менее, оценивается столь высоко, что почитается почти как тринадцатая Упанишада. Однако ее ведантические идеи неизменно окрашены идеями Санкхьи и йогическим образом мышления, что придает ее философии особый синтетический характер. Фактически она представляет собой, в основном, практическую систему Йоги, которая обучает, а метафизические идеи вводит лишь в качестве пояснений к своей практической системе; кроме того, она не просто провозглашает ведантическое знание, но кладет в основу знания и преданности труды, равно как возвышает труды до уровня знания, которое является их кульминацией, и наполняет их преданностью — сердцем и сущностью их духа. Йога Гиты основана на аналитической философии приверженцев Санкхьи, принимает ее за отправную точку и всегда сохраняет как значительный элемент своего метода и доктрины; и все-таки она выходит далеко за пределы Санкхьи, даже отрицает некоторые из ее характерных тенденций и находит средство примирения низшего аналитического знания Санкхьи с высшей синтетической и с ведантической истиной.

Что же такое Санкхья и Йога, о которых говорит Гита? Это, конечно, не системы, дошедшие до нас под этими названиями, как говорится соответственно в «Санкхья Карике» Ишвары Кришны и в «Йога-Сутре» Патанджали. Эта Санкхья — не система Кариков, по меньшей мере, как ее обычно понимают; ибо Гита отнюдь не приемлет множественность Пуруш как основную истину бытия и настойчиво подчеркивает традиционно отрицаемое Санкхьей, что Единый есть «Я» и Пуруша, что Единый есть Властелин, Ишвара или Пурушоттама и что Ишвара — источник существования вселенной. Традиционная Санкхья является, говоря языком современных понятий, атеистической, а Санкхья Гиты приемлет и тонко примиряет теистический, пантеистический и монистический взгляды на вселенную.

Йога тоже не является йогической системой Патанджали; ибо последняя представляет собой чисто субъективный метод Раджа-йоги, внутреннюю дисциплину, ограниченную, жестко спланированную, строго и научно дифференцированную, которая постепенно успокаивает ум и поднимает его в Самадхи, давая временной и вечный результаты этого выхода из пределов своего «я», причем временной заключается в колоссальном росте знания и сил души, а вечный — в союзе с Божественным. Йога же Гиты — это огромная, гибкая и многосторонняя система, включающая различные элементы, успешно гармонизированные при помощи естественной и живой ассимиляции, а Раджа-йога — лишь один из этих элементов, причем не самый важный и не самый насущный. Эта Йога не приемлет строгой, научной градации, а представляет собой процесс естественного развития души; она старается при помощи принятия нескольких принципов субъективного равновесия и действия привести к обновлению души и некоему изменению, подъему или новому рождению из низшей природы в божественную. Соответственно, здесь идея Самадхи в корне отлична от обычного понятия йогического транса; если Патанджали придает трудам лишь исходное значение для морального очищения и религиозной концентрации, то Гита идет гораздо дальше и делает труды отличительной характеристикой Йоги. Действие для Патанджали есть лишь первый шаг, в Гите оно представляет собой постоянную основу; в Раджа-йоге действие практически должно быть прекращено по достижении результата, в любом случае, оно очень скоро перестает быть средством Йоги, для Гиты же оно является средством наивысшего подъема и продолжается даже после полного освобождения души.

Это необходимо отметить, дабы избежать неразберихи в мышлении, которая могла бы возникнуть из-за использования знакомых слов в значении более широком, чем формально известное нам в настоящее время. Тем не менее Гита признает все существенное в системах Санкхьи и Йоги, все широкое, всеобъемлющее и универсально истинное, хотя в отличие от противостоящих философских школ она этим не ограничивается. Ее Санкхья — это всеобъемлющая ведантическая Санкхья, какую мы находим в ее основных принципах и элементах великого ведантического синтеза Упанишад и более поздних Пуран. Ее идея Йоги — это та обширная идея преимущественно субъективной практики и внутреннего изменения, необходимых для обретения «Я» или союза с Богом, лишь особым способом применения которых является Раджа-йога. Гита настаивает на том, что Санкхья и Йога — не две различные, несовместимые и взаимопротиворечащие системы, что они едины в своей основе и цели; они различаются лишь методом и отправной точкой. Санкхья — это тоже Йога, но она развивается посредством знания; начиная с интеллектуального различения и анализа принципов нашего бытия, она достигает цели через видение Истины и обладание ею. Йога, с другой стороны, развивается посредством трудов; в основе своей — это Карма-йога, но, исходя из всего учения Гиты и ее более поздних толкований, очевидно, что слово «карма» используется в очень широком смысле и что под Йогой подразумевается бескорыстное жертвоприношение всех внутренних, а также внешних видов деятельности Властелину всех трудов, предлагаемое Вечному как Владыке всех энергий и аскетизма души. Йога — это практика Истины, знание которой дает видение, а движущей силой ее практики является дух просвещенной преданности, спокойного или пылкого посвящения тому, что знание считает Наивысшим.

Но что представляют собой истины Санкхьи? Эта философия получила свое название от своего аналитического метода. Санкхья — это анализ, перечисление, обособляющее и различающее изложение принципов нашего бытия, в котором обычный ум видит лишь сочетания этих принципов и результаты сочетаний. Она совсем не стремилась к синтезу. Ее исходная позиция фактически дуалистична, но это не весьма относительный дуализм ведантических школ, которые называют свою позицию Двайтой, а дуализм абсолютный и очень четкий. Ибо Санкхья объясняет существование наличием не одного, а двух первоначальных принципов, чья взаимосвязь является при-

чиной существования вселенной: Пуруши — пассивного принципа и Пракрити — активного принципа. Пуруша — это Душа, не в обычном или распространенном смысле этого слова, но в смысле чистого сознательного Существа, неподвижного, неизменного и самосветящегося. Пракрити — это Энергия и ее процесс. Пуруша не делает ничего, но отражает действие Энергии и ее процессов; Пракрити механична, но, будучи отраженной в Пуруше, она в своей деятельности принимает облик сознания, и таким образом создаются те феномены творения, сохранения, распада, рождения, жизни и смерти, сознания и бессознательности, чувственного знания, интеллектуального знания и неведения, действия и бездействия, счастья и страдания, которые Пуруша под влиянием Пракрити приписывает себе, хотя они принадлежат совсем не ему, а действию или движению исключительно Пракрити.

Ибо Пракрити состоит из трех гун, или основных форм проявления энергии; саттва, семя интеллекта, сохраняет движение энергии; раджас, семя силы и действия, создает движение энергии; тамас, семя инерции и отсутствия интеллекта, отрицание саттвы и раджаса, уничтожает то, что они создают и сохраняют. Когда три эти силы энергии Пракрити находятся в состоянии равновесия, все пребывает в покое, движение, действие или созидание отсутствует, следовательно, нет ничего, что отразилось бы в неизменном сияющем бытии сознательной Души. Но когда равновесие нарушается, три гуны переходят в состояние неуравновешенности, в котором они противоборствуют и воздействуют друг на друга; начинается весь запутанный процесс беспрестанного созидания, сохранения и уничтожения, развертывающий феномены космоса. Он продолжается до тех пор, пока Пуруша соглашается отражать это нарушение равновесия, которое затмевает его вечную природу и придает ему природу Пракрити; но когда он отзывает свое согласие, гуны возвращаются в состояние равновесия а душа возвращается к своей вечной, неизменной неподвижности; она освобождается от феноменов. Это отражение и наличие или отсутствие согласия представляется единственной способностью Пуруши; через отражение он — свидетель Природы и он дает ей санкцию, он — *sākṣi* и *anumantā* в Гите, но не Ишвара. Даже предоставление им согласия является пассивным, а отказ в согласии — другое проявление пассивности. Любое действие, субъективное или объективное, чуждо Душе; у нее нет ни активной воли, ни активного интеллекта. Следовательно, она не может быть единственной причиной существования космоса, тогда становится необходимым

наличие второй причины. Не только одна лишь Душа с ее природой сознательного знания, воли и наслаждения является причиной существования вселенной, но Душа и Природа — они составляют двойственную причину, включающую в себя пассивное Сознание и активную Энергию. Так Санкхья объясняет существование космоса.

Но откуда тогда берутся сознательный интеллект и сознательная воля, которые в нашем восприятии представляют собой столь большую часть нашего бытия и которые мы обычно инстинктивно относим не к Пракрити, а к Пуруше? Согласно Санкхье этот интеллект и воля полностью являются частью механической энергии Природы, а не свойствами Души; они суть принцип буддхи, одного из двадцати четырех таттв, двадцати четырех космических принципов. Пракрити в эволюции мира основывается на трех своих гунах как первичной субстанции вещей, непроявленной, бессознательной, из которой последовательно развиваются пять элементарных состояний Энергии или Материи, ибо Материя и Сила в философии Санкхьи — это одно и то же. Они названы именами пяти конкретных элементов, признаваемых древним мышлением; это — эфир, воздух, огонь, вода и земля. Но надо помнить, что это не элементы в современном научном смысле. Они представляют собой тонкие состояния материальной энергии, и в грубом материальном мире их нигде нельзя найти в чистом виде. Все объекты создаются из сочетания этих пяти тонких состояний или элементов. Каждый из пяти является основой одного из пяти тонких свойств Энергии или Материи: звука, осязания, формы, вкуса и обоняния, которые образуют способ, помогающий чувственному уму постигать объекты. Таким образом, из пяти элементов Материи, расцветших из бутона первичной энергии, и пяти чувственных связей, через которые познается Материя, развивается то, что, говоря современным языком, мы бы назвали объективным аспектом космического существования.

Остальные тринадцать принципов образуют субъективный аспект космической Энергии — это буддхи или махат, аханкара, манас и его десять чувственных функций: пять, относящихся к знанию, и пять, относящихся к действию. Манас, ум — это первичное чувство, которое постигает все объекты и реагирует на них; ибо он обладает одновременно центростремительной и центробежной активностью, постигает при помощи восприятия то, что Гита называет касаниями вещей извне, *bāhya sparśa*, и, таким образом, формирует для себя представление

о мире и упражняет свои реакции активной витальности. Но он специализируется на самых обычных функциях восприятия с помощью пяти чувств: слуха, осязания, зрения, вкуса и обоняния — которые превращают пять свойств вещей в свои объекты, а необходимые витальные функции реакции оттачивают с помощью пяти активных чувств, которые управляют речью, двигательной способностью, хватательной способностью, эвакуацией и воспроизводством. Буддхи, различающий принцип, является одновременно интеллектом и волей; он представляет собой ту силу в Природе, которая различает и координирует. Аханкара, чувственное эго — это субъективный принцип в буддхи, который побуждает Пурушу отождествлять себя с Пракрити и ее деяниями. Но эти субъективные принципы сами по себе являются столь же механическими, сколь и большая часть бессознательной энергии, как и те принципы, которые образуют ее объективные действия. Если нам трудно осознать, как разум, ум и воля могут быть свойствами механического Бессознательного и сами по себе являться механическими, *jada*, то достаточно вспомнить, что и современная наука вынуждена сделать такой же вывод. Даже в механическом действии атома существует сила, которую можно назвать только бессознательной волей, и во всех трудах Природы такая проникающая воля бессознательно вершит труды интеллекта. То, что мы называем ментальным интеллектом, — это, в сущности, то же самое, что подсознательно различает и устанавливает правильное соотношение во всех видах деятельности материальной Вселенной, а сам сознательный ум, как попыталась показать наука, является лишь результатом и расшифровкой механического действия бессознательного. Но Санкхья объясняет то, что не объясняет современная наука, процесс, при помощи которого механическое и бессознательное приобретают облик сознания. Это происходит из-за отражения Пракрити в Пуруше; свет сознания Души приписывается деяниям механической энергии, и именно таким образом Пурушу, наблюдающего за Природой в качестве свидетеля и забывающего о себе, обманывает рожденная в ней идея о том, что именно он думает, чувствует, изъявляет волю, действует, тогда как процесс мышления, ощущения, волеизъявления на самом деле все время проводится совсем не им, а ею и ее тремя формами. Избавление от этого заблуждения — это первый шаг к освобождению души от Природы и ее трудов.

Конечно, есть многое в нашем существовании, что Санкхья никак не объясняет или объясняет неудовлетворительно, но если все, что нам

нужно, это рациональное объяснение космических процессов в их основных идеях, как базы единой цели, общей для всех древних философий, — освобождения души от одержимости космической Природой, то объяснение, даваемое Санкхьей миру и путь Санкхьи к освобождению так же хорош и эффективен, как любой другой. Чего мы поначалу не улавливаем — зачем Санкхье нужно вводить элемент плюрализма в свой дуализм, постулируя единую Пракрити, но множество Пурушей. Казалось бы, что наличие одного Пуруши и одной Пракрити достаточно для объяснения сотворения и развития вселенной. Но Санкхья была вынуждена прийти к плюрализму через строгое аналитическое изучение принципов вещей. Во-первых, мы действительно обнаруживаем существование в мире множества сознательных существ, каждое из которых рассматривает по-своему этот мир и имеет собственный независимый опыт его субъективных и объективных аспектов, свое особое восприятие одних и тех же перцептивных и реактивных процессов. Если бы существовал только один Пуруша, то не было бы этой важной независимости и обособленности, напротив, все видели бы мир тождественным образом и с общей субъективностью и объективностью. Поскольку Пракрити одна, все наблюдают один и тот же мир; поскольку ее принципы повсеместно одинаковы, это общие принципы, составляющие внутренний и наружный опыт, и они едины для всех; но бесконечные различия взглядов, подходов и позиций, действия, опыта и ухода от опыта — различия не операций природы, которые едины, а осознающего наблюдения — совершенно необъяснимы, если не предположить существование множества наблюдателей, многих Пурушей. Можно сказать, что эго-восприятие является достаточным объяснением. Но эго-восприятие есть общий принцип Природы и не нуждается в варьировании, ибо оно просто склоняет Пурушу к отождествлению с Пракрити; и если есть только один Пуруша, то все существа должны быть едины, соединенные и сходные в своем эгоистическом сознании; как бы ни различались в деталях формы и сочетания их природных частей, не будет разницы в душе-мировосприятии и душе-опыте. Природные вариации не должны бы создавать все эти важные различия, эту множественность восприятий и от начала до конца такую обособленность опыта в едином Наблюдателе, в одном Пуруше. Следовательно, плюрализм душ является логической необходимостью для чистой философии Санкхьи, отделившейся от ведантических элементов древнего знания, породившего ее. Космос и его развитие можно объяснить связью одной Пракрити

с одним Пурушей, но не многообразием сознательных существ в космосе.

Существует и другая трудность, столь же значительная. Освобождение — это цель, поставленная данной философской системой, как и другими. Мы говорили, что освобождение осуществляется, когда Пуруша отказывается от одобрения деятельности Пракрити, которую она проводит только ради его удовольствия, но ведь по сути это лишь фигура речи. Пуруша пассивен и, в действительности, не его дело давать или отзываться свое согласие; такое действие должно быть движением в самой Пракрити. Если мы задумаемся, то поймем, что, будучи операцией, это является движением обратного хода или откатом в принципе буддхи, различающей воли. Буддхи приспособился к восприятиям ума-чувства, занялся различением и координацией операций космической энергии, с помощью чувства-эго отождествляя Наблюдателя с мыслью, чувством, и действием Природы. В процессе различения буддхи приходит к горькому осознанию, что тождество является заблуждением; в конечном счете, буддхи различает Пурушу и Пракрити, понимая, что все это простое нарушение равновесия гун. Буддхи — одновременно разум и воля — отрешается от лжи, поддерживаемой дотоле, и больше не связанный Пуруша уже не ассоциирует себя с заинтересованностью ума в космической игре. Конечный результат — Пракрити утрачивает способность отражаться в Пуруше, ибо уничтожен эффект эго-чувства и разумная воля равнодушно перестает быть средством ее санкции. Вследствие этого ее гуны должны неизбежно прийти в равновесие, космическая игра должна замереть, а Пуруша вернуться к безмятежному покою. Но если бы существовал один только Пуруша и произошел бы отход различающего принципа от своих заблуждений, не стало бы космоса. Однако, как мы видим, ничего подобного не происходит. Немногочисленные существа из бесчисленных миллионов достигают освобождения или продвигаются к нему; остальных это никак не затрагивает; космическая Природа в своей игре с ними не испытывает ни на йоту неудобств от этого суммарного отрешения, которое должно бы положить конец всем ее процессам. Этот факт можно объяснить только теорией множества независимых Пуруш. Единственное вообще логическое объяснение с точки зрения ведантического монизма это объяснение Майявады, но там все превращается в сон; что освобождение, что поработченность — просто обстоятельства нереальности, эмпирические промахи

Майи; в действительности никто не освобожден, никто не в рабстве. Более реалистический подход Санкхьи не приемлет эту фантазмагорическую идею существования, соответственно, и это решение принять не может. Здесь мы также убеждаемся, что множество душ есть неизбежный вывод из данных анализа существования по Санкхье.

Гита начинает с этого анализа и сначала кажется, будто целиком поддерживает его даже при изложении Йоги. Гита принимает Пракрити с ее тремя гунами и двадцатью четырьмя принципами; принимает отнесение всего действия к сфере полномочий Пракрити и пассивность Пуруши; принимает многообразие сознательных существ в космосе; принимает растворение отождествляющего эго-чувства, различающее действие разумной воли и трансценденцию действия трех форм энергии как способ освобождения. Йога, которую предлагается практиковать Арджуне вначале, это Йога-буддхи, разумной воли. Однако, есть одно важное отклонение — Пуруша рассматривается как единственный, нет множества Пуруш; ибо свободное, нематериальное, недвижимое, вечное, неизменяемое «Я» Гиты есть, за исключением одной детали, ведантическое описание вечного, пассивного, недвижимого, неизменяемого Пуруши Санкхьи. Однако важнейшее отличие в том, что здесь Один — не множество. Тут и возникает трудность, избегаемая Санкхьей при помощи множества, и требует она совершенно иного разрешения. Гита дает его, вводя в ведантическую Санкхью идеи и принципы ведантической Йоги.

Первый важный новый элемент мы обнаруживаем в концепции самого Пуруши. Пракрити ведет свою деятельность ради удовольствия Пуруши; но как определяется это удовольствие? В строгом анализе Санкхьи это можно определить лишь через пассивное согласие безмолвного Свидетеля. Свидетель пассивно соглашается с действием разумной воли и эго-чувства, пассивно соглашается он и с отходом этой воли от эго-чувства. Он — Свидетель, источник согласия, отраженно поддерживающий труд Природы, *sākṣī anumantā bhartā*, но больше ничего. Но Пуруша Гиты есть также Владыка Природы; он есть Ишвара. Если операции разумной воли относятся к Природе, то начало и энергия воли исходят из сознательной Души; она владычествует над Природой. Если акт разумности Воли это акт Пракрити, то источник и свет разумности активно вносит Пуруша; он не только Свидетель, но и Властвующий и Знающий, властелин знания и воли, *jñātā īśvaraḥ*. Он — наивысшая причина действий Пракрити, наивысшая причина

ее отхода от действия. В анализе Санкхьи Пуруша и Пракрити в своем дуализме есть причина космоса; в синтетической же Санкхье Пуруша через его Пракрити есть причина космоса. Мы сразу видим, как далеко отошли от строгого пуризма традиционного анализа.

Но как же единое «Я», неизменяемое, недвижимое, вечно свободное, с которой начала Гита? Оно свободно от всех перемен, или обратного развития в переменах, *avikārya*, нерожденное, неявиленное, Брахман, однако оно есть то, «чем все это развернуто». Может показаться, будто принцип Ишвары в его бытии; если он недвижим, то он же есть причина и владыка всего действия. Но каким образом? А как же многообразие сознательных существ в космосе? Непохоже, будто они есть Владыка, скорее наоборот, *anīśa*, ибо они подчинены действию трех гун и заблуждению эго-чувства, и если все они есть единая душа, как говорится в Гите, то откуда взялась эта инволюция, подчиненность и заблуждение и чем это можно объяснить, кроме чистой пассивности Пуруши? А откуда множественность? И как это так — единая душа в одном теле и уме достигает освобождения, а в других остается в заблуждении рабства? Это трудные вопросы, которые нельзя оставить нерешенными.

Гита отвечает на них в позднейших главах — анализом Пуруши и Пракрити, в который вводятся новые элементы, вполне соответствующие ведантической Йоге, но чуждые традиционной Санкхье. Она говорит о трех Пурушах, точнее, о тройном статусе Пуруши. Упанишады, касаясь истин Санкхьи, иногда говорят предположительно только о двух Пурушах. В одном тексте сказано: есть один нерожденный трех цветов, вечный женский принцип Пракрити с ее тремя гунами, постоянно творящий, есть два нерожденных, два Пуруши. Один льнет к ней и наслаждается ею, другой покидает ее, потому что уже наслаждался всеми ее удовольствиями. В другом стихе они описываются как две птицы на одном дереве, навечно связанные сотоварищи; один из них поедает плоды дерева — Пуруша в Природе, наслаждающийся ее космосом; другой плоды не ест, но наблюдает за первым — безмолвный Свидетель, отрешенный от наслаждения. Когда первый замечает второго и понимает, что все есть его величие, он избавляется от печали. В двух стихах представлены разные точки зрения, но в них есть общий смысл. Одна птица — это вечно безмолвное, нескованное «Я» или Пуруша, которым все это развернуто, он наблюдает космос, который развернул, но отчужденно; другая — это Пуруша, вовлеченный

в Природу. Первый стих указывает: двое есть одно и то же, они представляют различные состояния — скованное и свободное — сознательного существа; ибо второй Нерожденный низошел в наслаждение Природой и отдалился от нее. Второй стих показывает то, что мы бы не почерпнули из первого стиха — в более высоком статусе единения «Я» навеки свободно, недеятельно, хотя нисходит в свое низшее бытие, в многообразии творений Пракрити и отдаляется от него, возвращаясь в отдельных существах в высокий статус. Эта теория двойного статуса единой сознательной души открывает дверь; однако процесс множественности Единого все еще неясен.

Развивая мысль других пассажей Упанишад¹, Гита добавляет к этим двум еще одного, наивысшего, Пурушоттаму, верховного Пурушу, величие которого есть все творение. Таким образом, есть трое: Кшара, Акшара, Уттама. Кшара, мобильный и изменчивый, есть Природа, *svabhāva*, это разнообразное становление души; здесь Пуруша есть многообразие божественного Существа, множественный Пуруша, не отделенный от Пракрити, а в ней. Недвижный, неизменяемый Акшара — это безмолвное и недеятельное «я», это единство божественного Существа, Свидетель Природы, но не вовлеченный в ее движение; недеятельный Пуруша, свободный от Пракрити и ее трудов. Уттама — Властелин, наивысший Брахман, наивысшее «Я», обладающее как неизменяемым единством, так и мобильной множественностью. Именно через широчайшую мобильность и действие Своей природы, Своей энергии, Своей воли и силы, Он являет Себя в мире, а через более великую тишину и неподвижность Своего существа остается отчужденным; однако, как Пурушоттама, Он превыше и отчужденности от Природы, и привязанности к ней. Идея Пурушоттамы, хотя она постоянно подразумевается в Упанишадах, выделена и определенно показана в Гите; эта концепция оказала сильнейшее влияние на дальнейшее развитие индийского религиозного сознания. Она легла в основу высочайшей Бхакти-йоги, которая утверждает свое превосходство над жесткими определениями монистической философии. Она стоит и за философией религиозности Пуран.

Гита не согласна оставаться и в рамках анализа Пракрити, предлагаемого Санкхьей, — в нем есть место для эго-чувства, но не для мно-

¹ *Puruṣaḥ... akṣarāt... parataḥ paraḥ* — хотя Акшара есть наивысший, существует верховный Пуруша, выше его, сказано в Упанишаде.

жественного Пуруши, который здесь не часть Пракрити, а отделен от нее. Гита, напротив, утверждает, что Властелин, по своей природе, становится Дживой. Как это возможно, если есть только двадцать четыре принципа космической Энергии и не больше? Да, говорит божественный Учитель, на самом деле это вполне обоснованное объяснение явным операциям космической Пракрити с ее тремя гунами, и связь, приписываемая Пуруше и Пракрити, тоже вполне обоснованна и весьма полезна для практических целей инволюции и отхода. Но это касается лишь низшей Пракрити трех способов действия, несознательной и обманчивой; существует и высшая, верховная, сознательная и божественная Природа, и именно она стала индивидуальной душой, Дживой. В низшей природе каждое существо предстает как эго, в высшей он есть индивидуальный Пуруша. Иными словами, множественность это часть духовной природы Единого. Эта индивидуальная душа есть Я, в творении это частичное проявления Меня, *tamaiva amsah*, и она обладает всеми моими силами: она свидетель, она дает Санкции, поддерживает, знает, владевает. Душа нисходит в низшую природу и считает себя поработанной действием, дабы наслаждаться низшим бытием: она может отступить и познать себя как пассивного Пурушу, свободного от всего действия. Может подняться над тремя гунами и, освободившись от действия, все же обладать действием, как Я Сам; поклонением Пурушоттаме и единением с ним она может полностью наслаждаться его божественной Природой.

Таков анализ, который не ограничивает себя видимым космическим процессом, но проникает в оккультные тайны сверхсознательной Природы, *uttamam rahasyam*, на которых Гита основывает свой синтез Веданты, Санкхьи и Йоги, синтез знания, трудов и богопочитания. Согласно чистой Санкхье, сопряжение трудов и освобождения противоречиво и невозможно. Согласно чистому монизму, постоянное продолжение трудов, как части Йоги, и терпимость к богопочитанию после достижения совершенного знания, освобождения и единения становятся невозможными, или, по меньшей мере, они иррациональны и бесполезны. Философия Санкхьи Гиты развивается, и система Йоги Гиты побеждает все эти препятствия.

ГЛАВА IX

Санкхья, Йога и Веданта

ОБЩЕЙ целью первых шести глав Гиты является синтез двух методов в обширной структуре ведантической истины. Обычно полагают, что эти методы различны и даже противоположны. Это методы приверженцев Санкхьи и Йоги. Санкхья берется в качестве отправного пункта и основы; но с самого начала, и чем дальше, тем больше, она впитывает в себя идеи и методы Йоги и преобразуется в ее духе. Практическая разница, какой она представлялась религиозным умам того времени, заключается, во-первых, в том, что Санкхья шла путем знания и Йоги рассудка, и, во-вторых, в дополнение первого различия, — в том, что Санкхья привела к полной пассивности и отречению от трудов, *sannyāsa*, тогда как Йога считала совершенно достаточным внутреннее отречение от желания, очищение субъективного принципа, ведущего к действию, и обращение трудов к Богу, к божественному существованию и к освобождению. Но все же и Санкхья, и Йога имеют одну и ту же цель — трансцендентность рождения и земного существования и союз человеческой души с Наивысшим. Такова, по меньшей мере, разница, представляемая нам Гитой.

Трудность, которую испытывает Арджуна в уяснении себе возможного синтеза данных противоположностей, является показателем строгого разграничения между этими двумя системами, существовавшего в то время. Учитель начинает с того, что примиряет труды и Йогу интеллекта; последняя, по его словам, гораздо выше простых трудов; именно при помощи Йоги-буддхи, знания, поднимающего человека из обычного человеческого ума и его желаний к чистоте и уравновешенности брахмического состояния, свободного от всех желаний, можно сделать труды угодными. Хотя труды и являются средством спасения, но это труды, очищенные при помощи знания. Ограниченный понятиями господствующей в то время культуры, введенный в заблуждение тем ударением, которое Учитель делает на идеях, свойственных ведантической Санкхье, победе над чувствами, уходе от ума в «Я», подъеме в брахмическое состояние, угасании нашей низшей инди-

видуальности в Нирване безличности, — ибо идеи, свойственные Йоге, пока еще являются подчиненными и в большой степени сдерживаются, — Арджуна сбит с толку и вопрошает: «Если ты считаешь, что интеллект более велик, чем труды, зачем же ты предписываешь мне выполнить ужасную работу? Кажется, ты сбиваешь с толку мой интеллект запутанной и неясной речью; тогда назови мне определенно то единственное, что поможет мне достичь состояния благости моей души».

В ответ Кришна утверждает, что Санкхья следует по пути знания и отречения, Йога — по пути трудов; но подлинное отречение невозможно без Йоги, без трудов, совершаемых как жертвоприношение, совершаемых в состоянии уравновешенности и без желания получить плоды, с пониманием того, что действует именно Природа, а не душа; но сразу вслед за этим он заявляет, что жертвоприношение знания является наивысшим, любая работа находит свое завершение в знании, огонь знания сжигает все труды; следовательно, посредством Йоги происходит отречение от трудов, а зависимость от них преодолевается для человека, который владеет своим «Я». Снова Арджуна сбит с толку; здесь беспристрастные труды, принцип Йоги, и отречение от трудов, принцип Санкхьи, соединяются вместе словно часть единого метода, хотя очевидного примирения между ними нет. Ибо тот тип примирения, который уже дал Учитель, — видеть действие во внешнем бездействии, а в кажущемся действии видеть подлинное бездействие, поскольку душа отрелась от иллюзии относительно выполнения ею роли труженика и препоручила труды в руки Владыки жертвоприношения, — воспринимается практическим умом Арджуны как слишком непрочный, слишком утонченный и выраженный почти загадочными словами; он не уловил их смысла или, по крайней мере, не проникся их духом и не вник в их подлинную суть. Поэтому, он спрашивает: «Ты провозглашаешь отречение от трудов, о Кришна, а с другой стороны — Йогу; какой из этих двух путей лучший — скажи мне это с полной определенностью».

Ответ важен, ибо он очень ясно формулирует это различие и указывает, хотя и не излагает полностью, линию примирения. «И отречение от трудов, и Йога трудов приводят к спасению души, но из них двоих Йога трудов выше отречения от трудов. Тот должен быть известен как вечный Санньясин (даже когда действует), кто не питает неприязни и не испытывает желаний; ибо, будучи свободным от двойственностей, он легко

и счастливо освобождается от этого рабства. Дети говорят о Санкхье и Йоге в отдельности, но не мудрец; если человек всецело занимается одной, он пожинает плоды обеих, поскольку в своей целостности каждая содержит другую. Состояние, которое достигается при помощи Санкхьи, достигают также и люди, занимающиеся Йогой; кто видит Санкхью и Йогу как единое целое, тот видит. Но трудно достичь отречения без Йоги; мудрец, владеющий Йогой, быстро достигает Брахмана; его суть становится сутью всех существований (всех вещей, становление которых произошло), и, несмотря на то, что он вершит труды, он не вовлечен в них». Он знает, что действует не он, а Природа, и именно это знание освобождает его; он отрекся от трудов, не совершает действий, хотя действия и совершаются через него; он становится «Я», Брахманом, *brahmabhūta*, он видит все существование как становления, *bhūtāni*, этого самосущего Бытия, а свое собственное существование — лишь как одно из них, все их действия — лишь как раскрытие космической Природы, работающей через их индивидуальную природу, а свои собственные действия — как часть той же космической деятельности. Это не все учение Гиты; ибо пока существует только идея неизменной сути или Пуруши, Акшара Брахмана, и Природы, Пракрити, как ответственной за космос, но еще не отчетливо выражена идея Ишвары, Пурушоттамы; пока существует только синтез трудов и знания, но, несмотря на определенные намеки, еще не вводится высший элемент преданности, которая впоследствии приобретает столь большое значение; пока речь идет только о пассивном Пуруше и низшей Пракрити, но еще не выделена идея тройственного Пуруши и двойственной Пракрити. Действительно, об Ишваре говорят, но его связь с «Я» и Природой еще не ясна. Первые шесть глав доводят синтез только до того предела, до которого его можно довести, не выразив четко и не введя окончательно эти имеющие первостепенное значение истины, которые, будучи введены, должны обязательно расширить и модифицировать, но не отбросить, эти первые шаги к примирению.

Двойственным, по словам Кришны, является самоприложение души, при помощи которого она входит в Брахмическое состояние: «...у последователей Санкхьи через Йогу знания, у последователей Йоги — через Йогу трудов». Это отождествление Санкхьи с Джняна-Йогой, а Йоги — с путем трудов интересно; ибо оно показывает, что господствующие в то время идеи принадлежат к совершенно иному роду, нежели наши нынешние, появившиеся в результа-

те великой ведантической эволюции индийского мышления, явно последовавшей после создания Гиты, когда была сведена на нет роль прочих ведических философских учений как практических методов освобождения. Дабы оправдать язык Гиты, мы должны предположить, что в то время среди тех, кто следовал по пути знания, был очень широко принят именно метод Санкхьи¹. Впоследствии с распространением буддизма метод знания Санкхьи, видимо, во многом был затенен буддийским. Буддизм, нетеистический и антимонистический, подобно Санкхье подчеркивал непостоянство результатов воздействия космической энергии, которую он представлял не как Пракрити, а как Карму, поскольку буддисты не принимали ни ведантического Брахмана, ни пассивную Душу приверженцев Санкхьи, что сделало признание этого непостоянства различающим умом средством освобождения. Когда возникло сопротивление буддизму, оно приняло не старую точку зрения Санкхьи, а ведантическое представление, популяризованное Шанкарой, который заменил буддийское непостоянство родственной ведантической идеей иллюзии, Майи, а буддийскую идею Небытия, неопределимой Нирваны, негативного Абсолюта противоположной и все же родственной ведантической идеей неопределимого Существа, Брахмана, невыразимо позитивного Абсолюта, в котором прекращают свое существование любая особенность, действие и энергия, поскольку в Том они никогда не существовали на самом деле и представляют собой просто иллюзии ума. Именно о методе Шанкары, основанном на этих концепциях его философии, об отречении от жизни как иллюзии мы обычно думаем, когда говорим о Йоге знания. Но во времена Гиты Майя, очевидно, не была еще главным словом ведантической философии. Не имела она, по крайней мере, в сколько-нибудь отчетливой форме, того подспудного значения, которое Шанкара извлек из нее с такой ясностью, силой и определенностью; ибо в Гите мало говорится о Майе и много — о Пракрити, и первое слово даже используется не более, чем как эквивалент последнего, но только в его низшем статусе; это низшая Пракрити трех гун, *traiguṇyamayī māyā*. Пракрити, а не иллюзорная Майя является в Гите действующей причиной космического существования.

¹ Системы Пуран и Тантр полны идей Санкхьи, хотя и подчиненных ведантической идее и смешанных со многими другими.

Тем не менее, какими бы четкими ни были различия в их метафизических идеях, практическая разница между Санкхьей и Йогой, развитая Гитой, не отличается от той, что существует сейчас между ведантическими Йогами знания и трудов, и практические результаты, вытекающие из этого различия, тоже совпадают. Санкхья, подобно ведантической Йоге знания, следовала путем буддхи, различающего интеллекта; путем вдумчивого размышления, *vicāra*, она приходила к правильному различению, *viveka*, истинной природы души и навязывания ей трудов Пракрити через привязанность и отождествление, точно так же, как ведантический метод при помощи тех же средств приходит к верному распознаванию истинной природы «Я» и навязывания ей космических ликов посредством ментальной иллюзии, которая ведет к эгоистическому отождествлению и привязанности. В ведантическом методе Майя перестает существовать для души, когда последняя возвращается к своему истинному, вечному состоянию — состоянию единственного «Я», Брахмана, и космическое действие исчезает; в методе Санкхьи в деятельности гун наступает состояние покоя, когда душа возвращается к своему истинному и вечному состоянию — состоянию пассивного Пуруши, и космическое действие заканчивается. Брахман последователей Майявады безмолвен, неизменен и пассивен; таким же является и Пуруша в Санкхье; следовательно, для обоих учений аскетическое отречение от жизни и трудов есть необходимое средство освобождения. Но для Йоги Гиты, как и для Ведантической Йоги трудов, действие — это не только подготовка, но и само по себе средство освобождения; и именно справедливость такой точки зрения Гита старается показать с такой неутолимой силой и настойчивостью — настойчивостью, которая, к несчастью, не смогла возобладать в Индии, когда поднялась гигантская волна буддизма¹, а затем затерялась в интенсивности аскетического иллюзионизма и в усердии святых, чурающихся мира, и верующих и только сейчас начинает оказывать реальное и благотворное влияние на индийский ум. Отречение необходимо, но истинное отречение состоит во внутреннем отказе от желания и эгоизма; без этого внешний физический уход от трудов

¹ В то же время Гита, как представляется, оказала большое влияние на буддизм Махаяны, а в буддийских Писаниях тексты целиком заимствованы из нее. Это, возможно, в большой степени помогло превратить буддизм, первоначально школу склонных к созерцанию, просвещенных аскетов, в ту религию медитативной преданности и сострадательного действия, которая столь мощно повлияла на культуру Азии.

есть нечто нереальное и бесполезное, с ним оно даже перестает быть необходимым, хотя и не запрещается. Знание является основным, нет более высокой силы для освобождения, но труды, сопровождающие знание, также необходимы; при единении знания и трудов душа целиком пребывает в брахмическом состоянии не только в покое и пассивной безмятежности, но и в самой гуще действия, во всем его напряжении и неистовстве. Преданность имеет первостепенное значение, но труды, сопровождающие преданность, также важны; союз знания, преданности и трудов возносит душу в наивысший статус Ишвары, дабы она пребывала там, в Пурушоттаме — Владыке одновременно вечного духовного покоя и вечной космической деятельности. Это и есть синтез Гиты.

Но помимо различия между путем знания Санкхьи и путем трудов Йоги, существовало другое и схожее противопоставление в самой Веданте, которым Гита должна была заняться, исправить и ввести в свое новое понимание духовной культуры ариев. Речь идет о различии между Кармакандой и Джнанакандой, между той изначальной идеей, которая привела к возникновению философии Пурва Миманса, Ведавады, и той, которая привела к возникновению философии Утара Миманса¹, Брахмавады, между теми, кто жил в традиции ведических гимнов и ведического жертвоприношения, и теми, кто отвел им роль низшего знания и делал упор на возвышенном метафизическом знании, которое возникает из Упанишад. Для прагматического ума приверженцев Ведавады арийская религия Риши означала строгое выполнение ведических жертвоприношений и использование священных ведических мантр для исполнения всех человеческих желаний в этом мире: богатства, потомства, победы, всяческой удачи и радостей бессмертия в Раю. Для идеализма последователей Брахмавады это была лишь предварительная подготовка, настоящая же задача человека, истинная *puruṣārtha*, начиналась с его обращения к знаниям Брахмана, которые даровали бы ему истинное бессмертие невыразимого духовного блаженства, стоящего высоко над низшими радостями этого мира или любого низшего неба. Каким бы ни был истинный изначальный

¹ У Джаймини идея освобождения — это вечная Брахмалока, в которой душа, познавшая Брахмана, все-таки обладает божественным телом и божественными наслаждениями. Для Гиты Брахмалока не является освобождением; душа должна подняться еще выше, к супракосмическому состоянию.

смысл Веды, в этом заключалось различие, которое давно закрепилось и с которым Гите пришлось иметь дело.

Чуть ли не первым наставлением относительно синтеза трудов и знания и является сильное, почти страстное осуждение и отрицание Ведавады: «Эти цветистые слова, провозглашаемые теми, кто не умеет проводить четкое различие, кто предан только Веде, чье кредо состоит в том, что больше ничего не существует, чьи души полны желания, искателями Рая, — они дают плоды трудов рождения, изобилуют подробностями обрядов, их цель — это наслаждение и господство». Гита даже, кажется, критикует саму Веду, которая, хотя практически и оставлена в стороне, для индийского чувства все еще остается незыблемым, священным началом и авторитетным источником всей философии и религии. «Действие трех гун является предметом Веды; но освободись от тройственности гун, о Арджуна». Провозглашается, что Веды в наиболее широком смысле этого слова, «все Веды», что может касаться и Упанишад и, кажется, касается их, поскольку позднее используется общий термин «Шрути», — не являются необходимыми для человека, который владеет знанием. «Столько же пользы, сколько в полном воды колодце, когда вокруг наводнение, содержится во всех Ведах для брамина, владеющего знанием». Более того, эти Писания даже являются камнем преткновения, ибо буквальный смысл наставления — возможно, из-за противоречивости входящих в них текстов, а также различных взаимоисключающих толкований — сбивает с толку и мешает пониманию, которое может обрести уверенность и концентрацию только при помощи внутреннего света. «Когда твой рассудок переправится через водоворот лжи, тогда ты станешь безразличным к тому Писанию, которое ты слышал, или к тому, которое тебе предстоит услышать, *gantāsi nirvedam śrotavyasya śrutasya ca*. Когда твой рассудок, приведенный в смятение Шрути, *śrutivipratipannā*, обретет неподвижность и непоколебимость в Самадхи, тогда ты достигнешь Йоги». Все это столь оскорбительно для традиционного религиозного чувства, что удобная и неизменная способность человека исказить текст делает естественными попытки вложить в некоторые из этих стихов иной смысл, однако смысл является очевидным и логичным от начала до конца. Это подтверждается и подчеркивается в следующем отрывке, где знание знающего описывается как выходящее за пределы Веды и Упанишад, как *śabdabrahmātivartate*.

Давайте посмотрим, однако, что все это значит: ибо мы можем быть уверенными в том, что синтетическая и всеобъемлющая система, такая как система Гиты, не будет трактовать столь важные составляющие арийской культуры в духе простого отрицания. Гите необходимо синтезировать доктрину Йоги, заключающуюся в освобождении посредством трудов, и доктрину Санкхьи, состоящую в освобождении посредством знания; она должна слить воедино *karma* и *jñāna*. В то же время она должна осуществить синтез идеи Пуруши и Пракрити, общей для Санкхьи и Йоги, и ведантической Брахмавады, где описанные в Упанишадах Пуруша, Дэва, Ишвара — верховная Душа, Бог, Господь — слились в одно всепоглощающее понятие неизменного Брахмана; и еще Гита снова должна выйти из тени этой концепции, но не отвергая ее йогическую идею Господа или Ишвары. Ей есть что добавить и от себя — блестящую мысль, венец ее синтетической системы, доктрину Пурушоттамы и тройственного Пуруши, для которой в Упанишадах нелегко найти определенный и неоспоримый авторитетный источник, хотя эта идея наличествует и там, и которая, на первый взгляд, находится в противоречии с тем текстом Шрути, где признается наличие лишь двух Пуруш. Более того, синтезируя труды и знание, Гита должна принять во внимание не только оппозицию Йоги и Санкхьи, но и оппозицию трудов и знания в самой Веданте, где подспудное значение этих двух слов и, следовательно, суть их конфликта, отличается от его сути в оппозиции Санкхьи и Йоги. Совсем неудивительно, заметим, что в условиях конфликта такого множества философских школ, основывающихся на текстах Вед и Упанишад, Гите приходится описывать рассудок как сбитый с толку и приведенный в замешательство, ведомый Шрути в разных направлениях, *śrutivipratipannā*. Какие битвы даже сейчас ведут индийские пандиты и метафизики по поводу смысла древних текстов и к сколь различным заключениям они приводят! Ум вполне может начать испытывать отвращение и стать безразличным, *gantāsi nirvedam*, отказаться воспринимать какие бы то ни было тексты, новые или старые, *śrotavyasya śrutasya ca*, и уйти в себя, дабы открыть истину в свете более глубокого, внутреннего и непосредственного опыта.

В первых шести главах Гита закладывает обширный фундамент для своего синтеза трудов и знания, синтеза Санкхьи, Йоги и Веданты. Но сначала она обнаруживает, что слово «карма», «труды», в языке приверженцев Веданты имеет особое значение; оно обозначает ведические

жертвоприношения и церемонии (или главным образом их) и распорядок жизни в соответствии с Грихья-сутрами, где эти обряды являются наиболее важной частью, религиозной сущностью жизни. Под трудами приверженцы Веданты понимали эти религиозные труды, систему жертвоприношений, *yajña*, с досконально разработанным порядком, *vidhi*, строгих и сложных ритуалов, *kriyāviśeṣa-bahulām*. Но в Йоге труды обладали гораздо более широким значением, на котором Гита и настаивает. В нашу концепцию духовной деятельности должны быть включены все труды, *sarvakarmāṇi*. В то же время Гита не отбрасывает — в отличие от буддизма — идею жертвоприношения, она предпочитает возвысить и расширить ее. По сути, Гита утверждает, что жертвоприношение, *yajña*, не только является наиболее важной частью жизни, но вся жизнь, все труды должны рассматриваться как жертвоприношение, все они — *yajña*, хотя человек невежественный выполняет их, не обладая высшим знанием, а самый невежественный — вразрез с истинным порядком, *avidhipūrvakam*. Жертвоприношение представляет собой само условие жизни. Отец созданий создал народы, дав им вечного спутника — жертвоприношение. Но жертвоприношения приверженца Ведавады — это приношение желаний, направленных на материальное вознаграждение, жаждущих воспользоваться результатом трудов, желаний, рассматривающих большее наслаждение в Раю как бессмертие и окончательное спасение. Это система, с которой Гита согласиться не может, ибо она начинается с отречения от желания, с его неприятия и уничтожения как врага души. Гита не отрицает ценности даже ведических жертвенных трудов; она принимает их, принимает тот факт, что посредством этих трудов можно обрести наслаждение здесь и Рай на небесах; это Я, говорит божественный Учитель, принимаю эти жертвоприношения и Мне они предназначаются, Я даю эти плоды, выступая в облике богов, поскольку так люди предпочитают приближаться ко Мне. Но это не истинная дорога, равно как наслаждение Рая не есть освобождение и удовлетворение, к которому должен стремиться человек. Лишь невежды поклоняются богам, не зная, кому они слепо поклоняются в этих божественных формах; ибо они, точно этого не зная, поклоняются Единому, Владыке, единственному Дэве, и именно Он принимает их жертву. Одному Ему должно предназначаться жертвоприношение, истинное жертвоприношение всех энергий и деяний жизни, совершаемое с преданностью, без желаний, ради Него и для блага людей. Из-за того, что Ведавада затеняет эту истину

и путаницей ритуалов привязывает человека к действию трех гун, подлежит она суровому осуждению и должна быть отвергнута; но ее основная идея не уничтожается; преобразованная и возвышенная, она превращается в наиболее важную часть истинного духовного опыта и методов освобождения.

Ведантическая идея знания не представляет подобных трудностей. Гита принимает ее сразу и целиком и на протяжении шести глав спокойно заменяет недвижимого неизменного Брахмана приверженцев Веданты, Единственного (второго не имеющего), имманентного всему космосу, недвижимым, неизменным, но множественным Пурушей приверженцев Санкхьи. На протяжении этих глав она признает знание и осознание Брахмана наиболее важным, незаменимым средством освобождения даже тогда, когда настаивает на лишенных желания трудах как на основной части знания. Она равным образом признает Нирвану эго в бесконечной уравновешенности неизменного безличного Брахмана обязательной для освобождения; она практически отождествляет это угасание с характерным для Санкхьи возвратом пассивного неизменного Пуруши к самому себе, когда он выходит из отождествления с действиями Пракрити; она сочетает и сливает воедино язык Веданты и язык Санкхьи, как это уже было сделано в некоторых Упанишадах¹. Но в ведантической позиции есть еще один изъян, который надлежит преодолеть. Можно, наверное, строить догадки по поводу того, что в то время Веданта еще не воссоздала те более поздние теистические тенденции, которые в Упанишадах уже присутствуют как элемент, но не столь заметны, как в вайшнавистских философских учениях более поздних приверженцев Веданты, где они становятся не только заметными, но и приобретают первостепенное значение. Мы можем согласиться с тем, что ортодоксальная Веданта, по крайней мере, в своих основных тенденциях, была пантеистической в основе, но монистической на вершине². Она знала Брахмана, единственного, второго не имеющего; она знала Богов, Вишну, Шиву, Брахму и остальных, которые растворяются в Брахмане; но единственный верховный Брахман, как единственный Ишвара, Пуруша,

¹ Особенно в «Шветашватаре».

² Пантеистическая формула заключается в том, что Бог един со Всем, а монистическая добавляет, что существует только Бог или Брахман, а космос — лишь иллюзорная видимость или реальное, но частичное Его проявление.

Дэва — слова, часто применяемые по отношению к нему в Упанишадах и до этой степени оправдывающие Санкхью и теистические концепции, хотя и выходящие за их пределы, — был идеей, которая утратила свое доминирующее положение¹; эти имена могли употребляться в строго логичной Брахмаваде только по отношению к второстепенным или низшим аспектам идеи Брахмана. Гита предлагает не только восстановить изначальное равноправие этих имен и, следовательно, тех концепций, которые они выражают, но и сделать шаг вперед. Брахман в своем верховном аспекте, но не в каком бы то ни было низшем, должен быть представлен в виде Пуруши с низшей Пракрити в качестве своей Майи, чтобы до конца синтезировать Веданту и Санкхью, и в виде Ишвары, чтобы до конца синтезировать оба эти учения с Йогой; но Гита собирается представить Ишвару, Пурушоттаму стоящими выше, чем недвижимый и неизменный Брахман, а утрата эго в безличности сначала появляется лишь как великий первичный и необходимый шаг к союзу с Пурушоттамой. Ибо Пурушоттама есть верховный Брахман. Гита, следовательно, смело выходит за рамки Веды и Упанишад в том виде, в каком они были изложены лучшими их толкователями, и выдвигает собственное учение, которое она создала на их основе, но которое нельзя вместить в их рамки, как они обычно интерпретируются приверженцами Веданты². Фактически без этого свободного синтетического обращения с буквой Писания, учитывая тогдашний конфликт между многочисленными школами и действовавшие методы ведической экзегезы, осуществление обширного синтеза было бы невозможно.

В последующих главах Гита высоко оценивает Веды и Упанишады. Они суть божественные Писания, они — Слово. Сам Господь владеет знанием Вед и является автором Веданты, *vedavid vedāntakṛt*, — все это язык, который подразумевает, что слово «Веда» означает «книга знания» и что эти Писания заслуживают своего названия. Пурушоттама с высоты господствующего положения над Неизменным и изменчи-

¹ Это несколько сомнительно, но мы можем, по крайней мере, сказать, что существовала сильная тенденция, окончательным завершением которой стала философия Шанкары.

² На самом деле идея Пурушоттамы уже провозглашена в Упанишадах, хотя и более расплывчато, чем в Гите, и, как и в Гите, Верховный Брахман или верховный Пуруша постоянно описывается как содержащий в самом себе противопоставление Брахмана, обладающего качествами и лишённого их, *nirguṇo guṇī*.

вым распространился в мире и в Веде. Однако буква Писания связывает и сбивает с толку, как предупреждал апостол христианства своих учеников, когда говорил, что буква убивает, а спасает дух; и существует грань, за которой прекращается польза Писания самого по себе. Настоящим источником знания является Владыка, пребывающий в сердце; «Я восседаю в сердце каждого человека, и от Меня исходит Знание», — гласит Гита; Писание есть лишь словесная форма той внутренней Веды, той самосветящейся Реальности, это *śabdabrahma*: Мантра, как говорит Веда, поднялась из сердца, из того тайного места, где находится обитель истины, *sadanād rtaśya, guhāyām*. Такой источник является ее санкцией; но все же бесконечная Истина обладает бóльшим величием, нежели ее слово. Ни об одном из Писаний нельзя говорить, что оно является единственно достаточным и что никакую иную истину признать нельзя, как говорили о Веде приверженцы Ведавады, *nānyad astīti vādinaḥ*. Это спасительное и освобождающее наставление должно быть применимо ко всем Писаниям мира. Возьмите все существующие или существовавшие Писания, Библию, Коран, китайские книги, Веды, Упанишады, Пурану, Тантру, Шастру, саму Гиту, высказывания мыслителей и мудрецов, пророков и Аватаров, и все-таки вы не скажете, что не существует ничего другого или что та истина, которую ваш интеллект не способен обнаружить в них, не является истиной, поскольку вы не способны ее в них обнаружить. Это ограниченное мышление сектанта или композитная доктрина религиозного эклектика, а не безудержный поиск истины свободного, просвещенного ума и души, обладающих опытом познания Бога. Истиной всегда является то, что сердце человека видит в своих озаренных глубинах, или то, что слышит внутри от Владыки всего знания, того, кто владеет знанием вечной Веды.

ГЛАВА X

Йога разумной воли

ВПОСЛЕДНИХ двух очерках я вынужден был отклониться от темы и увлечь читателя в пустынную область метафизической догмы, однако сделал это бегло, используя очень неполную и поверхностную трактовку — так, чтобы было понятно, почему Гита избрала этот особый путь изложения, сначала раскрывая частичную истину, содержащую лишь неясные намеки на более глубокий смысл, а затем возвращаясь к своим намекам и раскрывая их значение, пока не поднимается к своему последнему великому указанию, своей величайшей тайне, которую не раскрывает вообще, оставляя ее для проживания, как и пытались прожить ее последующие эпохи индийской духовности в великих порывах любви, самоотдачи, экстаза. Взор Гиты всегда направлен на синтез, а все ее усилия являются постепенной подготовкой ума к восприятию высокой заключительной ноты.

«Я показал тебе равновесие самоосвобождающегося интеллекта в Санкхье», говорит божественный Учитель Арджуне. «Сейчас я покажу тебе иное равновесие в Йоге. Ты отшатываешься от результатов своих трудов, ты желаешь других результатов и сворачиваешь с верного пути жизни, потому что он не ведет тебя к ним. Но такая идея трудов и их результата, жажда результата как мотив, труд как средство удовлетворения желания — все это рабство для невежд, не знающих, что такое труды, не ведающих ни об их истинном источнике, ни о реальном их осуществлении, ни об их высокой полезности. Моя Йога освобождает тебя от рабства, в котором держат душу труды, *karmabandham prahāsyasi*. Ты боишься многого: греха, страдания, ада, кары, Бога, этого мира, будущего, самого себя. Чего сейчас не боишься, ты, арийский воин, главный герой мира? Но это великий страх, который взял человечество в осаду, страх греха и страдания сейчас и в будущем, страх в мире, истинной природы которого человечество не знает, боязнь Бога, истинного существа которого оно тоже не увидело и чья космическая цель ему непонятна. Моя Йога освободит тебя от этого великого страха, и даже малая толика ее принесет тебе освобождение. Если ты однажды встал на этот путь, ты поймешь, что ни один шаг

не пропадет даром; каждое самое маленькое движение будет победой; ты не найдешь на нем преград, способных помешать твоему прогрессу». Смелое и твердое обещание, которому напуганный, колеблющийся ум, осажденный и отступающийся на всех своих путях, не способен легко и убежденно поверить; кроме того, эта обширная и полная истина не является очевидной, если вместе с этими первыми словами откровения Гиты мы не прочитаем и последние: «Откажись от всех законов поведения и найди убежище лишь во Мне одном; Я освобожу тебя от любого греха, от любого зла; не печалься».

Но объяснение начинается не с этого глубокого и трогательного слова Бога, обращенного к человеку, а скорее с первых необходимых лучей света на пути, уже обращенных не к душе, а к интеллекту. Первым говорит не Друг, не Любящий человека, а Наставник и Учитель, который должен изгнать из него невежество относительно его истинного «Я», природы мира и его побуждений к действию. Ибо именно потому, что человек действует в неведении, ведомый ложным интеллектом и, следовательно, ложной волей, он скован или кажется скованным своими трудами; иначе труды — не рабство для свободной души. Именно из-за этого ложного интеллекта он и надеется и боится, испытывает гнев и горе и мимолетную радость; иначе можно вершить труды с полной безмятежностью и свободой. Следовательно, именно Йога-буддхи, интеллекта, предписывается Арджуне в первую очередь. Действовать, обладая верным интеллектом и, следовательно, верной волей, будучи сосредоточенным в Едином, осознавая единое «Я» во всем и действуя исходя из ее уравновешенной безмятежности, не суетясь, не бросаясь из стороны в сторону под влиянием тысячи импульсов поверхностного ментального «я» — это и есть Йога разумной воли.

По словам Гиты, у человека есть два типа интеллекта. Первый тип — это интеллект, сконцентрированный, уравновешенный, единый, однородный, устремленный исключительно к истине; единство является его характерной чертой, а сконцентрированная сосредоточенность — самой его сутью. В другом типе единая воля отсутствует, как отсутствует и унифицированный интеллект, в нем есть лишь бесконечное число идей с большим количеством ответвлений, движущихся в том или ином направлении в погоне за исполнением желаний, которые предлагает ему жизнь и окружающий мир. «Буддхи», применяемое здесь слово, означает, строго говоря, ментальную силу рассудка, но оно, очевидно, применяется Гитой в широком философском

смысле для обозначения в целом действия различающего и принимающего решения ума, который определяет как направление и использование наших мыслей, так и направление и использование наших поступков; к области его функционирования относятся мышление, интеллект, суждение, осознанный выбор и установление цели; ибо характерной чертой унифицированного интеллекта является не только концентрация ума, обладающего знанием, но особенно концентрация ума, принимающего решение и настаивающего на этом решении, *уавасāya*, тогда как признаком рассеянного интеллекта является даже не столько непоследовательность идей и восприятий, сколько непоследовательность целей и желаний, а следовательно, и воли. Таким образом, воля и знание — две функции буддхи. Унифицированная разумная воля сосредотачивается в просвещенной душе, она концентрируется во внутреннем самопознании; напротив, воля, обладающая множеством ответвлений и многообразная, занятая многими вещами и пренебрегающая той единственной, которая действительно необходима, подчиняется неугомонному и непоследовательному действию ума, рассредоточенному во внешней жизни, трудах и их плодах. Учитель говорит: «Труды для Йоги интеллекта являются гораздо более низкими; пожелай скорее убежища в интеллекте; ничтожными и жалкими душами являются те, кто делает плоды своих трудов целью своих мыслей и дел».

Мы должны помнить психологический порядок Санкхьи, который принимает Гита. С одной стороны есть Пуруша, Душа спокойная, пассивная, неизменная, единственная, не развивающаяся; с другой стороны — Пракрити или сила Природы, инертная без сознательной Души, активная, но лишь в соприкосновении с этим сознанием, в контакте с ним, как мы бы сказали, поначалу не столько единая, сколько неопределенная, тройственная по качествам, способная к эволюции и инволюции. Контакт Души и Природы порождает игру субъективности и объективности, которая является нашим опытом бытия; то, что для нас субъективно, эволюционирует в первую очередь, поскольку сознание Души является первой и косвенной причиной; но все же именно Природа, а не Душа снабжает инструментами нашу субъективность. По порядку вначале возникает Буддхи, различающая или определяющая сила, развивающаяся из силы Природы, и подчиненная ей сила самовыделяющегося эго. Затем, в ходе вторичной эволюции из них возникает сила, которая схватывает различия между объектами,

чувственный ум или манас (мы должны давать индийские термины, поскольку соответствующие английские слова не являются их настоящими эквивалентами). В качестве результатов третичной эволюции из чувственного ума мы получаем десять специализированных органов, пять из которых являются органами чувственных восприятий, а пять — органами действия; затем силы каждого восприятия — слуха, осязания, обоняния и т. д., которые оценивают объекты для ума и делают вещи такими, какими они есть для нашей субъективности, и — как их субстанциональную основу — первичные состояния объектов чувства, пять элементов древней философии или скорее элементарные состояния Природы, *pañca bhūta*, из разных сочетаний которых и состоят объекты.

Отраженные в чистом сознании Пуруши, эти степени и силы Природы становятся материалом для нашей замутненной субъективности, замутненной потому, что ее действие зависит от восприятия объективного мира и от субъективных реакций этого восприятия. Буддхи, будучи просто определяющей силой, которая инертно определяет все исходя из неопределенной бессознательной Силы, принимает в наших глазах форму интеллекта и воли. Манас, бессознательная сила, которая схватывает различия Природы путем субъективного действия и реакции на действие и цепляется за них посредством притяжения, становится чувственным восприятием и желанием (два грубых термина, обозначающих деградацию интеллекта и воли) — становится чувственным умом, сенсуальным, эмоциональным, волевым в низшем смысле желания, надежды, стремления, страсти, жизненного импульса, всех извращений, *vikāra*, воли. Чувства становятся орудием чувственного ума, пятью перцептивными орудиями нашего чувственного знания, пятью активными орудиями наших импульсов и жизненных привычек, посредниками между субъективным и объективным; остальное — объекты нашего сознания, Вишайи чувств.

Такой порядок эволюции кажется противоположным тому, который мы воспринимаем как порядок материальной эволюции; но если мы припомним, что даже буддхи — это инертное действие бессознательной Природы и что в этом смысле, несомненно, даже в атоме существует бессознательная воля и интеллект, стремящаяся к различению и определению сила, если мы изучим грубую бессознательную материю ощущения, эмоции, памяти, импульса в растении и в подсознательных формах существования, если мы взглянем на эти энергии

силы Природы, принимающие формы нашей субъективности в эволюционирующем сознании животного и человека, то увидим, что система Санкхьи в достаточной степени согласуется с тем, что установили современные исследования изучением материальной Природы. В эволюции души, возвращающейся от Пракрити к Пуруше, нужно применить порядок обратный первоначальной эволюции Природы, и именно так Упанишады и Гита, следуя Упанишадам и чуть ли не цитируя их, формулируют восходящее движение наших субъективных сил. Они утверждают: «Выше своих объектов находятся чувства, выше чувств — ум, выше ума — разумная воля; то, что выше разумной воли, есть сознательное «Я», Пуруша. Следовательно, по Гите, именно этого Пурушу, эту величайшую причину нашей субъективной жизни мы должны понять и осознать с помощью интеллекта; на этом мы должны сосредоточить свою волю. Удерживая, таким образом, наше низшее субъективное эго в Природе в состоянии устойчивого равновесия и спокойствия, достигнутого посредством высшего, действительно сознательного «Я», мы можем уничтожить неугомонного, вечно активного врага нашего покоя и самообладания — желание ума.

Ибо ясно, что существуют две возможности действия разумной воли. Она может выбрать ориентацию, направленную вниз и наружу, к непоследовательному действию восприятий и воли в тройственной игре Пракрити, а может пойти вверх и внутрь, ориентируясь на устойчивый покой и уравновешенность в спокойной и неизменной чистоте сознательной безмолвной души, уже неподвластной смятению, царящему в Природе. В первом случае субъективное существо находится во власти объектов чувств, оно живет во внешнем контакте с вещами. Такая жизнь есть жизнь, полная желаний, ибо чувства, возбужденные своими объектами, создают неугомонное, а часто и яростное беспокойство, сильное, а подчас и безудержное движение, направленное вовне, к захвату этих объектов и наслаждению ими, и чувства эти уносят чувственный ум «подобно ветрам, несущим корабль по морю»; ум, подчиненный эмоциям, страстям, стремлениям, импульсам, возбужденным этим направленным вовне движением чувств, подобным же образом уносит разумную волю, которая, следовательно, теряет свою способность к спокойному различению и господству. Подчинение души беспорядочной игре трех гун Пракрити в их вечном единстве и борьбе, невежество, обманчивая, чувственная, объективная жизнь души, подчинение горю, гневу, привязанности и страсти — вот резуль-

таты нисходящей тенденции буддхи — беспокойной жизни обычного, непросветленного, лишенного внутренней дисциплины человека. Те, кто, подобно приверженцам Ведавады, делает чувственное наслаждение объектом действия, а его достижение — наивысшей целью души, суть проводники, ведущие по ложному пути. Внутреннее субъективное самонаслаждение, независимое от объектов, — вот наша истинная цель, а также высокое и обширное равновесие нашего покоя и освобождения.

Следовательно, мы должны решительно, со спокойной сосредоточенностью и упорством, *vyavasāya*, избрать именно ту ориентацию разумной воли, которая направлена вверх и внутрь; мы должны сосредоточить ее в спокойном самопознании Пуруши. Очевидно, первым движением должно быть движение к избавлению от желания, которое является корнем зла и страдания; а для того, чтобы избавиться от желания, мы должны положить конец причине желания, стремлению чувств схватить свои объекты и наслаждаться ими. Мы должны отвлекать их, когда они поддаются таким устремлениям, уводить их от объектов — словом, следуя примеру черепахи, втягивающей свои конечности под панцирь, втягивать чувства в их источник, неподвижный в уме, ум, неподвижный в интеллекте, интеллект, неподвижный в душе и ее самопознании, наблюдающий за действием Природы, но не подвластный ему, не желающий ничего такого, что может дать объективная жизнь.

«То, чему я учу, — это не внешний аскетизм, не физическое отречение от объектов чувства», — немедленно говорит Кришна, дабы не быть неверно понятым, что, похоже, должно произойти. Это не отречение последователей Санкхьи и не строгости сурового аскета с его постами, умерщвлением плоти, с его попыткой воздерживаться даже от пищи; я не имею в виду эту самодисциплину или воздержание, ибо говорю о внутреннем уходе, об отречении от желания. Воплощенная душа, обладая телом, должна нормально поддерживать его пищей ради его нормальной физической деятельности; воздерживаясь от пищи, она просто сама лишает себя физического контакта с объектом ощущения, но не избавляется от внутренней связи, которая делает этот контакт губительным. Она сохраняет чувственное удовольствие, *rasa*, симпатию и антипатию, — ибо *rasa* имеет две стороны; душа, напротив, должна быть способной к выдерживанию физического контакта без страданий от этой чувственной реакции внутри. Иначе происходит *nivṛtti*,

прекращение объекта, *viṣayā vinivartante*, но не субъективное прекращение, не *nivṛtti* ума; но чувства являются принадлежностью ума, они субъективны, и субъективное прекращение расы — это единственный реальный признак власти. Но каким образом становится возможным этот лишенный желаний контакт с объектами, это лишенное чувствительности использование чувств? Это, возможно, *param dṛṣṭvā*, посредством видения верховного — *param*, Души, Пуруши — и при помощи жизни в Йоге, в союзе или единстве всего субъективного существа с ней (Душой) посредством Йоги интеллекта; ибо единая Душа спокойна, удовлетворена в собственном наслаждении, и это наслаждение, свободное от двойственности, может занять место чувственных, прикованных к объектам наслаждений и антипатий ума, как только мы увидим эту величайшую вещь в нас и сосредоточим на ней ум и волю. Таков истинный путь к освобождению.

Конечно, самодисциплина и самоконтроль — дело нелегкое. Все разумные люди знают, что должны каким-то образом управлять собой, и нет ничего более общеизвестного, чем этот совет управлять чувствами; но обычно управление это несовершенным образом рекомендуется и несовершенным, самым ограниченным и неудовлетворительным образом выполняется. Однако даже мудрец, человек с чистой, мудрой и проницательной душой, который действительно трудится, чтобы обрести полное умение владеть собой, оказывается под властью чувств, которые вводят его в состояние суеты и увлекают прочь. Это происходит потому, что ум, естественно, служит чувствам; он наблюдает объекты чувства с внутренним интересом, останавливается на них и делает их объектом всепоглощающей мысли для интеллекта и объектом большого интереса для воли. Далее наступает привязанность, за привязанностью — желание, за желанием — горе, страсть и гнев, когда желание не удовлетворяется, когда его исполнению препятствуют или противятся, а страсть пожирает душу, интеллект и воля забывают смотреть и восседать в спокойной, созерцающей душе; происходит выпадение из памяти истинной сути человека, и этот провал тоже помрачает и даже уничтожает разумную волю. Ибо, до поры до времени, она больше не существует в нашей собственной памяти, она исчезает в облаке страсти; мы превращаемся в страсть, гнев, горе и перестаем быть собой, утрачиваем интеллект и волю. Это надо предотвратить, и все чувства должны быть полностью взяты под контроль; ибо только посредством абсолютного

управления чувствами можно прочно укрепить мудрый и спокойный интеллект на должном месте.

Этого нельзя сделать полностью посредством только действия самого интеллекта, посредством единственно ментальной самодисциплины; это можно сделать только при помощи Йоги — единения с чем-то высшим, нежели сам интеллект, с тем, чему присущи спокойствие и самообладание. И эта Йога может достичь успеха только путем посвящения и отдачи всего себя Божественному. «Мне», — говорит Кришна, ибо Освободитель находится внутри нас, но это не наш ум, не наш интеллект, не наша личная воля — они представляют собой лишь инструменты. В конце концов, нам говорят, что мы должны полностью найти убежище в Господе. А для этого мы должны в первую очередь сделать его объектом всего нашего бытия и поддерживать с ним душевный контакт. Таков смысл фразы «он должен быть неколебимым в Йоге, полностью отдавшись Мне», но пока еще это самый простой беглый намек в манере Гиты, лишь три слова, содержащие всю суть наивысшей тайны, которую еще предстоит раскрыть, *yukta āsīta matparaḥ*.

Если это происходит, мы получаем возможность передвигаться среди объектов чувств, находясь в контакте с ними, воздействуя на них и сохраняя при этом чувства под полным контролем субъективного «я», а не во власти объектов, а также контактов с ними и их реакций, и это «я» послушно наивысшему «Я», Пуруше. Тогда свободные от реакций чувства будут освобождены от симпатии и антипатии, избавятся от двойственности позитивного и негативного желания, и на человека снизойдет покой, мир, ясность, счастливое спокойствие, *ātmaprasāda*. Такое ясное спокойствие является источником блаженства души; исполненную покоя душу не трогает никакое горе; интеллект быстро укореняется в покое «Я»; страдание уничтожается. Именно эту спокойную, лишённую желаний, не знающую печали сосредоточенность буддхи в самоуравновешенности и самопознании Гита называет Самадхи.

Признак пребывания человека в Самадхи — это не утрата им осознания объектов и окружения, а также своего ментального и физического «я», и не возможность возвращения к нему даже под угрозой костра или пыток — обычная идея, когда речь идет о данном вопросе; транс — это особая интенсивность, но не обязательный признак такого состояния. Мерилом является изгнание всех желаний, их неспособность

проникнуть в ум, и эта свобода возникает из внутреннего состояния, наслаждения души, ушедшей в себя, причем ум пребывает в состоянии покоя и уравновешенности превыше притяжений и отталкиваний, превыше чередований ясной погоды и гроз, стрессов наружной жизни. Он направлен внутрь, даже когда действует вовне; он сконцентрирован в «Я», даже когда разглядывает вещи вовне; он полностью устремлен к Божественному, даже будучи направленным на внешнее видение других людей, занятых и озабоченных мирскими делами. Арджуна, как выразитель среднего человеческого ума, просит указать ему на какой-либо внешний, физический, практически различимый признак этого великого Самадхи; как человек, пребывающий в нем, разговаривает, сидит, ходит? Невозможно указать на такие признаки, да Учитель и не пытается этого сделать, ибо единственно возможный критерий этого состояния находится внутри человека, и существует множество враждебных психологических сил, которые могут воздействовать на него. Уравновешенность — вот великая печать освобожденной души, и даже наиболее очевидные признаки этой уравновешенности являются все же субъективными. «Человек, чей ум не потревожен горестями, покончивший с желанием удовольствий, которого покинули симпатии, гнев, страх, — таков мудрец, чей рассудок укрепился в состоянии равновесия». Он существует «без тройственного действия качеств Пракрити, без двойственностей, вечно базирующихся в его истинном существе, без приобретения или обладания, он владеет своим «Я». Ибо какие приобретения или владения есть у свободной души? Раз мы владеем своим «Я», мы владеем всем.

И все-таки он не прекращает трудов и действия. Самобытность и сила Гиты состоит в том, что, заявив об этом статическом состоянии, об этом превосходстве над природой, даже об этом состоянии пустоты освобожденной души в отношении всего, что обычно составляет действие Природы, она все-таки способна оправдывать действие души, даже обязать душу продолжать труды и, таким образом, избежать того великого изъяна, который свойственен просто квиетистским и аскетическим философским учениям, — изъяна, от которого, как мы сегодня видим, они пытаются избавиться. «У тебя есть право на действие, но только на действие, а отнюдь не на плоды его; да не будут плоды твоих трудов мотивацией твоих поступков, но не допускай в себе и малейшей привязанности к бездействию». Следовательно, предписываются не труды, осуществляемые с желанием приверженцами

Ведавады, не притязание на удовлетворение неутомимого, энергичного ума посредством постоянной активности, притязание практичного или кинетического человека. «Сосредоточившись в Йоге, делай свое дело, отказавшись от привязанности, одинаково воспринимая и неудачу, и успех; ибо именно уравниленность подразумевает Йога». В действие вносит беспокойство выбор между относительным добром и злом, страх греха и тяжкий труд следования добродетели? Но человек освобожденный, объединивший свой рассудок и волю с Божественным, даже здесь, в этом мире двойственностей, отвергает как доброе деяние, так и деяние злое; ибо он поднимается к высшему закону, стоящему над добром и злом, основанному на свободе самопознания. Разве такое лишнее желания действие может не обладать определенностью, эффективностью, действенной мотивацией, большой или энергичной созидательной силой? Нет, конечно: действие, совершаемое в Йоге, является не только наивысшим, но и наимудрейшим, наиболее мощным и целесообразным даже для мирских дел; ибо оно вдохновляется знанием и волей Владыки трудов: «Йога есть мастерство в трудах». Разве любое действие, направленное к жизни, уводит йогина в сторону от универсальной цели, которая, по общему согласию, заключается в освобождении от пут этого полного бед и горестей человеческого рождения? И это не так: мудрецы, совершающие труды, не желая их плодов и пребывая в Йоге с Божественным, освобождаются от рабства рождения и достигают того иного, совершенного статуса, в котором отсутствуют болезни, поражающие ум и жизнь страдающего человечества.

Статус, которого он достигает, есть брахмическое состояние; он обретает прочное положение в Брахмане, *brāhmī sthitiḥ*. Это полный пересмотр всей перспективы, опыта, знания, ценностей, видения земных созданий. Эта жизнь двойственностей, которая для других является днем, бодрствованием, сознанием, светлым состоянием деятельности и знания, для него — ночь, тревожный сон, тьма души; то высшее бытие, которое для других представляет собой ночь, сон, в котором перестает существовать любое знание и воля, для умеющего владеть собой мудреца есть пробуждение, светлый день истинного бытия, знания и силы. Другие — замутненные воды, которые волнуются от каждого небольшого прилива желания; он — океан обширного бытия и сознания, который вечно наполняется и все-таки вечно неподвижен в своем великом равновесии с его душой; все желания мира вливаются

в него, как реки вливаются в море, и все-таки у него нет желаний и он спокоен. Ибо, в то время как другие наполнены тревожащим чувством эго, ощущением «моего» и «твоего», он един с единственным «Я» во всем и нет для него «я» и «мое». Он действует как другие, но отказался от всех желаний и их устремлений. Он добивается великого покоя и его не сбивает с толку внешний вид вещей; он уничтожил свое личное эго в Едином, живет в этом единстве и, будучи сосредоточенным в этом состоянии, в конце концов может достичь угасания в Брахмане, Нирваны — не негативного самоуничтожения буддистов, но великого погружения обособленного личного «я» в безбрежную реальность единого, бесконечного, безличного Существования.

Такое тонкое объединение Санкхьи, Йоги и Веданты является первоосновой учения Гиты. Это далеко не все, но это первое, незаменимое практическое единение знания и трудов с уже возникшим намеком на третий, венчающий и наиболее сильный элемент совершенства души, божественную любовь и преданность.

ГЛАВА XI

Труды и жертвоприношение

ЙОГА разумной воли и ее кульминация в брахмическом состоянии, изложение чего занимает весь конец второй главы, содержит зародыши значительной части учения Гиты — ее доктрину лишенных желания трудов, уравновешенности, отказа от внешнего отречения, преданности Божественному; но пока что все это изложено поверхностно и туманно. Наиболее сильно до сих пор подчеркивается отвлечение воли от обычной мотивации человеческой деятельности, желания от нормального человеческого темперамента с мыслью и волей, устремленными на объекты чувств, а значит со страстями и неведением, и от его обычной склонности к беспокойным, все умножающимся идеям и вожделениям к свободному от желаний спокойному единству и бесстрастной безмятежности брахмического равновесия. Вот что понял Арджуна. Не то чтобы ему все это было незнакомо; суть настоящего учения указывает человеку на путь знания без отречения от жизни и трудов как на путь к совершенству. Интеллект, уходящий от чувства и желания, равно как и от человеческого действия, и обращающийся к Наивысшему, Единому, бездействующему Пуруше, к неподвижному, к безликому Брахману, конечно, есть вечное семя знания. Здесь нет места трудам, поскольку труды относятся к Неведению; действие совершенно противоположно знанию; его семенем является желание, а его плодом — рабство. Такова ортодоксальная философская доктрина, и, кажется, Кришна полностью принимает ее, когда говорит, что труды — гораздо ниже Йоги интеллекта. И все-таки труды упорно провозглашаются частью Йоги, что кажется коренной непоследовательностью этого учения. Не только это; ибо некий вид работы, несомненно, может некоторое время продолжаться, минимальный, самый безобидный; но здесь перед нами работа, совершенно несовместимая со знанием, с безмятежностью и с неподвижным покоем довольной собой души, — работа ужасная, даже чудовищная, кровавый раздор, жестокая битва, гигантская резня. И все же именно ее предписывают, именно ее пытаются оправдать учением о внутреннем покое, свободной от желаний уравновешенности

и пребывании в состоянии Брахмана. Таким образом, здесь существует непримиримое противоречие. Арджуна жалуется на то, что обрел противоречивую, сбивающую с толку доктрину, а не ясный, единственный путь, который сможет привести человеческий интеллект просто и точно к величайшему благу. Именно в ответ на это возражение Гита сразу же начинает более ясно излагать свою позитивную и императивную доктрину трудов.

Сначала Учитель проводит различие между двумя средствами спасения, на которых люди в этом мире могут сосредоточиться по отдельности: между Йогой знания и Йогой трудов, причем одна, как обычно предполагается, подразумевает отречение от трудов как от препятствия на пути к спасению, а другая принимает труды как средство спасения. Он еще не настаивает решительно на каком-то их слиянии, на некоем примирении мышления, их разделяющего, но начинает с показа того, что отречение последователей Санкхьи, физическое отречение, Санньяса, не только не единственный, но и совсем не лучший путь. Спокойная свобода от действий, *naiṣkarma*, и есть без сомнения то, чего должна достичь душа, Пуруша; ибо именно Пракрити совершает работу, а душа должна подняться над вовлеченностью в деятельность существа и добиться свободной безмятежности и равновесия, наблюдая за действиями Пракрити, но не попадая под их влияние. Именно это, а не прекращение работы Пракрити, на самом деле имеется в виду под *naiṣkarma* души. Следовательно, было бы ошибкой думать, что можно достичь этого свободного от действий состояния души и наслаждаться им, не занимаясь какой бы то ни было деятельностью. Простое отречение от трудов не является достаточным и даже надлежащим средством спасения. «Не благодаря воздержанию от трудов человек наслаждается свободой от действия, и не простым отречением (от трудов) добивается он совершенства», *siddhi*, достижения целей своей самодисциплины при помощи Йоги.

Но должно же быть, по меньшей мере, одно необходимое средство, незаменимое, императивное? Ибо, если труды Пракрити продолжают, каким же образом может тогда душа избежать вовлеченности в них? Как я могу сражаться и все-таки душой не думать или не чувствовать, что я, личность, сражаюсь, не желать победы, не быть задетым поражением? Ведь именно согласно учению Санкхьи интеллект человека, вовлеченного в деятельность Природы, запутывается в сетях эгоизма, невежества и желания, а следовательно,

вынуждается к действию; напротив, если интеллект отвлекается от этой деятельности, действие должно прекратиться с исчезновением желания и невежества. Следовательно, отказ от жизни и трудов является неотъемлемой частью, неизбежным обстоятельством и незаменимым конечным средством движения к освобождению. Это возражение общепринятой логики — которое не высказывается Арджуной, но присутствует в его уме, как показывает смысл его последующих высказываний, — Учитель тотчас же предугадывает. По его словам, такое отречение не только отнюдь не обязательно, но даже невозможно. «Ибо никто ни на миг не прекращает работу; формы проявления, рожденные Пракрити, заставляют каждого поневоле совершать действие». Замечательной особенностью Гиты является сильное восприятие великого космического действия, вечной деятельности и силы космической энергии, которой позже придавалось особое значение в учении тантрических шактистов, ставивших Пракрити или Шакти даже выше Пуруши. Несмотря на то, что здесь это восприятие выражено подтекстом, оно достаточно сильно, будучи соединенным с тем, что мы могли бы назвать теистическими и религиозными элементами мышления Гиты, чтобы ввести тот «активизм», который столь сильно модифицирует в ее схеме Йоги квиетистские тенденции старой метафизической Веданты. Человек, воплощенный в природном мире, ни на миг, ни на секунду не может прекратить действие; само его существование — это действие; вся вселенная — это поступок Бога, даже просто жизнь — это Его движение.

Наша физическая жизнь, ее поддержание, ее продолжение — это путешествие, странствие тела, *śarīrayātrā*, а совершить путешествие, не совершая действия, нельзя. Но даже если человек мог бы не поддерживать свое тело, оставить его в праздности, если он мог бы все время стоять подобно дереву или сидеть в бездействии подобно камню, *tiṣṭhati*, такая растительная или материальная неподвижность не спасла бы его от рук Природы; он не был бы свободен от ее трудов. Ибо под трудами, *karma*, подразумеваются не только наши физические движения и деятельность; наше ментальное существование — тоже великое сложное действие, даже более великая и важная часть трудов неутомимой Энергии — субъективная причина и детерминанта физического. Мы ничего не добьемся, подавляя следствие, но сохраняя субъективную причину. Объекты чувства являются только поводом нашего рабства, а то, что ум упорно задерживается

на них, — это средство, важнейшая причина. Человек может управлять своими моторными органами и не давать им реального простора для действия, но он ничего не выигрывает, если его ум продолжает помнить объекты чувства и сосредотачивается на них. Такой человек сам сбивается с пути ложными представлениями о самодисциплине; он не понял ни ее цели, ни ее истины, ни основных принципов своего субъективного существования; следовательно, все его методы самодисциплины ошибочны и не дают никакого результата¹. Действия тела и даже действия ума сами по себе ничего не представляют, ни рабства, ни первопричины рабства. Жизненно важной является могучая энергия Природы, которая поступит по-своему и продолжит свою игру на великом поле ума, жизни и тела; что в ней опасно, так это способность трех ее гун, форм проявления или качеств, смущать и сбивать с толку интеллект и, таким образом, затуманивать душу. Такова, как мы пойдем дальше, суть действия и освобождения для Гиты. Будь свободным от помрачения и замешательства, в которое приводят тебя три гуны, и действие может продолжаться, как оно должно продолжаться, причем может продолжаться даже самое широкое, самое глубокое, самое громадное и неистовое действие; это не имеет значения, ибо тогда ничто не касается Пуруши и душа обладает *naiṣkarma*.

Но пока что Гита не переходит к этому более обширному вопросу. Поскольку ум представляет собой наиважнейшую причину, поскольку бездействие невозможно, целесообразным, необходимым, верным путем является управляемое действие субъективного и объективного организма. Ум должен взять чувства под свой контроль как инструмент разумной воли, а затем органы действия должны использоваться для выполнения присущих им функций, для действия, но для действия, совершаемого как Йога. Что же является сущностью этого самоуправления, что подразумевается под действием, совершаемым как Йога, *karmayoga*? Это свобода от привязанности, что означает исполнение трудов, не сопровождающееся попытками ума зацепиться за объекты чувства и плоды трудов. Не полное бездействие, которое является ошибкой, смятением, самообманом, которое невозможно, но действие

¹ Я не могу считать, что слово «*mithyācāra*» обозначает лицемера. Как может быть лицемером человек, навлекающий на себя столь суровое и абсолютное лишение. Он ошибается, он введен в заблуждение, *vimūdhātṁā*, а его *ācāra*, его формально упорядоченный метод самодисциплины, является методом ложным и напрасным, — именно это и имеет в виду Гита.

полное и свободное, осуществляемое без подчинения чувству и страсти, труды, свободные от желаний и привязанности, — вот главный секрет совершенства. Как говорит Кришна, совершай действие под влиянием такого самоуправления, *niyatam kuru karma tvam*: я сказал, что знание, интеллект стоят выше трудов, *jūyasī karmaṇo buddhiḥ*, но я не имел в виду, что бездействие выше действия; истина совершенно противоположна, *karma jūyo hyakarmaṇaḥ*. Ибо знание не означает отречения от трудов, оно означает уравнивание и отсутствие привязанности к желанию и объектам чувства; и оно означает равновесие разумной воли в Душе свободной, вознесенной высоко над низшими инструментами Пракрити и управляющей трудами ума, чувств и тела во власти самопознания и чистого, не направленного на какой бы то ни было объект самонаслаждения духовного осознания, *niyatam karma*¹. Буддхи-йога осуществляется при помощи карма-йоги; Йога самоосвобождающей разумной воли находит свое полное выражение при помощи Йоги трудов, лишенных желания. Таким образом, Гита закладывает фундамент своего учения о необходимости лишенных желания трудов, *niškāta karma*, и объединяет субъективную практику приверженцев Санкхьи — отбрасывая их чисто физический стандарт — с практикой Йоги.

Но имеется еще одна существенная неразрешенная проблема. Желание является обычным мотивом всех человеческих действий, и если душа свободна от желания, то отсутствует дальнейшая рациональная основа действия. Нас можно принудить совершать определенные труды для поддержания тела, но даже это является зависимостью от желания тела, от которой мы должны избавиться, если нам предстоит достичь совершенства. Но если допустить, что этого сделать

¹ Все-таки, я не могу согласиться с распространенной интерпретацией *niyatam karma* как постоянных внешних трудов и эквивалента ведической *nityakarma*, постоянных трудов жертвоприношения, обряда и ежедневного стандарта ведической жизни. Конечно, *niyata* просто впитывает *niyamya* последнего стиха, Кришна утверждал, что «тот, кто, управляя чувствами при помощи ума, занимается посредством органов действия Йогой действия, тот выделяется среди других, *manasa niyamya arabhate karmayogam*, и он немедленно извлекает из этого утверждения предписание, дабы подвести его итог и превратить его в правило. «Совершая управляемое действие», *niyatam kuru karma tvam*: *niyatam* впитывает *niyamya*, *kuru karma* — *arabhate karmayogam*. Не формальные труды, установленные внешним стандартом, но лишенные желаний труды, управляемые освобожденным буддхи, — вот учение Гиты.

нельзя, единственный путь заключается в том, чтобы закрепить вне нас стандарт действия, не продиктованный чем бы то ни было в нашей субъективности, *nityakarma*, ведической нормы, заведенный порядок обрядового жертвоприношения, повседневного поведения и долга перед обществом, которому человек, ищущий освобождения, может следовать просто потому, что обязан ему следовать, не имея личной цели и не испытывая к ним субъективного интереса, с абсолютным безразличием к действию не потому, что его принуждает к этому его природа, а потому, что так предписывает Шаstra. Но если принцип действия должен быть не внешним по отношению к природе, а субъективным, если действия, совершаемые даже человеком освобожденным и мудрым, должны управляться и определяться его природой *svabhāvaniyatam*, то единственным субъективным принципом действия является желание любого рода — вождление плоти, сердечное чувство, низкая или благородная цель ума, но все они подчинены гунам Пракрити. Давайте тогда трактовать *niyata karma* Гиты как *nityakarma* ведической нормы, ее *kartavya karma* или работу, которая должна быть выполнена, как арийский стандарт общественного долга, и давайте также согласимся с тем, что выполненная как жертвоприношение работа означает просто ведические жертвоприношения и постоянный долг перед обществом, исполняемый бескорыстно и без какой бы то ни было личной цели. Так часто толкуют доктрину Гиты, касающуюся работы, свободной от желания. Но мне кажется, что учение Гиты не является таким незрелым и простым, что оно так привязано к месту и времени, так узко. Это учение обширное, свободное, утонченное и глубокое; оно распространяет свою силу на все времена и на всех людей, а не только на отдельную эпоху и страну. В частности, оно всегда освобождается от внешних форм, деталей, догматических представлений и возвращается назад к принципам и великой реальности нашей природы и нашего бытия. Это труд глубокой философской истины и духовной практики, а не ограниченных религиозных и философских формул и стереотипных догм.

Трудность в следующем: учитывая нашу природу, как она есть, и принимая во внимание то, что общим принципом ее действия является желание, возникает вопрос, а что же такое действие действительно свободное от желания? Ибо то, что мы обычно называем бескорыстным действием, на самом деле не лишено желания; происходит лишь замена неких более мелких личных интересов другими,

более масштабными желаниями, которые лишь внешне безличны, лишь маскируются под добродетель, благо страны, человечества. Более того, любое действие, как настаивает Кришна, совершается гунами Пракрити, нашей природой; действуя согласно Шастре, мы все-таки действуем в соответствии с нашей природой, — даже если такое согласующееся с Шастрой действие не является, вопреки своему обычному статусу, лишь прикрытием наших желаний, предубеждений, страстей, проявлений эгоизма, нашего личного, национального, сектантского тщеславия, чувств и предпочтений; но даже в других случаях, даже будучи наиболее чистыми, мы все-таки подчиняемся выбору нашей природы, и если бы наша природа была иной, а гуны воздействовали на наш интеллект и волю в каком-то другом сочетании, мы бы не принимали Шастру, а жили в свое удовольствие или в соответствии со своими интеллектуальными представлениями либо освободились бы от общественного закона, дабы вести жизнь пустытника или аскета. Мы не можем стать безличными, подчиняясь чему-то вне нас самих, ибо мы не можем выйти за пределы самих себя; мы можем сделать это, только поднимаясь к наивысшему в нас, в нашу свободную Душу и «Я», которые одинаковы и единственны во всех и, следовательно, не испытывают личной заинтересованности, к Божественному в нашем существе, трансцендентному по отношению к космосу и, следовательно, не ограниченному Своими космическими трудами или Своим индивидуальным действием. Этому и учит Гита, а отсутствие желаний — лишь средство достижения этой цели, а не цель сама по себе. Да, но как этого добиться? Отвечая на этот вопрос, божественный Учитель говорит, что достичь этого можно, если совершать труды, имея в виду одну лишь цель — жертвоприношение. «Из-за совершения трудов не ради жертвоприношения, а с иной целью этот мир людей находится в рабстве у трудов; ради жертвоприношения практикуй труды, о сын Кунти, освобождаясь от любой привязанности». Очевидно, что все труды, а не только жертвоприношение и общественные обязанности, могут совершаться в таком духе; любое действие может производиться либо исходя из эгоистического чувства, узкого или расширенного, либо ради Божественного. Любое существо и любое действие Пракрити существуют только ради Божественного; из него оно исходит, при помощи него оно длится, к нему оно направлено. Но пока над нами властвует эгоистическое чувство, мы не способны постичь дух этой истины и действовать в нем, но действуем ради

удовлетворения эго и в духе эго, иначе, чем для жертвоприношения. Эгоизм — вот главный вопрос рабства, его узел. Совершая действия, направленные к Богу, не думая об эго, мы ослабляем этот узел и наконец обретаем свободу.

Вначале, однако, Гита подхватывает ведическое утверждение идеи жертвоприношения и формулирует закон жертвоприношения в его общепринятой терминологии, причем делает это с определенной целью. Мы уже видели, что вражда между отречением и трудами имеет две формы: форму противостояния Санкхьи и Йоги, которые в принципе уже примиряются, и форму противостояния Ведизма и Ведантизма, которое Учителю еще предстоит устранить. Первая — более широкая формулировка противостояния, в которой идея трудов является весьма общей. Санкхья начинает с понятия о божественном статусе как о статусе Неизменного и пассивного Пуруши, которым на самом деле является каждая душа, и противопоставляет пассивность Пуруши активности Пракрити; таким образом, логической кульминацией является прекращение всех трудов. Йога начинает с понятия о Божественном как об Ишваре, властелине действий Пракрити, следовательно, стоящем выше их; логическая кульминация — не прекращение трудов, а превосходство души над ними и свобода даже при совершении трудов. В оппозиции Ведизма и Ведантизма труды, *karma*, сводятся к ведическим трудам, иногда даже к ведическому жертвоприношению и обрядовым трудам, причем любой другой труд исключается как бесполезный для спасения. В своем Ведизме последователи Пурва-Мимансы настаивали на том, что такие труды — средство; в Ведантизме, позиция которого основана на Упанишадах, труды рассматривались лишь как нечто предварительное, относящееся к состоянию неведения, то, что надо, в конце концов, преодолеть и отвергнуть, препятствие для ищущего освобождения. Ведизм поклонялся Дэвам, богам, принося жертвы, и считал их силами, которые помогают нашему спасению. Ведантизм был склонен к тому, чтобы рассматривать их как силы ментального и материального мира, противящиеся нашему спасению (люди, по словам Упанишад, представляют собой божье стадо, и боги не желают, чтобы человек обладал знанием и был свободен); он видел в Божественном неизменного Брахмана, которого следует достичь не посредством трудов жертвоприношения и поклонения, а при помощи знания. Труды ведут лишь к обретению материальных результатов и к низшему Раю; следовательно, их нужно отвергнуть.

Гита устраняет эту оппозицию, настаивая на том, что Дэвы — лишь формы единого Дэвы, Ишвары, Властелина любой Йоги, почитания, жертвоприношения и аскетизма, и если правда то, что жертва, приносимая Дэвам, ведет лишь к получению материальных результатов и к Раю, правда также и то, что жертва, приносимая Ишваре, ведет за их пределы, к великому освобождению. Ибо Бог и неизменный Брахман — не два разных существа, а одна и та же Сущность, и всякий, кто стремится к одному из них, стремится к этому единственному Божественному Существованию. Все труды в целом обретают свою высшую точку и полноту в знании Божественного, *sarvam karmākhilam pārtha jñāne parisamāpyate*. Они представляют собой не препятствие, а путь к величайшему знанию. Таким образом, с помощью подробного разъяснения значения жертвоприношения это противоречие тоже разрешается. Фактически этот конфликт — лишь ограниченная форма более масштабной оппозиции Йоги и Санкхьи. Ведизм — это специализированная, узкая форма Йоги; принцип приверженцев Веданты идентичен принципу последователей Санкхьи, ибо и для тех и для других движение к спасению — это отход рассудка, буддхи, от разделяющих сил Природы, от эго, ума, чувств, от субъективного и объективного и его возврат к нерасчлененному и неизменному. Имея в виду эту цель — примирение, Учитель впервые обращается к изложению своей доктрины жертвоприношения; но повсюду с самого начала он не упускает из виду не ограниченный ведический смысл жертвоприношения и трудов, а их более широкое и универсальное применение, — в этом расширении узких и формальных представлений с целью дать ход великим всеобщим истинам, которые они чрезмерно ограничивают, и состоит обычный метод Гиты.

ГЛАВА XII

Значение жертвоприношения

ТЕОРИЯ жертвоприношения в Гите излагается в двух местах: в третьей главе и в четвертой; в первом она излагается таким языком, что могло бы показаться, будто речь идет лишь об обрядовом жертвоприношении; во втором — жертвоприношение интерпретируется в духе широкого философского символизма, что сразу трансформирует все его значение и поднимает его на уровень высокой психологической и духовной истины. «С жертвоприношением Владыка древних созданий сотворил создания и сказал: «При помощи этого вы произведете на свет (плоды и потомство), пусть это будет дойной коровой ваших желаний. Вскармливайте этим богов и пусть боги вскармливают вас; вскармливая друг друга, вы обретете величайшее благо. Вскормленные жертвоприношением боги дадут вам желанные наслаждения; а кто наслаждается данными богами наслаждениями, ничего не давая им, тот вор. Добрые, которые едят то, что осталось от жертвоприношения, освобождаются от любого греха; но злы и наслаждаются грехом те, кто готовит (пищу) только ради самих себя. Пища рождает создания, из дождя рождается пища, дождь приходит после жертвоприношения, жертвоприношение рождается трудом; труд, знай, рождается Брахманом, Брахман рождается от Неизменного; следовательно, всепроникающий Брахман обретается в жертвоприношении. Бытие того, кто здесь не следует за этим приведенным в движение колесом, — зло, его удовольствие чувственно; напрасно, о Партха, живет такой человек». Констатировав таким образом необходимость жертвоприношения — мы позже увидим, в каком смысле можно понимать высказывание, которое, на первый взгляд, является лишь средством выражения традиционной теории обрядности и необходимости ритуального жертвоприношения, — Кришна продолжает излагать превосходство духовного человека над трудами. «Но для человека, радость которого в «Я», который удовлетворен радостью от «Я», который в «Я» доволен, не существует работы, которую необходимо сделать. У него нет здесь цели, которой надо достичь при помощи совершаемого действия, и нет цели, которой надо достичь

посредством действия несовершенного; он не зависит от всех этих существований и какой бы то ни было цели».

Здесь присутствуют два идеала, ведический и ведантический, представляющие словно во всей своей резкой первичной разобщенности и оппозиции, с одной стороны — активный идеал обретения наслаждений здесь и наивысшего блага за пределами этого мира при помощи жертвоприношения и взаимозависимости человека и божественных сил, а с другой — сталкивающийся с ним более суровый идеал освобожденного человека, который, будучи независимым в Духе, не имеет ничего общего с наслаждением, трудами, человеческим или божественным миром, но существует лишь в покое верховного «Я», радуется только в безмятежной радости Брахмана. Следующие стихи создают основу для примирения этих двух крайностей; секрет не в прекращении действия сразу после обращения к высшей истине, а в том, чтобы действие было свободно от желания как до, так и после того, как эти истины постигаются. Освобожденному человеку нечего завоевывать посредством действия, но нечего ему завоевывать и посредством бездействия, и отнюдь не ради какой-то личной цели он должен сделать свой выбор. «Следовательно, без привязанности выполняй всегда работу, которая должна быть сделана (сделана ради мира, *lokasamgraha*, что потом сразу становится ясным); ибо, выполняя работу без привязанности, человек добивается наивысшего; ибо именно трудами Джанака и остальные достигли совершенства». Труды и жертвоприношение действительно являются средствами достижения наивысшего блага, *śreyah param avapsyātha*; но существует три вида трудов: труд, что совершается без жертвоприношения для личного удовольствия, который является полностью корыстным и эгоистическим и упускает истинный закон, цель и полезность жизни, *mogham pārtha sa jīvati*; труд, что совершается с желанием, но и с жертвоприношением и наслаждением, возникающим лишь как результат жертвоприношения и, следовательно, до этой степени освященным; труд, который не сопровождается желанием или привязанностью какого бы то ни было рода, именно последний возносит душу человека к наивысшему, *param āpnoti pūruṣaḥ*.

Весь смысл и направление этого учения держится на той интерпретации, которую нам надлежит дать важным словам, *yajña, karma, brahma*, жертвоприношение, труд, Брахман. Если жертвоприношение — это просто ведическое жертвоприношение, если работа, из которой оно

рождено, — ведический стандарт трудов, и если *brahman*, из которого рождается сама эта работа, является *śabda-brahman* только в смысле буквы Веды, тогда все позиции, характерные для ведической догмы, признаны. Ритуальное жертвоприношение является верным средством обретения детей, богатства, наслаждения; ритуальное жертвоприношение заставляет дождь проливаться с небес и обеспечивает процветание и продолжение расы; жизнь — это непрерывная сделка между богами и людьми, в которой человек приносит богам ритуальные дары из тех даров, которые они пожаловали ему, и взамен получает богатство, защиту, благоприятствование. Следовательно, все человеческие труды должны сопровождаться ритуальным жертвоприношением и обрядовым поклонением и при помощи последних превращаться в таинство; работа, не освященная таким образом, проклята, наслаждение без предварительного ритуального жертвоприношения и обрядового освящения — грех. Даже спасение, даже наивысшее благо надлежит завоевывать посредством ритуального жертвоприношения. От него нельзя отказываться никогда. Даже человек, ищущий освобождения, должен продолжать совершать ритуальное жертвоприношение, хотя и без привязанности; именно посредством ритуального жертвоприношения и обрядовых трудов, совершаемых без привязанности, люди типа Джанакис достигли духовного совершенства и освобождения.

Очевидно, что смысл Гиты таким быть не может, ибо это противоречило бы остальному содержанию книги. Даже в самом этом месте, не будучи еще знакомыми с его блестящим толкованием, данным затем в четвертой главе, мы уже получаем указание на более широкий смысл. Гита гласит, что жертвоприношение рождается из работы, работа — из *brahman*, *brahman* — из Акшары, и, следовательно, всепроникающий Брахман, *sarvagatam brahma*, создается в жертвоприношении. Связующая логика слова «следовательно» и повторение слова «*brahma*» несут знаменательную смысловую нагрузку; ибо это ясно показывает, что *brahman*, из которого рождается любая работа, надо понимать не столько имея в виду общеупотребительное ведическое учение, в котором он означает Веду, сколько символический смысл, в котором созидательное Слово тождественно всепроникающему Брахману, Вечному, единственного «Я», присутствующего во всех существованиях, *sarvabhūteṣu*, и во всех трудах существования. Веда есть знание Божественного, Вечного: «Я — тот, кто должен быть известен во всех книгах Знания, *vedaiśca vedyah*», — скажет Кришна в одной из после-

дующих глав; но это знание о нем, содержащееся в деятельности Пракрити, в деятельности трех гун, основных качеств или форм проявления Природы, *traiguṇyaviṣayā vedāḥ*. Этот Брахман или Божественный в деятельности Природы рождается, как мы можем сказать, из Акшары, неизменного Пуруши, «Я», которое стоит над всеми формами проявления, качествами или деяниями Природы, *nistraiguṇya*. Брахман един, но проявляет себя в двух аспектах, неизменного Существа, творца, и создателя трудов в изменяющемся становлении, *ātman, sarvabhūtāni*; это неподвижная вездесущая Душа вещей и это духовный принцип подвижной деятельности вещей, Пуруша, уравновешенный в себе, и Пуруша активный в Пракрити; это *akṣara* и *kṣara*. В обоих аспектах Божественное Существо, Пурушоттама, проявляется во вселенной; неизменным, пребывающим над всеми качествами является Его равновесие покоя, самообладания, уравновешенности, *samam brahma*; из него исходит Его проявление в качествах Пракрити и их универсальных деяниях; из Пуруши в Пракрити, из этого Брахмана, обладающего качествами, происходят все труды¹ универсальной энергии, Карма, в человеке и во всех существованиях; из этой работы и происходит принцип жертвоприношения. Даже материальный взаимообмен между богами и людьми происходит на основании этого принципа, который символизирует зависимость дождя и его продукта — пищи от этой деятельности и зависимость физического рождения созданий от дождя и пищи. Ибо вся деятельность Пракрити по своей истинной природе является жертвоприношением, *yajña*, причем Божественное Существо получает удовольствие от всех проявлений энергии, трудов и жертвоприношения, и является великим Властелином всех существований,

¹ То, что именно таково правильное истолкование, вытекает также из начала восьмой главы, где перечислены универсальные принципы: *akṣara (brahma), svabhāva, karma, kṣara bhāva, puruṣa, adhiyajña*. Акшара — это неизменный Брахман, Дух или «Я», Атман; Свабхава — принцип «Я», *adhyātma*, действующий как первичная природа существа, «собственный путь становления», и происходит она из «Я», Акшары; Карма происходит из нее и является созидательным движением, *visarga*, которое вводит все природные существа и все изменяющиеся субъективные и объективные формы бытия в существование; результатом Кармы, следовательно, является все это изменчивое становление, изменения природы, проистекающие из первичной самоприроды, *kṣara bhāva* из *svabhāva*; Пуруша — это Душа, божественный элемент становления, *adhidaivata*, чье присутствие превращает деятельность Кармы в жертвоприношение, *yajña*, Божественному, находящемуся внутри нас; *adhiyajña* — тот тайный Божественный, который принимает жертвоприношение.

bhoktāram yajñatapasām sarvabhūtamahēśvaram, и знание этого Божества, всепроникающего и созданного в жертвоприношении, *sarvagatam yajñe pratiṣṭhitam*, является истинным, ведическим знанием.

Но его можно узнать в низшем действии через Дэв, богов, силы божественной Души в Природе и во внешнем взаимодействии этих сил и души человека, обоюдно дающих и получающих, помогающих друг другу, увеличивающих и возвышающих деятельность и удовлетворение друг друга, в общении, в котором человек обретает все большую подготовленность к величайшему благу. Он признает, что его жизнь — часть этого божественного действия в Природе, а не нечто отдельно взятое, и ее следует вести и продолжать не ради его самого. Он рассматривает свои удовольствия и удовлетворение своих желаний как плод жертвоприношения и дар богов в их божественной универсальной деятельности и перестает добиваться их в ложном и злом духе грешного эгоизма так, словно они являются каким-то благом, которое должно быть взято от жизни посредством его собственных сил, без посторонней помощи, без отдачи и благодарности. По мере того, как этот дух растет в человеке, он подчиняет свои желания, удовлетворяется жертвоприношением как законом жизни и трудов и довольствуется всем, что остается от жертвоприношения, уступая все остальное добровольно, как вклад в великий и благотворный взаимообмен между его жизнью и жизнью мира. Идущий против этого закона действия и ищущий трудов и наслаждений во имя своего собственного, обособленного, личного своекорыстия живет напрасно; он упускает истинное значение, цель и полезность жизни и возвышение души; он идет не той дорогой, которая ведет к высочайшему благу. Но наивысшее приходит только тогда, когда жертва приносится уже не богам, а единственному, всепроникающему, утвердившемуся в жертвоприношении Божеству, низшими формами и силами которого являются боги, когда человек избавляется от низшего эго, которое испытывает желания и наслаждается, отказывается от того, чтобы лично ощущать себя тружеником в пользу истинной исполнительницы всех трудов, Пракрити, а от своего личного ощущения себя в качестве субъекта наслаждения — в пользу Божественного Пуруши, высшего универсального «Я», которое на самом деле наслаждается трудами Пракрити. В этом «Я», а не в личном наслаждении он находит теперь свое единственное удовлетворение, полное довольство, чистое наслаждение; ему нечего добывать посредством действия или бездействия, он ни в чем не зави-

сит ни от богов, ни от людей, не ищет выгоды ни в чем, ибо для него совершенно достаточно самонаслаждения, но вершит труды только ради Божественного, как чистое жертвоприношение, без привязанности или желания. Таким образом, он обретает уравновешенность и освобождается от форм проявления Природы, обретает *nistraigunya*; его душа черпает равновесие не в ненадежности Пракрити, но в покое неизменного Брахмана, даже в то время, когда его действия продолжают в движении Пракрити. Таким образом, его путь достижения Наивысшего — это жертвоприношение.

То, что смысл этого высказывания именно таков, становится ясным из дальнейшего, из утверждения *lokasamgraha* в качестве цели трудов, Пракрити — в качестве единственной исполнительницы трудов, а божественного Пуруши — в качестве их беспристрастного покровителя, которому надо уступать труды при их совершении — этот внутренний отказ от трудов и вместе с тем их физическое выполнение являются кульминацией жертвоприношения, — а также из утверждения того, что результатом такого активного жертвоприношения, совершаемого уравновешенным и свободным от желаний умом, является освобождение от рабства трудов. «Тот, кто удовлетворяется получаемым, кто уравновешен и в неудаче, и в успехе, не ограничен, даже когда действует. Когда человек освобожденный, свободный от привязанности, действует для жертвоприношения, любое его действие растворяется», не оставляет, так сказать, результата в виде рабства или последующего отпечатка на его свободной, чистой, совершенной и уравновешенной душе. К этим высказываниям нам нужно будет вернуться. За ними следует совершенно ясное и подробное толкование значения слова «*уаййа*» в языке Гиты, которое не оставляет никаких сомнений относительно использования слов в их символическом значении и психологического характера жертвоприношения, предписываемого этим учением. В древней ведической системе всегда был двойной смысл, физический и психологический, внешний и символический, внешняя форма жертвоприношения и внутреннее значение всех его обстоятельств. Но тайная символика древних ведических мистиков, точная, любопытная, поэтическая, психологическая, к тому времени была давно забыта и заменяется другой, широкой, общей и философской, в духе Веданты и позднейшей Йоги. Огонь жертвоприношения, *agni*, — это не материальное пламя, а *brahmāgni*, огонь Брахмана, или энергия, направленная к Брахману, внутренний Агни,

жрец жертвоприношения, в который вливается подношение; огонь — это самообладание, или очищенное чувственное действие, или жизненная энергия в той дисциплине управления витальным существом через управление дыханием, которая является общей для Раджа-йоги и Хатха-йоги, или огонь самопознания, пламя величайшего жертвоприношения. Пища, съеденная как остатки жертвоприношения, является нектаром бессмертия, *amṛta*, оставшимся от подношения; и мы имеем нечто от старой ведической символики, в которой Сомавино было физическим символом *amṛta*, ведущим к бессмертию наслаждения божественным экстазом, завоеванного благодаря жертвоприношению, подносимому богам и выпиваемому людьми. Само по себе подношение есть любая деятельность его энергии, физическая или психическая, в действии тела или действии ума он посвящает его богам или Богу, «Я» или универсальным силам, или собственному высшему «Я», или «Я» в человечестве и во всех существованиях.

Это тщательно продуманное объяснение Яджны начинается с обширного и исчерпывающего определения, в котором провозглашается, что акт, энергия и материал жертвоприношения, приносящий жертву и принимающий ее, цель и объект жертвоприношения — все есть единственный Брахман. «Брахман — это тот, кто дает, Брахман — тот, кто приносит пищу, Брахман вносит ее в огонь Брахмана, Брахман — это то, что должно быть достигнуто при помощи Самадхи в действии Брахмана». Таково знание, в котором освобожденный человек должен выполнять труды жертвоприношения. Это знание, провозглашенное в прежние времена в великих ведантических высказываниях: «Я есть Он», «Все это воистину есть Брахман, Брахман есть это «Я»». Это знание абсолютного единства; это Единый, явленный как исполнитель, дело и цель трудов, обладатель знания, само знание и цель знания. Универсальная энергия, в которую вливается действие, — это Божественный; освященная энергия отдачи — это Божественный; что бы ни подносилось — это лишь некая форма Божественного; тот, кто приносит жертву, — и есть сам Божественный в человеке; действие, труд, жертвоприношение — это Божественный в движении, активном состоянии; цель, которую следует достичь при помощи жертвоприношения, есть Божественный. Для человека, который обладает этим знанием, живет и действует в нем, не может быть связывающих его трудов, личного и эгоистически присвоенного действия; существует только божественный Пуруша, действующий через божественную

Пракрити в Его собственном бытии, приносящий все в огонь Его самосознающей космической энергии, тогда как знание и обладание Его божественным существованием и сознанием благодаря Душе, объединенной с Ним, является целью всего этого движения и деятельности, направленной к Богу. Знать это, а также жить и действовать в этом объективном сознании — значит быть свободным.

Но не все даже среди йогов достигли этого знания. «Одни йоговы придерживаются жертвоприношения, которое принадлежит богам; другие приносят жертву посредством самой жертвы в огонь Брахмана». Первые постигают Божественного в различных формах и силах и ищут его при помощи различных средств, таинств, Дхарм, законов или, можно сказать, определенных обрядов действия, самодисциплины, освященных трудов; для вторых, уже обладающих знанием, простой факт жертвоприношения, подношения какой бы то ни было работы Божественному, погружение всей их деятельности в объединенное божественное сознание и энергию является единственным средством, их единственной дхармой. Средства совершения жертвоприношения различны; подношения имеют много разновидностей. Есть психологическое жертвоприношение, заключающееся в самообуздании и самодисциплине, которое ведет к высшему самообладанию и самопознанию. «Одни приносят свои чувства в огонь самоконтроля, другие приносят объекты чувства в огонь чувства, третьи приносят все действия чувства и все действия витальной силы в огонь Йоги самообуздания, зажженный знанием». Надо сказать, существует дисциплина, которая приемлет объекты чувственного восприятия, не позволяя, чтобы ум был выведен из равновесия или подвергся воздействию со стороны его чувственной деятельности, причем сами чувства становятся чистыми жертвенными огнями; существует дисциплина, которая успокаивает чувства, так что душа в своей чистоте может явиться из-за завесы действия ума спокойной и тихой; существует дисциплина, посредством которой, когда «Я» познано, все действие чувственных восприятий и все действие витального существа принимается в эту единственную тихую и спокойную душу. Жертвоприношение взыскующего после достижения совершенства может быть материальным и физическим, *dravyayajña*, подобно подношению, освященному в поклонении набожного человека своему божеству; оно может представлять собой аскезу его самодисциплины и энергию его души, направленную к некой высокой цели, *tapoyajña*, или может быть некой формой Йоги,

подобно пранаяме приверженцев Раджа- или Хатха-йоги, или любой другой *yogayajña*. Все они направлены на очищение существа; любое жертвоприношение есть путь к достижению наивысшего.

Единственной необходимостью, спасительным принципом, неизменным для всех этих вариантов является подавление низшей деятельности, ослабление власти желания и замена его высшей энергией, отказ от чисто эгоистического наслаждения ради того более близкого к божественному наслаждения, которое приносят жертвоприношение, самоотверженность, самообладание, отказ от низших импульсов ради высшей цели. «Кто наслаждается нектаром бессмертия, оставшимся от жертвоприношения, достигает вечного Брахмана». Жертвоприношение — это закон мира, и ничего нельзя получить без него, ни власти здесь, ни рая за пределами этого мира, ни величайшего обладания всем; «этот мир не для того, кто не совершает жертвоприношений, что тогда говорить о каком-то ином мире?» Следовательно, все эти и многие другие формы жертвоприношения «поднесены к устам Брахмана», устами того Огня, который принимает все подношения; все они — средства и формы единственного великого Существования в деятельности, средства, при помощи которых действие человека можно отдать Тому, чьей частью является его внешнее Существование и с чем едино его сокровенное «Я». Все они «рождены трудами», все происходят и управляются из одной безбрежной энергии Божественного, которая проявляется в универсальной карме, делает всю космическую деятельность возрастающим подношением единственному «Я» и Богу, последней ступенью которого для человека является самопознание и обладание божественным или брахмическим сознанием. «Так познав, ты станешь свободным».

Но эти различные формы жертвоприношения имеют свою градацию, причем физическое подношение является самым низшим, а жертвоприношение знания — наивысшим. Знание есть то, в чем все это действие достигает высшей точки, причем это не любое низшее знание, а наивысшее самопознание и знание Бога, то знание, которому мы можем научиться от знающих истинные принципы существования, то знание, обладая которым мы не впадем вновь в смятение погруженного в неведение ума и в рабство к простому чувственному знанию и низшей деятельности желаний и страстей. Знание, в котором все достигает высшей точки, — это знание, благодаря которому «ты увидишь все без исключения существования (становления, *bhūtāni*) в «Я»,

а затем во Мне». Ибо «Я» и есть та единственная, неизменная, всепроникающая, всеобъемлющая, самосушая Реальность или Брахман, сокрытая за нашим ментальным существом, до которой расширяется наше сознание, когда освобождается от эго; мы начинаем видеть все существа как становления, *bhūtāni*, внутри этого единственного самосуществования.

Но это «Я» или неизменного Брахмана мы тоже видим как самопредставление нашему сущностному психологическому сознанию верховного Существа, которое является источником нашего существования и проявлением которого является все — изменяемое или неизменное, Он — это Бог, Божественный, Пурушоттама. Ему мы приносим все в виде жертвы; в Его руки мы отдаем наши действия; в Его существовании мы живем и движемся; будучи по своей природе объединенными с Ним и с любым существованием в Нем, мы становимся единой Душой и единой силой бытия с Ним и со всеми существами; с Его верховной реальностью мы отождествляем и соединяем свое самобытие. При помощи трудов, совершенных для жертвоприношения, отбрасывая желание, мы приходим к знанию и к самообладанию души; посредством трудов, совершенных в познании себя и познании Бога, мы освобождаемся, переходя в состояние единения, покоя и радости божественного существования.

ГЛАВА XIII

Господин жертвоприношения

ПЕРЕД тем, как идти дальше, нам нужно собрать воедино основные принципы ранее сказанного. Вся доктрина трудов Гиты опирается на ее идею жертвоприношения и фактически содержит вечную истину, связывающую Бога, мир и труды. Человеческий ум обычно схватывает лишь фрагментарные понятия и точки зрения многогранной вечной истины существования и строит на них различные теории жизни, этики, религии, подчеркивая тот или иной знак или явление; но для достижения определенной ее полноты он всегда должен стремиться, как только он возвращается в эпоху великой просвещенности, вновь пробудиться к какой-то полной синтетической связи своего знания мира со своим знанием Бога и самопознанием. Доктрина Гиты покоится на фундаментальной ведантической истине, состоящей в том, что любое существо представляет собой единственного Брахмана, а все существования — колесо Брахмана, божественное движение, исходящее от Бога и возвращающееся к Богу. Все есть выраженная деятельность Природы, Природа есть сила Божественного, которая творит сознание, а воля божественной Души — хозяйка трудов Природы и обительница ее форм. Именно ради его удовлетворения Природа погружается в формы вещей и труды жизни и ума и снова через ум и самопознание возвращается к сознательному обладанию Душой, которая живет внутри нее. Сначала происходит вовлечение «Я» и всего, чем оно является или что оно обозначает, в эволюцию феноменов; затем происходит эволюция «Я», раскрытие всего, что оно представляет собой и означает, всего, что скрыто и все-таки подсказывается феноменальным творением. Этот цикл Природы не мог бы быть тем, чем является, если бы Пуруша не принимал и не поддерживал одновременно три вечных равновесия, каждое из которых необходимо для всеобщности этого действия. Он должен проявиться в изменчивом, и здесь мы видим его как конечное, как множественное, как все существования, *sarvabhūtāni*. Он предстает перед нами в виде личных качеств миллионов этих созданий с их бесконечным многообразием и различными связями, и, стоящий за ними, он

представляется нам душой и силой действия богов — то есть космических сил и качеств Божественного, которые главенствуют над деятельностью жизни вселенной и составляют для нашего восприятия различные универсальные формы единого Существования или, возможно, различные виды самовыражения единой верховной Личности. Затем, как скрытый внутри и за всеми формами и существованиями, мы постигаем также неизменный, бесконечный, вневременной, безличный, единый, неизменяющийся дух существования, неделимое «Я» всего сущего, в котором все это множество обнаруживает, что на самом деле представляет собой одно. И, следовательно, возвращаясь к этому, активная, конечная личность отдельного существа открывает в себе способность выйти в безмолвную ширь универсальности, покоя и равновесия неизменного и лишённого привязанности единства со всем, что исходит из этого неделимого Бесконечного и поддерживается им. Индивид даже может уйти туда из индивидуального существования. Но наивысшей тайной всего, *uttamam rahasyam*, является Пурушоттама. Это верховный Божественный, Бог, владеющий как бесконечным, так и конечным, в котором встречаются, объединяются, владеют друг другом личное и безличное, единое «Я» и множество существований, бытие и становление, мировое действие и супракосмический покой, *pravṛtti* и *nivṛtti*. В Боге все сущее находит тайную истину и абсолютное примирение всего.

Вся истина трудов должна зависеть от истины бытия. Все активное существование должно в своей сокровенной реальности быть жертвоприношением трудов, которые Пракрити приносит Пуруше, причем Природа подносит верховной и бесконечной Душе желание множественной конечной Души внутри нее. Жизнь — это алтарь, на который она возлагает свои действия и плоды этих действий и возлагает их перед любым аспектом Божества, которого достигло сознание, присутствующее в ней, достигло ради любого результата жертвоприношения, коим желание живой души может воспользоваться как своим непосредственным или наивысшим благом. Той ступени сознания и бытия, которой душа достигла в Природе, будет соответствовать Божество, служащее ей предметом поклонения, удовольствие, которого она ищет, и надежда, ради которой она приносит жертву. И в движении изменчивого Пуруши в Природе все есть и должно быть взаимообменом; ибо существование едино, а его разделения должны основываться на некоем законе взаимозависимости, причем каждая растёт при помощи каждой

и живет при помощи всего. Там, где жертва не приносится добровольно, Природа домогается ее силой, она выполняет закон своей жизни. Обоюдная отдача и получение — это закон Жизни, без которого она не может продолжаться ни минуты, и этот факт — клеймо, поставленное божественной созидающей Волей на мире, который она проявила в своем бытии, доказательство того, что Владыка созданий создал все эти существования, дав им жертвоприношение в качестве их вечно-го спутника. Универсальный закон жертвоприношения — знак того, что мир исходит из Бога и принадлежит Богу и что жизнь — его вотчина и молитвенный дом, а не поле самоудовлетворения независимого эго; не к удовлетворению эго — это лишь наше грубое и темное начало, — но к открытию Бога, поклонению и поиску Божественного и бесконечного посредством постоянно расширяющегося жертвоприношения, достигающего своей кульминации в совершенной самоотдаче, основанной на полном самопознании, — вот к чему, наконец, должен вести жизненный опыт.

Но индивидуальное существо начинает с неведения и долго упорствует в нем. Остро осознавая самого себя, человек рассматривает эго, а не Божественное как причину и смысл жизни. Он считает себя вершителем трудов и не понимает, что вся деятельность существования, в том числе его собственная внутренняя и внешняя деятельность, — это не что иное, как деятельность единственной универсальной Природы. Он считает себя тем, кто наслаждается трудами, и воображает, что это для него все существует, что это эго должна удовлетворять Природа, его личной воле подчиняться; он не замечает, что она совершенно не заботится об удовлетворении эго, не интересуется его волей, а подчиняется высшей универсальной воле и старается удовлетворить Божество, главенствующее над ней, ее трудами, ее творениями; его конечное существо, его воля и его удовлетворение принадлежат ей, а не ему, и она еже-секундно приносит их в качестве жертвы Божественному и превращает все это в тайное оружие достижения его цели, которая заключена в ней. Из-за этого неведения, несущего на себе печать эгоизма, создание пренебрегает законом жертвоприношения и старается прибрать к рукам все, что только возможно, а отдать лишь то, что Природа при помощи своего внутреннего и внешнего принуждения заставляет его отдать. На самом деле это создание может взять только то, что она позволяет ему получить как его долю, то, что божественные Силы внутри нее уступают его желанию. Эгоистическая душа в мире жертвоприноше-

ния ведет себя как вор или разбойник, который берет то, что эти Силы приносят ему, и даже не помышляет о том, чтобы дать что-то взамен. Он упускает истинный смысл жизни, и поскольку не использует жизнь и труды для расширения и возвышения своего существа посредством жертвоприношения, то живет напрасно.

Только когда индивид начинает постигать и признавать в своих поступках ценность сути в других так же, как силу и потребности своего собственного эго, начинает постигать универсальную Природу, стоящую за его собственной деятельностью, и посредством космических божеств мельком видит Единое и Бесконечное, тогда человек находится на пути к выходу за пределы своей ограниченности, порождаемой эго, и к открытию своей души. Он начинает открывать закон, отличный от закона его желаний, которому желания эти должны подчиняться и покоряться все в большей и большей степени; он развивается из чисто эгоистического существа в существо разумное и этическое. Он начинает придавать большее значение требованиям «я» в других и меньшее — требованиям своего эго; он допускает борьбу между эгоизмом и альтруизмом и путем расширения своих альтруистических устремлений подготавливает рост своего собственного сознания и бытия. Он начинает постигать Природу и божественные Силы в Природе, которым обязан приносить жертвоприношения, поклоняться, подчиняться, потому что именно с их помощью и посредством их закона он управляет деятельностью как ментального, так и материального мира, и он узнает, что только путем расширения их присутствия и их величия в его мышлении, воле и жизни он может сам увеличить свои силы, знание, правильное действие и удовлетворение, которое они ему приносят. Таким образом, к материальному и эгоистическому смыслу жизни он добавляет религиозный и супрафизический и готовит себя к тому, чтобы подняться через конечное к Бесконечному.

Но это лишь долгая промежуточная стадия. Она еще подчинена закону желания, приоритету всех вещей в представлениях и потребностях его эго и управлению со стороны Природы его существом, а также его трудами, хотя это желание — управляемое и руководимое, эго очищенное, а Природа все более и более облагорожена и освящена саттвическим, наивысшим естественным принципом. Все это еще располагается внутри области, хотя и весьма расширенной области изменчивого, конечного и личного. Подлинное самопознание и, следовательно, верный путь трудов лежит за пределами этой области;

ибо жертвоприношение, совершаемое в знании, является наивысшим жертвоприношением и только оно порождает совершенную деятельность. Это может наступить только тогда, когда он постигает, что «Я» в нем и «Я» в других являются единым бытием и это «Я» есть нечто высшее, чем эго, есть бесконечное, безличное, универсальное существование, в котором все движется и имеет свое бытие, — когда он постигает, что все космические боги, которым он приносит жертвы, представляют собой формы одного бесконечного Божества, и когда, оставляя все свои ограниченные и ограничивающие концепции этого единственного Божества, он постигает его как верховного и невыразимого Бога, который одновременно является конечным и бесконечным, одним «Я» и многими, находится над Природой, хотя и проявляется через Природу, над ограничением, создаваемым качествами, хотя и выражает силу своего существа через бесконечное качество. Именно Пурушоттаме должно подноситься жертвоприношение, не ради получения преходящего личного плода трудов, но ради того, чтобы душа владела Богом и ради жизни в гармонии и союзе с Божественным.

Иными словами, путь человека к освобождению и совершенству лежит через растущую безличность. Его древний постоянный опыт заключается в том, что, чем больше он открывается навстречу безличному и бесконечному, чистому и высокому, единственному и общему во всех вещах и существах, безличному и бесконечному в Природе, безличному и бесконечному в жизни, безличному и бесконечному в собственной субъективности, тем меньше его связывает эго и круг конечного, тем больше он ощущает широту, покой, чистое счастье. То удовольствие, радость, удовлетворение, которые конечное может дать само по себе или которых по праву достигает эго, являются мимолетными, незначительными и непрочными. Жить полностью в эгоистическом чувстве и его конечных концепциях, силах, удовлетворении означает вечно считать этот мир исполненным быстротечности и страдания, *anityam asukham*; конечную жизнь всегда выводит из равновесия чувство суетности, а основная причина этого заключается в том, что конечное не является целью или наивысшей истиной жизни; жизнь не полностью реальна до тех пор, пока она не откроется навстречу чувству бесконечного. Именно по этой причине Гита начинает свою проповедь трудов, настаивая на брахмическом сознании, безличной жизни, этой великой цели практик древних мудрецов. Ибо безличное, бесконечное, Единое, в котором вся непостоянная, изменчивая, мно-

жественная деятельность мира находит основу постоянства, надежности и покоя, — это неподвижное «Я», Акшара, Брахман. Если мы увидим это, то поймем, что подъем человеческого сознания и равновесия человеческого бытия из ограниченной личности в этого бесконечного и безличного Брахмана является первой духовной потребностью. Видеть всех существ в едином «Я» — это знание, которое поднимает душу из эгоистического неведения и его трудов и результатов; жить в нем — значит обрести покой и прочный духовный фундамент.

Путь, ведущий к этой великой трансформации, — двойственный путь; ибо существует путь знания и путь трудов, а Гита соединяет их в прочном синтезе. Путь знания состоит в том, чтобы отвратить разумную волю от ее вниз направленной поглощенности деятельностью ума и чувств и направить ее вверх, к «Я», Пуруше или Брахману; он заключается в том, чтобы заставить ум сосредоточиться на единственной идее единого «Я», а не на разветвленных концепциях ума и потоках импульсов желаний. Сам по себе этот путь, казалось бы, ведет к полному отречению от трудов, к неподвижной пассивности и к отделению души от Природы. Но на самом деле такое абсолютное отречение, пассивность и обособленность невозможны. Пуруша и Пракрити — неотделимо спаренные принципы бытия, и пока мы остаемся в Природе, наши труды в Природе должны продолжаться, хотя они могут принимать форму, а вернее смысл, отличный от смысла трудов непросвещенной души. Подлинное отречение — ибо должно быть отречение, *sannyāsa* — не бегство от трудов, а уничтожение эго и желания. Путь заключается в том, чтобы отказаться от тяги к плоду трудов даже во время совершения этих трудов, и путь заключается в том, чтобы признать Природу посредницей и позволить ей вершить свои труды и жить в душе в качестве свидетеля, наблюдающего за ней, и опоры, поддерживающей ее, но не привязанных ни к ее действиям, ни к их плодам. Тогда эго, ограниченная и беспокойная личность, успокаивается и вливается в сознание единого безличного «Я», в то время как труды Природы в нашем представлении через все эти «становления» или существования, которые мы сейчас видим как живущие, действующие и движущиеся, продолжают полностью действовать под воздействием ее побуждений в этом единственном бесконечном Бытии; наше собственное конечное существование видится и ощущается лишь как одно из них, а его труды видятся и ощущаются как труды Природы, а не нашего истинного «Я», которое представляет собой

безмолвное, безличное единство. Эго объявило эти труды своими собственными деяниями, и, следовательно, мы считали их своими; но эго теперь мертво, и впредь они уже не наши, а принадлежат Природе. Уничтожив эго, мы достигли безличности в нашем бытии и сознании; отречением от желания мы достигли безличности в трудах нашей природы. Мы свободны не только в бездействии, но и в действии; наша свобода не зависит от физической и темпераментной неподвижности и безучастности, мы не перестаем быть свободными непосредственно во время действия. Даже на полном ходу естественного действия безличная душа в нас остается спокойной и свободной.

Освобождение, которое дает эта полная безличность, является подлинным, абсолютным, незаменимым; но это ли последнее слово, окончательное решение вопроса? Как мы уже сказали, любая жизнь, любое мирское существование это жертвоприношение Природы Пуруше, единой тайной душе в Природе, в котором происходят все ее труды; но подлинный смысл жертвоприношения в нас затмевается эго, желанием, нашей ограниченной, активной множественной личностью. Мы поднялись из эго, желания и ограниченной личности и при помощи безличности, ее великой коррекции, нашли безличное Божество; мы отождествили наше существо с единым «Я» и душой, в которой существует все. Жертвоприношение трудов продолжается, но совершаем его уже не мы, а Природа — Природа, действующая через конечную часть нашего существа, ум, чувства, тело, но в нашем бесконечном существе. Но тогда кому предназначается жертвоприношение и с какой целью оно совершается? Ибо безличное не обладает ни активностью, ни желаниями, ни целью, которой следует добиться, не находится в какой бы то ни было зависимости от всего этого мира созданий; оно существует ради самого себя, в собственном самонаслаждении, в собственном неизменном вечном бытии. Мы, возможно, должны исполнить труды без желания, как средство обретения этого безличного самосуществования и самонаслаждения, но если такое движение однажды совершено, цель трудов достигнута; нужды в жертвоприношении больше нет. Затем труды могут даже продолжаться, поскольку продолжается Природа, а вместе с ней — ее деятельность; но в этих трудах больше нет никакой дальнейшей цели. Единственная причина того, что мы продолжаем действовать после освобождения, является чисто негативной; это принуждение, которому подвергаются со стороны Природы наши конечные части: ум и тело. Но если в этом все и заключается, тогда,

во-первых, труды можно уменьшить, свести до минимума, ограничить тем, что принуждение Природы абсолютно требует от наших тел; и, во-вторых, даже если нет сведения к минимуму, поскольку действие значения не имеет, да и бездействие тоже не является целью, — то природа трудов тоже не имеет значения. Арджуна, однажды добившись знания, может продолжать сражаться при Курукшетре, следуя своей старой природе кшатрия, либо он может выйти из боя и вести жизнь санньясина в соответствии со своим новым квиетистским импульсом. Что он выберет, не имеет равным счетом никакого значения; вернее, второй путь лучше, поскольку он быстрее воспрепятствует импульсам Природы, которые еще властвуют над умом Арджуны благодаря ранее созданной тенденции, и когда его тело оставит его, он спокойно уйдет в Бесконечное и Безличное, лишенный необходимости вновь возвращаться к беспокойству и безумию жизни в этом брэнном, скорбном мире, *anityam asukham imam lokam*.

Если бы это было так, Гита утратила бы весь свой смысл; ибо рухнула бы ее основная цель. Но Гита настаивает на том, что природа действия все-таки имеет значение и что существует позитивное санкционирование продолжения трудов, а не только единственная, совершенно негативная и механическая причина, бесцельное принуждение со стороны Природы. После того как эго побеждено, существует еще божественный Владыка, тот, кто наслаждается жертвоприношением, *bhoktāram yajñatapasām*, и существует еще цель жертвоприношения. Безличный Брахман — это не самое последнее слово, не наивысшая тайна нашего бытия; ибо безличное и личное, конечное и бесконечное оказываются лишь двумя противоположными, хотя и сопутствующими, аспектами божественного Существа, не ограниченного этими различиями, которое представляет собой оба эти аспекта одновременно. Бог есть вечно непроявленный Бесконечный, вечно сам себя принуждающий проявляться в конечном; он — великая безличная Личность, а все индивидуальности — его частичные лики; он — Божественный, который обнаруживается в человеческом существе, Бог, восседающий в сердце человека. Знание учит нас видеть все существа в едином безличном «Я», ибо так мы освобождаемся от стремящегося к обособлению чувства эго, а затем, благодаря этой освобождающей безличности, видеть их в этом Боге, *ātmani atho mayi*, «в "Я", а затем во Мне». Наше эго, наша ограниченная личность стоит на пути осознания Божественного, который существует во всех

и в котором все имеют свое бытие; ибо, будучи подчиненными личности, мы видим лишь те Его фрагментарные аспекты, которые позволяют нам уловить конечные внешние стороны вещей. Мы должны прийти к нему не через нашу низшую личность, но через высокую, бесконечную и безличную часть нашего бытия, а ее мы находим, становясь этим «Я», единым во всем, чье существование включает в себя целый мир. Это бесконечное, содержащее в себе, а не исключающее все конечные внешние лики, это безличное, признающее, а не отвергающее все личности и индивидуальности, это неподвижное, поддерживающее, проникающее, содержащее, не стоящее в стороне от всего движения Природы, является тем чистым зеркалом, в котором Божественный раскроет Свое существо. Следовательно, именно Безличного мы должны постичь в первую очередь; лишь через космические божества, через аспекты конечного нельзя полностью обрести совершенное знание Бога. Но и безмолвная неподвижность безличного «Я», осознаваемого как замкнутое в себе и оторванное от всего того, что оно поддерживает, содержит в себе и во что оно проникает, не является полной, все обнаруживающей, совершенно удовлетворительной истиной Божественного. Чтобы понять его, мы должны через его безмолвие обратиться к Пурушоттаме, а он в своем божественном величии обладает как Акшарой, так и Кшарой; он восседает в неподвижности, но проявляется в движении и во всем действии космической Природы; ему даже после освобождения продолжают подносить жертвоприношения трудов в Природе.

Подлинной целью Йоги, таким образом, является живой и само совершенствующийся союз с божественным Пурушоттамой, а не простое самоугасающее погружение в безличное Бытие. Поднять все наше существование к Божественному Бытию, пребывать в нем, *таууева ниваṣṣyasi*, быть в единстве с ним, объединить наше сознание с его сознанием, сделать нашу фрагментарную природу отражением его совершенной природы, в нашем мышлении и чувстве вдохновляться целиком божественным знанием, в воле и действии полностью и безупречно двигаться в соответствии с божественной волей, избавиться от желания в его любви и наслаждении — вот совершенство человека; это то, что Гита описывает как наивысшую тайну. Это истинная цель и конечный смысл человеческой жизни, наивысшая ступень нашего прогрессирующего жертвоприношения трудов. Ибо он до конца остается владыкой трудов и душой жертвоприношения.

ГЛАВА XIV

Принцип Божественных трудов

ТАКОВ смысл доктрины Гиты относительно жертвоприношения. Ее полное значение зависит от идеи Пурушоттамы, которая пока еще не раскрыта — мы находим ее ясное изложение только гораздо позже, — и, следовательно, мы вынуждены предвосхитить это основное учение, пусть даже ценой несоблюдения верности последовательному методу изложения. В данное время Учитель просто делает намек, только предсказывает это высшее присутствие Пурушоттамы и его связь с неподвижным «Я», в котором мы должны, — и это наш главный долг, наша настоятельная духовная потребность — найти равновесие полного покоя и уравновешенности путем достижения брахмического состояния. Он говорит, пока совершенно не пользуясь оговоренными терминами, не о Пурушоттаме, а о себе — «Я», Кришне, Нараяне, Аватаре, Боге в человеке, который является также Господом во Вселенной, воплощенным в образе божественного возницы Курукшетры. «В "Я", затем во Мне» — вот формула, которую он дает, подразумевая, что трансцендентность отдельно взятой индивидуальности, если рассматривать ее, как «становление» в безличном, самосущем Бытии, представляет собой просто средство прихода к той великой тайной безличной Личности, которая, таким образом, безмолвна, спокойна, вознесена над Природой в безличном Бытии, но также присутствует и является активной в Природе во всех этих миллионах становлений. Теряя нашу низшую индивидуальность в Безличном, мы, в конце концов, приходим к союзу с этой величайшей Личностью, которая не обособлена, не является индивидуальной, а вбирает в себя все индивидуальности. Выходя за пределы низшей природы трех гун и помещая душу в неподвижного Пурушу, стоящего над тремя гунами, мы, наконец, можем подняться в высшую природу бесконечного Божества, которое не ограничено тремя гунами, даже когда действует через Природу. Достигая внутреннего бездействия безмолвного Пуруши, *naiṣkarma*, и позволяя Пракрити совершать свои труды, мы можем достичь состояния божественного Владычества, которое способно совершать все труды и все-таки быть

ничем не связанным. Идея Пурушоттамы, который здесь рассматривается как воплощенный Нараяна, Кришна, является, следовательно, ключевой. Без нее уход от низшей природы в брахмическое состояние неизбежно ведет к бездействию освобожденного человека, его безразличию к мирским трудам; с ней же уход становится ступенью, при посредстве которой мирские труды рассматриваются в духе, с природой и в свободе Божественного. Пойми, что безмолвный Брахман есть цель, и следует отречься от мира со всей его деятельностью; пойми, что Бог, Божественный, Пурушоттама есть цель, стоящая выше действия, хотя и являющаяся его внутренней духовной причиной, объектом и первичной волей, и мир со всей его деятельностью завоевывается и захватывается в божественной трансцендентности мира. Вместо тюрьмы он может стать изобильным царством, *rājyam samrddham*, которое мы завоевали для духовной жизни, уничтожив ограничение деспотического эго, победив рабство, в котором мы находимся у наших желаний-тюремщиков, и разрушив темницу нашего индивидуалистического обладания и наслаждения. Освобожденная, ставшая универсальной душа становится *svarāj*, *samrāj*, начинает управлять собой, превращается в императора.

Таким образом подтверждается, что труды жертвоприношения являются средством освобождения и абсолютного духовного совершенства, *samsiddhi*. Так достигли совершенства Джанака и другие великие приверженцы Карма-йоги в могущественной древней Йоге — при помощи уравновешенных, лишенных желаний трудов, совершаемых как жертвоприношение, без малейшей эгоистической цели или привязанности — *karmaṇaiva hi samsiddhim āsthitā janakādayaḥ*. Точно так же, без желаний, после освобождения и совершенства, мы можем и должны продолжать труды в широком божественном духе, со спокойной высокой природой духовного величия. «Ты должен вершить труды, учитывая также объединение людей, *lokasaṅgraham evāpi saṁpāśyaṅ kartum arhasi*. Что бы ни делал Наилучший, более низкий тип человека проводит это в жизнь; стандарту, который он создает, следует народ. О сын Притхи, ни в одном из трех миров у меня нет работы, которую мне нужно делать, нет ничего, что Я не достиг и еще должен достигнуть, и Я, воистину, пребываю на путях действия», *varta eva ca karmaṇi* — причем *eva* предполагает, что Я пребываю на них, а не покидаю, как санньясин, считающий себя обязанным отказаться от трудов. «Ибо если бы Я не пребывал, не зная сна, на путях действия, а люди всячески сле-

дуют по моему пути, эти люди опустили бы до разрушения, если бы Я не работал, то Я был бы творцом этого беспорядка и убийцей этих созданий. Подобно тому, как те, кто не обладает знанием, действуют с привязанностью к действию, обладающий знанием должен действовать без привязанности, руководствуясь мотивом объединения людей. Он не должен разделять по уровню понимания невежественных, привязанных к своим трудам; он должен побуждать их ко всем действиям, сам выполняя действия со знанием и в Йоге». В Гите есть мало высказываний более важных, чем эти семь поразительных двустихий.

Но давайте четко осознаем, что эти строки нельзя толковать так, как пытается толковать их современное прагматическое направление, гораздо более озабоченное нынешним положением мира, чем какой бы то ни было высокой и отдаленной духовной возможностью, а именно как просто философское и религиозное оправдание социального служения, патриотических, космополитических, гуманитарных усилий и привязанности к сотням вождельных социальных прожектов и грез, привлекающих современный интеллект. Здесь заявляется не норма морального и интеллектуального альтруизма, а норма духовного единства с Богом и с этим миром существ, которые обитают в Нем и в которых Он обитает. Это не повеление подчинить индивида обществу и человечеству или возложить эгоизм на алтарь человеческой общности, а повеление воплотить личность в Боге и возложить эго на единственный истинный алтарь всеобъемлющей Божественности. Гита поднимает уровень идей и опытов выше, чем идеи и опыты современного ума, который действительно находится на стадии борьбы за избавление от пут эгоизма, но все еще является земным по своему мировоззрению, по своему характеру — скорее интеллектуальным и моральным, чем духовным. Патриотизм, космополитизм, служение обществу, коллективизм, гуманизм, идеал или религия человечества — великолепное содействие нашему уходу из первичного нашего состояния индивидуального, семейного, социального, национального эгоизма во вторичную стадию, где индивид осознает — до той степени, которая возможна на интеллектуальном, моральном и эмоциональном уровне (на данном уровне он не может осознать этого полностью, правильно и совершенно, путем интегральной истины своего бытия) — единство своего существования с существованием других. Но мышление Гиты идет дальше, к третьей стадии нашего развивающегося самосознания, причем вторая является лишь этапом продвижения к нему.

Индийская социальная тенденция заключалась в подчинении индивида требованиям общества, но индийское религиозное мышление и духовный поиск всегда были возвышенно индивидуалистическими в своих целях. Индийская система мышления подобно системе Гиты в любом случае не может не поставить на первое место развитие личности, наивысшую потребность личности, ее притязание на раскрытие и применение своей широчайшей духовной свободы, величия, великолепия, царственности — ее цель развиться в просвещенного провидца и короля в духовном смысле этих слов, что было первой великой хартией идеального человечества, провозглашенной древними ведическими мудрецами. Целью личности они считали выход за пределы самого себя не путем утраты всех личных целей в целях организованного человеческого общества, но за счет своего расширения до сознания Божества. Правило, данное здесь Гитой, — это правило для человека-властелина; сверхчеловека, богоподобного человека, наилучшего не в смысле ницшеанской, односторонней, олимпийской, аполлонической или дионисийской, ангельской или демонической концепции сверхчеловека, а в смысле человека, чья личность полностью отдана бытию, природе и сознанию единственной трансцендентной и универсальной Божественности и через утрату низшего эго нашла свое высшее «Я», обожествилась.

Вознестись из низшей несовершенной Пракрити, *traiguṇyamayī māyā*, в единство с божественным бытием, сознанием и природой¹, *madbhāvam āgatāḥ*, — вот цель Йоги. Но когда эта цель будет достигнута, когда человек обретет брахмический статус и будет видеть себя и мир уже не в ложном эгоистическом свете, а все существа — в «Я», в Боге, и «Я» во всех существах, Бога во всех существах, каким тогда будет действие — поскольку действие все еще имеется, — проистекающее из этого видения, и каким будет космический или индивидуальный мотив всех его трудов? Таков вопрос Арджуны², но ответ на него дается с точки зрения, отличной от той, с которой Арджуна этот вопрос задал. Мотивом не может быть личное желание на интеллектуальном, моральном, эмоциональном уровне, ибо оно оставлено — оставлен даже моральный мотив, поскольку освобожденный человек поднялся

¹ *Sāyujya, sālōkya* и *sādṛśya* или *sādharmya*. *Sādharmya* есть становление единственным закона бытия и действия с Божественным.

² *kim prabhāṣeta kim āsīta vrajeta kim*.

над низшим разграничением греха и добродетели и живет в величественной чистоте по ту сторону добра и зла. Мотивом не может быть духовный призыв к его совершенному саморазвитию посредством бескорыстных трудов, ибо этот призыв уже получил отклик и развитие является совершенным и законченным. Мотивом его действия может быть только объединение людей, *cikīrṣur lokasamgraham*. Этот великий поход людей к далекому божественному идеалу должен двигаться по верному пути, его надо охранять от неразберихи, смятения и полного разлада рассудка, что привело бы к исчезновению и уничтожению и к чему мир, движущийся вперед в сумерках неведения, слишком легко было бы склонить, если бы он не был направлен по верному пути, если бы его не вели, не удерживали на великих направлениях школы, просвещение, сила, норма и пример, видимый стандарт и невидимое влияние его Наилучших. Эти Наилучшие, личности, которые идут впереди общего пути и стоят над общим уровнем совокупности людей, являются естественными вождями человечества, ибо именно они могут указать расе как путь, по которому она должна следовать, так и стандарт или идеал, которого надлежит придерживаться или достичь. Но богоподобный человек является Наилучшим не в обычном смысле этого слова, и его влияние, его пример должны обладать силой, которую не может проявить влияние обычного выдающегося человека. Что же за пример подает он? Какую норму или стандарт будет он отстаивать?

С тем чтобы более полно показать его значение, божественный Учитель, Аватар приводит в пример Арджуне себя, свой собственный стандарт: «Я пребываю на пути действия, — говорит он, — на пути, по которому следуют все люди; ты тоже должен пребывать в действии. Так, как действую Я, должен действовать и ты. Я нахожусь выше необходимости трудов, ибо мне нечего добиваться с их помощью; Я — тот Божественный, который владеет в мире всеми и вся, сам Я стою над миром, равно как нахожусь в нем, и ни в одном из трех миров не завишу ни от кого и ни от чего ради какой бы то ни было цели; и все-таки Я действую. Это тоже должно быть методом и духом деятельности. Я, Божественный, есть норма и стандарт; именно Я прокладываю тропу, по которой шагают люди; Я — путь и цель. Но Я делаю все это в широком масштабе, универсально, частью зримо, но в гораздо большей степени незримо; и люди на самом деле не знают, как Я действую. Когда владеешь знанием и видением, когда ты стал

богоподобным человеком, ты должен быть индивидуальной силой Бога, человеческим и все же божественным примером, каким являюсь Я в своих Аватарах. Большинство людей живет в неведении, видящий Бога живет в знании; но не давай ему смущать умы людей опасным примером — отказом в своем превосходстве от трудов мира; не давай ему оборвать нить действия, пока она не спрядена, не давай ему запутывать и искажать стадии и последовательность тех путей, которые Я проложил. Вся область человеческого действия предписана Мною с тем, чтобы человек развивался от низшей природы к высшей, от внешнего небожественного к сознательному Божественному. Именно в области человеческих трудов должен будет действовать знающий Бога. Любая личность, любое социальное действие, все труды интеллекта, сердца и тела все еще принадлежат ему, но уже не ради него самого, а ради Бога в мире, Бога во всех существах, и все эти существа могут, подобно ему, двигаться путем трудов вперед, к открытию Божественного в самих себе. Внешне может показаться, что его действия по существу не отличаются от их действия; битва и власть, так же как учение и мышление, все разностороннее общение человека с человеком могут попасть в его область; но дух, в котором он совершает эти действия, должен быть совершенно иным, и именно этот дух посредством своего влияния станет великой притягательной силой, влекущей людей вверх к его собственному уровню, великим рычагом, поднимающим массу людей в их восхождении все выше и выше».

То, что в пример освобожденному человеку приводится сам Бог, глубоко знаменательно; ибо оно целиком раскрывает философию Гиты относительно божественных трудов. Освобожденный человек есть тот, кто вознесся в божественную природу, и его действия должны соответствовать этой божественной природе. Но что такое божественная природа? Это не только природа Акшары, неподвижной, пассивной, безличной сути; ибо сама по себе она привела бы освобожденного человека к бездействующей неподвижности. По характеру она не является и природой Кшары, разнообразного, личного, Пуруши, самоподчиненного Пракрити; ибо сама по себе она привела бы его назад к подчинению своей личности, а также к низшей природе и ее качествам. Именно природа Пурушоттамы, который объединяет обе эти природы и посредством своей верховной божественности примиряет их в божественном примирении, является наивысшей тайной его бытия, *rahasyam hyetad uttamam*. Он не является исполнителем трудов

в личном смысле нашего действия, вовлеченного в Пракрити; ибо Бог работает, используя свою мощь, сознательную природу, действующую силу — Шакти, Майю, Пракрити, — но все-таки пребывает над ней, не будучи вовлеченным в нее, не будучи подчиненным ей, будучи способным подняться выше законов, трудов, привычек к действию, которые она создает, не будучи подверженным их влиянию или ограниченными ими, будучи способным, в отличие от нас, отделиться от деятельности жизни, ума и тела. Он — исполнитель трудов, который не действует, *kartāram akartāram*. «Познай Меня, — говорит Кришна, — как исполнителя этого (четвертого закона человеческой деятельности), который все же является вечным не-исполнителем. Труды не воздействуют на Меня (*na limpanti*), да и Я не желаю плодов действия». Но он также не является пассивным, безучастным, бессильным Свидетелем; ибо именно он работает в соответствии со своей силой; каждое движение этой силы, каждая частица мира существ, которую она образует, преисполнена его присутствия, полна его сознания, приводится в движение его волей, формируется его знанием.

Кроме того, он является Всевышним, не имеющим качеств, который владеет всеми качествами, *nirguṇo guṇī*¹. Он не ограничен какой бы то ни было формой проявления природы или действия, в отличие от нашей личности не состоит из суммы качеств, форм проявления природы, характерных действий ментального, морального, эмоционального, витального, физического существа, но является источником всех форм проявления и качеств, способен к развитию всего, что он пожелает, любым путем и до желаемой степени; он есть бесконечное бытие, а они суть пути его становления, он — это неизмеримое количество и неограниченное невыразимое, а они — его меры, числа и образы, которые они, кажется, делают ритмичными и неритмичными в соответствии со стандартами вселенной. И все-таки он не является ни просто безличным неопределенным, ни простым веществом сознательного существования, к которому любые определения и олицетворения обращаются за своим материалом. Он — это верховное бытие, единственный, первоначальный, сознательный Существующий, совершенная Личность, способная к любым отношениям, даже самым человеческим, конкретным и близким; ибо он — друг, товарищ, он любит, он является партнером в игре, наставником,

¹ Упанишады.

учителем, хозяином, помощником в знании и радости; и все-таки при любых отношениях он не связан, свободен и абсолютен. Таким по мере своих достижений становится и богоподобный человек — безличным в своей личности, неограниченным качеством или действием даже при поддержании наиболее личных и тесных отношений с людьми, не связанным какой бы то ни было *dharma*, даже при внешнем следовании той или иной *dharma*. Ни динамизм кинетического человека, ни лишенный действия свет аскета или квиетиста, ни подверженная страстям личность человека действия, ни равнодушная безличность мудреца-философа не является законченным божественным идеалом. Они суть два противоречащих друг другу стандарта мирского человека и философа-аскета или квиетиста, причем один погружен в действие Кшары, а другой стремится жить полностью в покое Акшары; но законченный божественный идеал продиктован природой Пурушоттамы, которая трансцендентна по отношению к этому конфликту и примиряет любые божественные возможности.

Кинетический человек не довольствуется идеалом, не зависящим от удовлетворения этой космической природы, игры трех качеств этой природы, этой человеческой деятельности ума, сердца и тела. Он мог бы сказать, что наивысшим удовлетворением этой деятельности является моя идея человеческого совершенства, божественной возможности в человеке; человека может в одиночку удовлетворить и один идеал, который удовлетворяет интеллект, сердце, моральное существо, некий идеал нашей человеческой природы в ее действии; человек должен иметь нечто такое, что он может искать в деятельности своего ума, жизни и тела. Ибо такова его природа, его *dharma*, как же он может быть удовлетворен чем-то, находящимся вне его природы? Ибо каждое существо привязано к своей природе и внутри нее (природы) оно должно искать свое совершенство. Согласно нашей человеческой природе должно происходить наше человеческое совершенствование; и каждый человек должен стремиться к нему в соответствии с направлением своей индивидуальности, своей *svadharmā*, но в жизни, в действии, а не вне жизни и действия. Да, в этом есть своя правда, отвечает Гита; проявление Бога в человеке, игра Божественного в жизни является частью идеального совершенства. Но если вы ищете его только во внешнем, в жизни, в принципе действия, вы никогда не найдете его; ибо тогда вы будете не только действовать в соответствии со своей природой, которая сама по себе является стандартом совершенства, но вы

вечно будете подчинены — а это стандарт несовершенства — ее формам проявления, ее двойственностям, таким как симпатия и антипатия, боль и наслаждение, и особенно раджасической форме проявления с ее принципом желания и ловушкой гнева, горя и страстного стремления, — не знающим покоя, всепоглощающим принципом желания, ненасытным огнем, который осаждает ваше суетное действие, вечным врагом знания, здесь, в вашей природе, закрывающим его подобно дыму, окутывающему пламя, или пыли, осевшей на зеркале, которого вы должны убить, дабы жить в спокойной, ясной, просвещенной истине духа. Чувство, ум и интеллект — суть место нахождения этой вечной причины несовершенства, и все-таки именно пределами этого чувства, ума и интеллекта, этой игры низшей природы вы намереваетесь ограничить свой поиск совершенства! Усилия эти тщетны. Кинетическая сторона вашей природы в первую очередь должна стараться присоединить к себе квиетическую; вы должны подняться за пределы этой низшей природы к Природе, которая находится над тремя гунами, природе, которая заложена в наивысшем принципе, в душе. Только добившись покоя души, вы можете получить способность к свободному, божественному действию.

Квиетист, аскет, с другой стороны, не может видеть никакой возможности совершенствования, включающего в себя жизнь и действие. Не являются ли они тем самым средоточием рабства и несовершенства? Не является ли любое действие несовершенным по своей природе, подобно огню, который должен давать дым, не является ли принцип действия сам по себе раджасическим, отцом желания, причиной, которая должна привести к помрачению знания, обладать своим круговоротом страстного желания, успеха и неудачи, своими колебаниями радости и горя, своей двойственностью добродетели и греха? Бог может пребывать в мире, но он не принадлежит миру; он — Бог отречения, а не владыка или причина наших трудов; владыкой наших трудов является желание, а их причиной — неведение. Если мир, Кшара, является в некотором смысле проявлением или *līlā* Божественного, это — несовершенная игра с неведением Природы, скорее затмение, чем проявление. Это совершенно очевидно из нашего самого первого взгляда на природу мира, и разве не учит нас самый полный опыт мира всегда одной и той же истине? Разве не колесо неведения связывает душу с повторяющимся снова и снова рождением посредством импульса желания и действия до тех пор, пока наконец он не истощится или не будет

отброшен? Не только желание, но и действие должно быть отвергнуто; тогда душа, восседающая в безмолвном «Я», переходит в неподвижного, бездействующего, невозмутимого, абсолютного Брахмана. Гита чаще старается ответить на такое возражение квиетиста, чем на возражение мирского человека, кинетической личности. Ибо, хотя этот квиетизм удерживает более высокую и могущественную истину, которая все-таки не является полной или наивысшей истиной, ее провозглашение универсальным, совершенным, наивысшим идеалом человеческой жизни, кажется, вносит больше сумятицы и является более губительным для продвижения человеческой расы к своей цели, нежели заблуждение одностороннего кинетизма. Сильная односторонняя истина, выдаваемая за истину полную, создает сильный свет, но и сильное замешательство; ибо именно та сила, которой обладает ее элемент истины, усиливает ее элемент заблуждения. Заблуждение, порожаемое кинетическим идеалом, может лишь продлить невежество и задержать продвижение человечества, заставляя его искать совершенство там, где его нельзя найти; но заблуждение, порожаемое идеалом квиетическим, содержит в себе сам принцип уничтожения мира. Кришна говорит, что если бы ему пришлось действовать в соответствии с этим идеалом, он погубил бы народы и был бы виновником смятения; и хотя заблуждение отдельного человека, пусть даже почти божественного человека, не может погубить целую расу, оно может породить огромное смятение, которое по своей природе может быть пагубным для принципа человеческой жизни и способно нарушить неизменное направление ее продвижения.

Следовательно, квиетическую тенденцию в человеке надо заставить согласиться со своим несовершенством и признать равной себе истину, стоящую за кинетической тенденцией, — воплощение Бога в человеке и присутствие Божественного во всем действии человеческой расы. Бог находится там не только в безмолвии, но и в действии; квиетизм безучастной души, не подверженной воздействию Природы, и кинетизм души, отдающейся Природе так, что может быть совершено великое жертвоприношение мира, Пуруша-Яджня, суть не реальность и обман, пребывающие в постоянной борьбе, и не две враждебные реальности, одна высшая, другая низшая, губительные друг для друга; они представляют собой двойственное выражение божественного проявления. Сам по себе Акшара не является ни ключом к их воплощению, ни наивысшей тайной. Двойственное воплощение, примирение следует искать в Пурушоттаме, представляемом здесь Кришной,

одновременно Верховным Существом, Господином миров и Аватаром. Богоподобный человек, входя в его божественную природу, будет действовать именно так, как действует он; он не предастся бездействию. Божественный пребывает в трудах как в человеке невежественном, так и в человеке, владеющем знанием. Знать Его — наивысшее благо для нашей души и условие ее совершенства, но знать и осознавать Его как трансцендентный покой и безмолвие — это еще не все; тайна, которую надо узнать, представляет собой одновременно тайну вечного, нерожденного Божественного и тайну божественного рождения и трудов, *janma karma ca me divyam*. Действие, вытекающее из этого знания, будет свободно от какого бы то ни было рабства; «тот, кто знает Меня так, — говорит Учитель, — не ограничен трудами». Если побег от обязательности трудов и желания, от колеса рождений должен быть целью и идеалом, тогда такое знание должно быть принято как истинный, широкий путь, предназначенный для побега; ибо, говорит Гита: «тот, кто знает верные принципы Моего божественного рождения и трудов, покидая тело, не рождается вновь, а приходит ко Мне, о Арджуна». Посредством знания и обладания божественным рождением он приходит к нерожденному, вечному Божественному, который представляет собой суть всех существ, *ajo 'yuaya ātmā*, посредством знания и выполнения божественных трудов — к Владыке трудов, господину всех существ, *bhūtānām īśvaraḥ*. Он живет в этом нерожденном бытии; его труды суть труды этого универсального господства.

ГЛАВА XV

Возможность и цель существования Аватаров

ГОВОРЯ об этой Йоге, где действие и знание становятся единым целым, Йоге жертвоприношения трудов, сопровождающихся знанием, в которой труды выполняются в знании, знание поддерживает, изменяет и просветляет труды, и как труды, так и знание преподносятся Пурушоттаме, верховному Божеству, проявляющемуся внутри нас как Нараяна, Владыка всего нашего бытия и действия, тайно и вечно восседающий в наших сердцах, проявляющемуся даже в человеческом обличье как Аватар, божественное рождение, овладевающее нашей человеческой природой, Кришна мимоходом заявил, что древнюю, первоначальную Йогу он дал Вивасвану, Солнечному Богу, Вивасван дал ее Ману, отцу людей, Ману дал ее Икшваку, главе Солнечной династии, и так переходила она от одного царственного мудреца к другому, пока не затерялась в великом течении Времени и теперь возобновляется для Арджуны, ибо он любит Аватара, предан ему, является его другом и товарищем. Ибо это, по его, Кришны, словам, — наивысшая тайна, — таким образом утверждает он ее превосходство над всеми прочими формами Йоги, потому что другие ведут к безличному Брахману или личностному Божеству, к освобождению в бездействующем знании либо к освобождению во всепоглощающем блаженстве, а эта раскрывает всю наивысшую тайну; она приводит нас к божественному покою и божественным трудам, к божественному знанию, действию и восторгу, объединенным в абсолютной свободе; она объединяет в себе все тропы Йоги, как наивысшее бытие Божественного примиряет и объединяет в себе все различные и даже противоположные по своему направлению силы и принципы своего проявленного бытия. Следовательно, Йога Гиты — это не только Карма-йога, как считают некоторые, низший, по их мнению, из трех путей Йоги, но наивысшая Йога, синтетическая и интегральная, направляющая к Богу все силы нашего существа.

Арджуна воспринимает разъяснение, касающееся передачи Йоги, в самом физическом смысле — существует и другое значение, в котором

его можно воспринимать — и спрашивает, каким образом Солнечный Бог, один из первенцев среди существ, прародитель солнечной династии, мог получить Йогу от человека Кришны, который только сейчас родился в мире. Кришна не отвечает, как мы могли бы ожидать, что в качестве Божества, являющегося источником любого знания, он передал Слово Дэве, который представляет собой его форму знания, дает любой внутренний и внешний свет, — *bhargah savitur devasya yo no dhiyah pracodayāt*; вместо этого он пользуется предоставленной ему Арджуной возможностью провозглашения своей скрытой божественности, заявление, которое он подготовил, когда привел себя в качестве божественного примера труженика, не связанного своими трудами, но которое окончательно еще не сделал. Теперь он открыто объявляет себя воплощенным Божеством, Аватаром.

Когда мы говорили о божественном Учителе, у нас уже был повод коротко изложить доктрину существования Аватара, какой она представляется нам в свете Веданты, в том свете, в котором ее преподносит нам Гита. Теперь мы должны более внимательно рассмотреть суть Аватара и значение божественного Рождения, внешним выражением которого оно является; ибо в интегральном учении Гиты оно занимает весьма значительное место. И мы можем сначала привести слова самого Учителя, в которых кратко изложены природа и цель существования Аватара, и припомнить другие высказывания, опирающиеся на это. «Многочисленны жизни, прожитые в прошлом мной, а также тобой, о Арджуна; каждую из них я знаю, а ты — нет, о бич для врага, хотя я не рожден, хотя я вечен в своем самосуществовании, хотя я — Господин всех существований, все-таки я основываюсь на своей собственной Природе и вступаю в рождение посредством созданной мной Майи. Ибо, когда бы ни происходило угасание Дхармы и расцвет несправедливости, я рождаюсь. Я рождаюсь из века в век для спасения добра, для уничтожения вершителей зла, для возведения на престол Правды. Тот, кто знает верные принципы моего божественного рождения и моего божественного труда, не рождается вновь, когда покидает свое тело, а приходит ко Мне, о Арджуна. Освобожденные от симпатии, страха и гнева, наполненные мною, находящиеся во мне убежище, многие, очищенные аскезой знания, пришли к моей природе бытия (*madbhāvam*, божественной природе Пурушоттамы). Когда люди приближаются ко Мне, я даю им свою любовь (*bhajāmi*); люди, какой бы дорогой они ни шли, идут по моему пути, о сын Притхи».

Но большинство людей, продолжает Гита, желающих осуществления своих трудов, совершает жертвоприношение богам, различным формам и личностным проявлениям единственного Божества, потому что осуществление (*siddhi*), рожденное трудами — трудами без знания, — является очень быстрым и легким в человеческом мире; оно действительно относится только к этому миру. Другое, божественное самовоплощение в человеке, которое достигается посредством жертвоприношения, сопровождающегося знанием, верховному Божеству, гораздо труднее; его результаты относятся к более высокому уровню существования, и их не так легко добиться. Люди, следовательно, должны соблюдать четверичный закон своей природы и трудов, и на этом уровне повседневного действия они ищут Божество через его различные качества. Но, как говорит Кришна, хотя Я и являюсь исполнителем четырех видов трудов и творцом четверичного закона, все-таки следует знать меня и как не-исполнителя, как вечное, неизменное «Я». «Труды не влияют на Меня, и Я не желаю их плодов»; ибо Бог — это безличное, возвышающееся над эгоистической индивидуальностью и борьбой форм проявления Природы, и будучи, подобно Пурушоттаме, безличной Личностью, он обладает этой верховной свободой даже в трудах. Следовательно, исполнитель божественных трудов, даже соблюдая четверичный закон, должен знать то, что находится по ту сторону, — безличное «Я» и, таким образом, верховное Божество, и жить в нем. «Тот, кто знает Меня таким, не связан своими трудами. Этим знанием сопровождалась работа, совершавшаяся людьми в старину, искавшими освобождения; следовательно, исполняй и ты работу того более древнего рода, которую совершали люди древности».

Вторая часть этих отрывков, по сути приведенная здесь, объясняет природу божественных трудов, *divyam karma*, принцип которых мы обсуждали в предыдущем очерке; первый отрывок, полностью переведенный, объясняет путь божественного рождения, *divyam janma*, суть Аватара. Но мы должны особо отметить, что поддержка Дхармы в мире — не единственная цель нисхождения Аватара, этой великой тайны Божества, проявленного в человеческой природе; ибо поддержка Дхармы сама по себе не есть совершенно достаточная цель, это не величайшая возможная цель проявления Христа, Кришны, Будды, она представляет собой лишь обычное условие достижения высшей цели более высокой, божественной полезности. Ибо существует два аспекта божественного рождения; один — это нисхождение, рождение

Бога в человеке, Божество, проявляющее себя в человеческой форме и природе, вечный Аватар; другой — это восхождение, рождение человека в Боге, человека, поднимающегося в божественную природу и сознание, *madbhāvam āgataḥ*; это существо, рожденное вновь во втором рождении души, именно этому новому рождению должны служить существование Аватара и поддержка Дхармы. В доктрине Гиты относительно существования Аватара поверхностный читатель, удовлетворяющийся, подобно большинству, схватыванием лишь поверхностного смысла ее глубоких учений, склонен упускать этот двойной аспект, как склонен упускать его и комментатор-формалист, окаменевший в жестких рамках школ. И все-таки он безусловно необходим для понимания значения доктрины в целом. Иначе идея Аватара была бы лишь догмой, популярным суеверием или образным или мистическим обожествлением исторических или легендарных героев, а не тем, что Гита делает всем своим учением, глубокой философской и религиозной истиной и неотъемлемой частью высшей тайны всего или ступенькой к ней, *rahasyam uttamam*.

Если бы этот подъем человека в Божество не получал помощи от нисхождения Бога в человеческую природу, существование Аватара ради Дхармы было бы бесполезным явлением, поскольку просто правое дело, просто справедливость или стандарты добродетели всегда могут обычными средствами поддерживаться божественным всемогуществом, великими людьми или великими движениями, жизнью и трудами мудрецов, царей и религиозных проповедников без какого-либо подлинного воплощения. Аватар приходит как проявление божественной природы в природе человеческой, как откровение заложенного в ней мессианства Христа, Кришны, Будды с тем, чтобы человеческая природа могла посредством формирования основы своего мышления, чувства, действия, бытия по образцу направлений этого мессианства Христа, Кришны или Будды преобразиться в Божество. Закон, Дхарма, которую устанавливает Аватар, дается в основном именно с этой целью; Христос, Кришна, Будда стоят в центре его как врата, каждый из них прокладывает через себя путь, которым будут следовать люди. Вот почему каждый Воплощенный подает людям собственный пример, провозглашая себя путем и вратами; провозглашая также единство своей человеческой природы с божественным бытием, провозглашая, что Сын Человеческий и находящийся наверху Отец, от которого он снизошел, суть одно целое, что Кришна в человеческом

теле, *mānuṣīm tanum āśritam*, и всевышний Господь и Друг всех созданий суть не что иное, как два проявления одного и того же божественного Пурушоттамы, проявленного там в его собственном бытии, проявленного здесь в человеческой природе.

То, что Гита содержит эту вторую реальную цель существования Аватара в качестве своей сути, очевидно даже из данного высказывания самого по себе, если должным образом его рассмотреть; но это становится гораздо яснее, если брать его не в отдельности — что всегда является порочным методом работы с текстами Гиты, — но в его прямой, тесной связи с другими высказываниями и со всем учением. Мы должны помнить и рассматривать ее доктрину единого «Я» во всем, Божества, восседающего в сердце каждого создания, ее учение об отношениях между творцом и его творением, ее идею, *vibhūti*, которой придается особое значение, — отмечая также язык, при помощи которого Учитель приводит свой собственный божественный пример бескорыстных трудов, равным образом применимый к Кришне во плоти и к божественному Владыке миров, и отдавая должное таким высказываниям, как место из девятой главы: «Введенные в заблуждение умы презирают Меня, помещенного в человеческое тело, потому что не знают высшей природы Моего бытия, Владыки всех существований»; и в свете этих идей мы должны рассматривать высказывание, которое находится перед нами, и содержащееся в нем утверждение о том, что посредством знания его божественного рождения и божественных трудов люди приходят к Божественному, а наполняясь им, становясь равным и ему и находя в нем убежище, они приходят к его природе и статусу бытия, *madbhāvam*, ибо тогда мы будем понимать божественное рождение и его цель не как изолированное и сверхъестественное явление, а как занимающее соответствующее место в целой системе проявления мира; без этого мы не можем прийти к его божественной тайне и либо будем с презрением отвергать ее полностью, либо принимать, но невежественно и, возможно, суеверно, либо обратимся к незначительным и поверхностным идеям современного ума, касающимся ее, из-за которых она утрачивает все свое внутреннее, полезное значение.

Ибо для современного ума существование Аватара является одной из идей наиболее сложных для восприятия или понимания, обрушивающихся с Востока на рационализированное человеческое сознание. Он склонен воспринимать эту идею в лучшем случае как простой

образ некоего высшего проявления человеческой силы, характера, гения, великой работы, совершаемой для мира или в мире, а в худшем — как религиозный предрассудок, для язычника — это глупость, а для греков — камень преткновения. Материалист, конечно, не может даже рассматривать ее, поскольку он не верит в Бога; для рационалиста или деиста — это безрассудство и объект для насмешек; для бескомпромиссного дуалиста, который видит пропасть между человеческой и божественной природой, она выглядит богохульством. Рационалист возражает: если Бог существует, он вне космоса или над космосом и не вмешивается в дела мира, но допускает, чтобы ими управлял неизменный механизм закона, — он фактически является чем-то вроде далекого конституционного монарха или духовного Короля Лога, в лучшем случае равнодушного, пассивного Духа, стоящего за деятельностью Природы, подобно некоему обобщенному или абстрактному свидетелю — Пуруше приверженцев Санкхьи; он является чистым Духом и не может обрести тела, он бесконечен и не может быть, подобно человеку, конечным, он — вечный, нерожденный творец и не может быть творением, рожденным в мире, — это невозможно даже для его абсолютного всемогущества. К этим возражениям бескомпромиссный дуалист добавил бы, что Бог по своей личности, по своей роли и по своей природе отличен и отделен от человека; совершенное не может облечься в человеческое несовершенство; нерожденный, личный Бог не может быть рожден как человеческая личность; Правитель миров не может быть ограничен в человеческом действии, связанном природой, и в бренном человеческом теле. Эти возражения, столь внушительные на первый взгляд для рассудка, кажется, известны уму Учителя в Гите, когда он говорит, что, несмотря на то, что Божественный является нерожденным, вечным в своем самосуществовании, Владыкой всех существ, все-таки он принимает рождение посредством верховного обращения к действию своей Природы и посредством силы созданной им Майи; что он, кого заблудшие презирают за пребывание в человеческом теле, является в своем верховном бытии воистину Владыкой всего; в действии божественного сознания он есть творец четверичного Закона, исполнитель трудов мира и в то же время, в безмолвии божественного сознания, — беспристрастный свидетель трудов собственной Природы, ибо он всегда, за пределами как безмолвия, так и действия, является верховным Пурушоттамой. И Гита способна справиться

со всеми этими оппозициями и примирить все эти противоречия, потому что она начинается с ведантического взгляда на существование на Бога и на вселенную.

Ибо с точки зрения Веданты все эти внешне внушительные возражения несостоятельны с самого начала. Идея Аватара действительно не является незаменимой в ее системе, но она естественным образом входит в нее как совершенно рациональная и логичная концепция. Ибо здесь все есть Бог, Дух или Самосуществование, это Брахман, *ekamevādviīyam*, — больше не существует ничего, ничего иного и отличного от него и ничего больше быть не может, не может быть ничего иного и отличного от него; Природа есть не что иное, как сила божественного сознания; все существа суть не что иное, как внутренние и внешние, субъективные и объективные, душевные и телесные формы божественного бытия, которые существуют в силе его сознания или являются его результатом. Не то чтобы Бесконечный не был способен обрести конечность, вся вселенная есть не что иное, как он; и как бы мы ни всматривались, мы не можем видеть ничего иного во всем мире, в котором живем. Не то чтобы Дух был не способен принимать форму или считал ниже своего достоинства соединить себя с формой материи или ума и обрести ограниченную природу или тело, все здесь есть не что иное, как он, мир существует только при помощи этой связи, этого обретения. Не то чтобы мир был механизмом закона, причем ни душа, ни дух не вмешивались бы в движение его сил или действие его умов и тел, — так, что только некий первичный, безразличный Дух пассивно существовал бы где-то вне его или над ним, — весь мир и каждая его частица, напротив, является ничем иным, как божественной силой в действии, и эта божественная сила определяет каждое его движение и руководит им, обитает в каждой его форме, владеет здесь каждой душой и каждым умом; все находится в Боге и в нем движется и имеет свое бытие; во всем есть он, он действует и проявляет свое бытие, каждое создание есть замаскированный Нараяна.

Не то чтобы нерожденный был не способен обрести рождение, все существа являются даже в своей индивидуальности нерожденными духами, вечными, не имеющими ни начала, ни конца, и в своем основном существовании и универсальности все суть единственный нерожденный Дух, рождение и смерть которого являются только феноменом обретения и изменения форм. Обретение несовершенства совершенным — это мистический феномен вселенной; но несовершенство появляется в форме и действии обретенного ума или тела, существует

в этом феномене, — в том, что обретает их, нет несовершенства, подобно тому, как изъяны в сиянии Солнца, которое все освещает, являются следствием не света и не видения, но лишь возможностей индивидуального органа зрения. Точно так же Бог управляет миром не с каких-то отдаленных небес, а благодаря своей вездесущности; каждое конечное действие силы — это акт бесконечной Силы, а не ограниченной, отдельной, самосушей энергии, трудящейся в рамках собственной непроемкой мощи; в каждом конечном деянии воли и знания мы можем обнаружить действие бесконечной абсолютной воли и абсолютного знания. Владычество Бога — это не отсутствующее, чужое, внешнее правление; он правит всем потому, что он превыше всего, но также и потому, что он обитает внутри всех движений и является их абсолютной душой и духом. Следовательно, ни одно из возражений, противопоставляемых нашим рассудком возможности существования Аватара, не может в принципе быть состоятельным; ибо принцип — это надуманное разграничение интеллектуального рассудка, которое постоянно отвергает и опровергает весь мир феноменов, вся реальность мира.

Но помимо возможности, существует еще вопрос фактической божественной деятельности — действительно ли божественное сознание появляется, выходя из-за завесы, чтобы действовать совершенно непосредственно в феноменальном, конечном, ментальном и материальном, ограниченном, несовершенном? Конечное действительно есть не что иное, как определение, номинальная ценность самопрезентаций Бесконечного разновидностям собственного сознания; подлинная ценность каждого конечного феномена — это бесконечное в своем самосуществовании, каким бы оно ни было в действии своей феноменальной природы, своего временного самопредставления. Если посмотреть внимательно, человек является не только самим собой, строго самостоятельным, самосушим индивидом, но человечеством в его уме и теле; и человечество тоже является не строго самостоятельным, самосушим видом или родом, а абсолютным существованием, универсальным Божеством, представляющим себя в роде человеческом; там оно использует определенные возможности, развивает определенные силы своих проявлений, эволюционирует, как мы сейчас говорим. То, что оно развивает, и есть оно само, есть Дух.

Ибо то, что мы подразумеваем под Духом, является самосушим бытием, обладающим беспредельной силой сознания и испытывающим безграничное наслаждение своим бытием; либо это, либо

ничто, либо, по крайней мере, ничто из того, что соотнесено с человеком и миром или с чем, следовательно, соотнесены человек и мир. Материя, тело — это лишь сгусток движения силы сознательного бытия, использованного в качестве исходной точки для различных связей сознания, работающего через силу своего чувства; Материя на самом деле нигде не свободна от сознания, ибо даже в атоме, в клетке существует сила воли, работает интеллект, что сейчас вопреки себе доказывает современная наука; но эта сила есть сила воли и интеллекта «Я», Духа или Божества внутри нее, это не обособленная, самопроизводная воля или идея механической клетки или атома. Эта универсальная воля и интеллект развивают свои силы от формы к форме, и, по крайней мере, на Земле именно в человеке они более всего приближаются к полному божественному проявлению и впервые, даже во внешнем интеллекте формы, начинают неясно осознавать свою божественность. Но и здесь тоже существуют ограничение, существует то несовершенство проявления, которое не дает низшим формам овладеть самопознанием их тождественности с Божественным, ибо в каждом ограниченном существе ограничение феноменального действия сопровождается также ограничением феноменального сознания, которое определяет природу существа и создает внутреннее различие между созданиями. Божественное действительно трудится скрыто от своего особого проявления и управляет им через внешнее и несовершенное сознание и волю, но само по себе является тайной, сокрытой в пещере, *guhāyām*, как описывает это Веда, либо, как это выражает Гита, «В сердце всех существований пребывает Господь, направляющий все существования, словно они установлены в механизме Майей». Эта тайная деятельность Господа, скрытая в сердце от эгоистического природного сознания, через которое он работает, является универсальным методом обращения Бога с созданиями. Зачем же мы должны предполагать, что в любой форме он вступает во фронтальное феноменальное сознание для более непосредственного и сознательно божественного действия? Очевидно, если это и имеет какую-то цель, то заключается она в том, чтобы разрушить стену, стоящую между ним и человечеством, которую человек ограниченный в собственной природе никогда не смог бы снести.

Гита объясняет обычное несовершенное действие создания его подчиненностью механизму Пракрити и ограниченностью, вызываемой самопредставлениями Майи. Два эти выражения суть лишь дополни-

тельные аспекты одной и той же действующей силы божественного сознания. Майя по сути не является иллюзией — элемент или видимость иллюзии появляется лишь из-за неведения низшей Пракрити, Майи трех форм способов действия Природы, — а представляет собой божественное сознание в его силе разнообразного самопредставления своего бытия, в то время как Пракрити — это действующая сила того сознания, которое приводит каждое такое самопредставление в соответствии с его собственными законами и фундаментальной идеей, *svabhāva* и *svadharmā*, к свойственному ему качеству и особой силе деятельности, *guṇa-karmā*. «Опираясь на собственную Природу (Пракрити) — оказывая на нее давление — Я создаю (высвобождаю) в разнообразное бытие (*being*) все это множество существований, беспомощно подчиненных управлению, осуществляемому Природой». Те, кто не знает Божественного, пребывающего в человеческом теле, не ведают об этом, поскольку они в очень высокой степени подчинены этому механизму Пракрити, беспомощны в подчинении ее ментальным ограничениям и покорны им и живут в асурической природе, которая обманывает при помощи желания и сбивает с толку при помощи эгоизма волю и интеллект, *mohinīm prakṛtim śritāḥ*. Ибо внутренний Пурушоттама не проявляется с готовностью перед всяким и каждым существом; он прячется в густом облаке тьмы или сияющем облаке света, он полностью закутывается в свою Йогамайю¹. «Весь этот мир, — гласит Гита, — поскольку его сбивают с толку три состояния бытия, определенные способами действия Природы, не узнает Меня; ибо эту мою божественную Майю форм проявления Природы трудно преодолеть; те поднимаются над ней, кто приближается ко Мне; но у тех, кто живет в асурической природе бытия, это знание похищено Майей». Иными словами, во всем существует неотъемлемое сознание божественного, ибо во всем живет Божественный; но он живет там, скрытый своей Майей, и действие Майи, действие механизма Пракрити похищает основное самопознание существ, превращает его в заблуждение эгоизма. И все-таки, отступая от механизма Природы к ее внутреннему, тайному Владыке, человек может осознать божественность, живущую в нем.

Отметим теперь, что с небольшим, но важным изменением в языке Гита одинаково описывает как действие Божественного при осуществлении обычного рождения созданий, так и его действие

¹ *nāham prakāśaḥ sarvasya yogamāyā-samāvṛtaḥ*.

в своем рождении в качестве Аватара. «Опираясь на свою собственную Природу, *prakṛtim svām avaśtabhya*, — скажет она позже, — Я различными способами высвобождаю, *visrjāmi*, это множество созданий, беспомощных в подчинении управлению, осуществляемому Пракрити, *avaśam prakṛter vaśāt*». Гита гласит здесь: «Основываясь на собственной Природе... Я рождаюсь при помощи своей собственной Майи, *prakṛtim svām adhiṣṭhāya... ātmamāyayā*, Я высвобождаюсь, *ātmānam srjāmi*». Действие, которое подразумевается в слове «*avaśtabhya*», представляет собой сильное нисходящее давление, при помощи которого управляемый объект побеждается, угнетается, блокируется или ограничивается в своем движении или деятельности и становится беспомощным в подчинении управляющей силе, *avaśam vaśāt*; Природа в этом действии становится механической, и множество ее созданий остаются беспомощными в этом механизме, они не являются хозяевами своих собственных действий. Напротив, действие, которое подразумевается в слове «*adhiṣṭhāya*», представляет собой жизнь внутри, но также положение на поверхности Природы и над ней, сознательное управление, совершаемое Божеством, живущим внутри, *adhiṣṭhātrī devatā*, в котором Пракрити не ведет беспомощного Пурушу через невежество, а скорее полна света и воли Пуруши. Следовательно, при обычном рождении то, что освобождается — создается, как мы говорим, — и есть множество созданий или становлений, *bhūtagrāmam*; при божественном рождении то, что освобождается, создается само, представляет собой самосознающее, самосущее бытие, *ātmānam*; ибо ведантическое различие между *ātmā* и *bhūtāni* идентично различию между Бытием и становлением в европейской философии. В обоих случаях Майя — это средство творения или проявления, но в божественном рождении творение или проявление происходит при помощи собственной Майи, *ātmamāyayā*, не инволюции в низшую Майю невежества, а сознательного действия самосущего Божества в его феноменальном самопредставлении, хорошо осведомленного о своей деятельности и своей цели, — того, что Гита везде называет Йогамайей. В обычном рождении Божественное использует Йогамайю для того, чтобы закутаться в нее и спрятаться от низшего сознания, потому она становится для нас орудием невежества, *avidyāmāyā*; но та же самая Йогамайя заставляет проявляться самопознание при возвращении нашего сознания к Божественному, это орудие знания, *vidyāmāyā*;

и так же она действует в божественном рождении — как знание, управляющее трудами, которые обычно совершаются в Неведении, и просвещающее их.

Язык Гиты показывает, следовательно, что божественное рождение — это рождение сознательного Божества в нашей человеческой природе, и оно, по сути, представляет собой противоположность обычному рождению, несмотря на то, что используются те же средства, потому что это не рождение в Неведение, а рождение знания, не физическое явление, а рождение Души. Это вхождение Души в рождение, как самосущего Бытия, сознательно управляющего своим становлением и не затерянного для самопознания в облаке неведения. Это Душа, рожденная в тело как Господин Природы, стоящий над ней и свободно действующий в ней при помощи своей воли, а не запутанный и беспомощно вращающийся в ее механизме; ибо Душа эта трудится в знании, а не в неведении, подобно большинству. Это тайная Душа, целиком выходящая из своего укрытия, чтобы полностью вступить во владение в человеческом теле, но уже как Божественный, рождением, чем обычно она обладает, только будучи скрытой за завесой как Ишвара, пока внешнее сознание перед завесой скорее находится во владении, нежели владеет, потому что здесь это частично сознательное существо, Джива, потеряно для самопознания и ограничено в своих трудах посредством феноменального подчинения Природе. Аватар¹, следовательно, представляет собой прямое проявление Кришной в человеческой природе божественной Души, этого божественного состояния бытия, к которому Арджуна, человеческая душа, существо наивысшего человеческого типа, Вибхути, призван Учителем подняться и к которому он может подняться, только выкарабкавшись из неведения и ограниченности своей обычной человеческой природы. Это проявление свыше того, что мы должны развивать снизу; это нисхождение Бога в то божественное рождение человеческого существа, в которое мы, смертные создания, должны взбираться; это привлекательный божественный пример, данный Богом человеку в самом типе, форме и усовершенствованной модели нашего человеческого существования.

¹ Слово «Аватар» означает «нисхождение»; это спуск Божественного ниже той границы, которая отделяет божественный мир от человеческого мира или статуса.

ГЛАВА XVI

Процесс существования Аватара

МЫ видим, что тайна божественной инкарнации в человеке, принятия Божеством человеческого облика и человеческой природы, с точки зрения Гиты, представляет собой лишь другую сторону вечной тайны самого человеческого рождения, которое, по сути, хотя и не в своем феноменальном выражении, всегда является таким же сверхъестественным принятием на себя Богом человеческого облика и природы. Вечное и универсальное «Я» каждого человека есть Бог; даже его личное «я» — тоже часть Божества, *tamaivāṁśaḥ*, — конечно, не доля и не фрагмент, поскольку мы не можем представить себе Бога расколотым на мелкие кусочки, а частичное сознание единственного Сознания, частичная сила единственной Силы, частичное наслаждение бытием мира посредством единого и универсального Наслаждения бытием и, следовательно, в проявлении или, как мы говорим, в Природе — ограниченное и конечное бытие единственного бесконечного и беспредельного Бытия. Печатью этого ограничения является неведение, которое заставляет человека забыть не только Божество, из которого он выходит, но и Божество, вечно присутствующее в нем, живущее в тайном сердце его собственной природы, пылающее подобно скрытому Огню на внутреннем алтаре собственного храма человеческого сознания.

Человек невежественен, потому что на глазах его души, да и на всех ее орудиях лежит печать той Природы, Пракрити, Майи, посредством которой он был проявлен из вечного бытия Бога; она отчеканила его словно монету из драгоценного металла божественного вещества, но покрыла прочным слоем сплава своих феноменальных качеств, отмеченного ее собственным клеймом и меткой животной человеческой природы, и несмотря на то, что присутствует на нем и тайный знак Божества, он поначалу неразличим, всегда с трудом поддается расшифровке и в действительности его можно обнаружить только путем того посвящения в тайну нашего собственного бытия, которое отличает человеческую природу, направленную к Богу, от земной человеческой природы. У Аватара, божественно рожденного человека,

подлинный материал, из которого он сделан, сияет сквозь оболочку; печать присутствует здесь лишь для формы, видение — это видение тайного Божества, сила жизни — это сила тайного Божества, и она прорывается через печати человеческой природы; знак Божества, внутренний знак души, не внешний, не физический, способен прочесть каждый, кто хочет или может видеть; ибо асурическая природа всегда слепа по отношению к этим вещам, она видит тело, а не душу, внешнее существо, а не внутреннее, маску, а не Личность. В обычном человеческом рождении преобладает природный аспект универсального Божественного, принимающего на себя человеческую природу; в инкарнации свое место занимает божественный аспект того же феномена. В одном Бог позволяет человеческой природе завладеть его частичным бытием и властвовать над ним; в другом Бог завладевает своим частичным типом бытия и его природой и божественно властвует над ним. Кажется, Гита говорит нам, что это происходит не благодаря эволюции или восхождению, как это бывает с обычным человеком, не возрастанием в божественное рождение, но прямым нисхождением в материал человеческой природы и принятием его форм.

Но именно для того, чтобы помочь этому восхождению или эволюции, и совершается или принимается это нисхождение; это Гита утверждает совершенно ясно. Мы могли бы сказать, что оно совершается для того, чтобы служить примером возможности проявления Божественного в человеке, чтобы человек мог лицезреть это проявление и набраться мужества для божественного перерождения. Оно совершается также, чтобы позволить влиянию такого проявления вибрировать в земной природе, а душе такого проявления руководить ее стремлением вверх. Оно совершается для того, чтобы дать духовную форму божественного человека, в которую может влиться ищущая душа человека. Оно совершается для того, чтобы дать Дхарму, религию — не простое кредо, а способ внутренней и внешней жизни, — путь, норму и закон самоформирования, при помощи которого человек может расти по направлению к божественности. Оно также происходит, поскольку этот рост, это восхождение является не простым изолированным феноменом, носящим индивидуальный характер, но, подобно всему в божественной деятельности мира, коллективным делом, работой, и эта работа совершается ради расы, для того, чтобы помочь ходу человеческого развития, сплотить расу в ее великих кри-

зисах, ослабить силы, тянущие вниз, когда они становятся слишком настойчивыми, поддержать или возродить великую Дхарму ведущего к Богу закона в человеческой природе, даже подготовить, хотя до этого еще далеко, царство Бога, победу искателей света и совершенства, *sādhūnām*, и поражение тех, кто борется за сохранение зла и тьмы. Все это — общепризнанные цели нисхождения Аватара, и обычно именно по его трудам масса людей стремится распознать Аватара, и именно за это они готовы поклоняться ему. Только люди духовные видят, что это внешнее существование Аватара в символе человеческой жизни есть знак вечного внутреннего Божества, проявляющегося в поле их собственной человеческой ментальности и материальности, так что они могут объединиться с ним и перейти в его владение. Внутренняя истина божественного проявления Христа, Кришны, Будды во внешней человеческой природе состоит в том же проявлении вечного Аватара в пределах нашей собственной внутренней человеческой природы. То, что сделано во внешней человеческой жизни на земле, можно повторить во внутренней жизни всех людей.

Такова цель инкарнации, но каков же ее метод? Во-первых, у нас есть рациональная или минимизирующая точка зрения на существование Аватара, согласно которой это лишь экстраординарное проявление более близких к божественным моральных, интеллектуальных и динамических качеств, которые превосходят среднюю человеческую природу. В этой идее есть определенная истина. Аватар одновременно является Вибхути. Тот Кришна, который в своем божественном внутреннем существе является Божеством в человеческой форме, в своем внешнем человеческом существе представляет собой вождя своего века, великого человека из рода Вришни. Так это выглядит с точки зрения Природы, а не Души. Божественный проявляется через бесконечные качества своей природы, а интенсивность проявления измеряется их силой и достижениями. Следовательно, *vibhūti* Божественного в безличном плане — это проявленная сила его качества, излияние им в какой бы то ни было форме Знания, Энергии, Любви, Силы и прочего; в личном плане — это ментальная форма и живое существо, в котором эта сила достигается и совершает свои великие труды. Превосходство в этом внутреннем и внешнем достижении, высшая сила божественного качества, действующая энергия — это всегда знак. Человек-вибхути — это герой борьбы расы за божественное достижение, герой в том смысле, в котором геро-

изм рассматривает Карлайль, сила Бога в человеке. «Я — Васудева (Кришна) среди Вришни, — говорит Бог в Гите, — Дхананджая (Арджуна) среди Пандавов, Вьяса среди мудрецов, поэт-провидец Ушанас среди поэтов-провидцев», первый в каждой категории, величайший в каждой группе, наиболее мощно символизирующий качества и труды, в которых проявляется типичная для нее сила души. Этот рост сил существа — чрезвычайно нужная ступень прогресса божественного проявления. Каждый великий человек, который поднимается над нашим средним уровнем, самим этим фактом поднимает нашу общую человеческую природу; он является живой гарантией наших божественных возможностей, обещанием божества, отблеском божественного Света и дыханием божественной Силы.

Именно эта истина стоит за естественным человеческим стремлением к обожествлению великих умов и героических характеров; она достаточно ясно просматривается в индийском складе ума, который готов видеть частичного (*aṁśa*) Аватара в великих святых, проповедниках, основоположниках или, наиболее сильно, в вере южных Вайшнавов в то, что некоторые их святые были инкарнациями символического живого оружия Вишну, — ибо все великие умы суть именно живые силы и оружие Божественного в восходящем марше и битве. Эта идея является изначально присущей и неизбежной в любом мистическом или духовном взгляде на жизнь, который не проводит жесткой черты между существом и природой Божественного и нашим человеческим существом и природой; это смысл божественного в человеческой природе. Но все-таки Вибхути — не Аватар; иначе Арджуна, Вьяса, Ушанас были бы Аватарами так же, как Кришна, хотя бы и имеющими меньшую силу. Божественное качество — это еще не все; должно существовать внутреннее сознание Господа и «Я», управляющего человеческой природой при помощи своего божественного присутствия. Этот рост силы качеств представляет собой часть становления, *bhūtagrāma*, восхождение в обычном проявлении; в Аватаре существует особое проявление, божественное рождение сверху, вечное и универсальное Божество, снизошедшее в форму индивидуальной человеческой природы, *ātmanam sṛjāmi*, и являющееся сознательным не только за занавесом, но и во внешней природе.

Существует промежуточная идея, более мистический взгляд на существование Аватара, который предполагает, что человеческая душа призывает в себя это нисхождение и либо находится во власти

божественного сознания, либо становится его действующим отражением или каналом. Этот взгляд опирается на определенные истины духовного опыта. Божественное рождение в человеке, восхождение его само по себе является превращением человеческого сознания в божественное и в своей наивысшей кульминации представляет собой утрату в этом сознании отдельной сути. Душа погружает свою индивидуальность в бесконечное и универсальное бытие или теряет ее в высотах трансцендентного бытия; она объединяется с «Я», Брахманом, Божественным или, как иногда утверждают более категорично, становится единственным «Я», Брахманом, Божественным. Гита сама говорит о душе, становящейся Брахманом, *brahmabhūta*, и о ее жизни посредством этого в Господе, в Кришне, но надо отметить, что она не говорит о душе, как о становлении Господа или Пурушоттамы, хотя действительно заявляет, что сам по себе Джива — это всегда Ишвара, частичное бытие Господа, *tamaivāṁśaḥ*. Ибо этот величайший союз, это наивысшее становление является все-таки частью восхождения; в то время как каждый Джива приходит именно к божественному рождению, это не нисхождение Божества, не существование Аватара, но, самое большее, существование Будды в соответствии с доктриной буддистов, это душа, пробудившаяся от своей нынешней повседневной индивидуальности к бесконечному сверхсознанию. А она не нуждается в том, чтобы нести с собой либо внутреннее сознание, либо типичное действие Аватара.

С другой стороны, это вступление в божественное сознание может сопровождаться отраженным действием Божественного, вступающего или продвигающегося в человеческие части нашего существа, вливающегося в природу, деятельность, ментальность, даже в телесность человека; и это действие может быть, по крайней мере, частичным существованием Аватара. По словам Гиты, Господь находится в сердце — под которым она, конечно, подразумевает сердце тонкого существа, центр эмоций, ощущений, ментального сознания, где восседает и индивидуальный Пуруша, — но Господь там находится за завесой, будучи окутанным своей Майей. Но выше, на уровне, находящемся внутри нас, но пока являющемся сверхсознательным по отношению к нам, который древние мистики называли небом, Господь и Джива находятся вместе и рассматриваются как состоящие из единой сущности бытия, Отец и Сын в определенных видах символики, Божественное Бытие и божественный человек, рожденный высшей

божественной Природой¹, девственной Матерью, *parā prakṛti, parā māyā*, который выходит из Него в низшую или человеческую природу. Это, кажется, является внутренней доктриной христианского воплощения; в ее Троице Отец находится вверху, на этом внутреннем Небе; Сын или верховная Пракрити становится Дживой из Питы, нисходит в образ божественного человека на землю, в смертное тело; Святой Дух, чистая Суть, брахмическое сознание — вот то, что объединяет их в одно целое, то, в чем они поддерживают связь; ибо мы слышим, как святой Дух нисходит на Иисуса, и именно то же самое нисхождение направляет силы высшего сознания в простую человеческую природу апостолов.

Но высшее божественное сознание Пурушоттамы тоже может само снизойти в человеческую природу, а сознание Дживы — исчезнуть в нем. Современники Чайтаньи свидетельствуют, что так случилось в его редких преображениях, когда он, в своем обычном сознании лишь любящий Господа, преданный Ему и отвергающий любое обожествление, сам становился во время этих необычных периодов Господом и соответствующим образом говорил и действовал, изливая наружу потоки света, любви и силы божественного Присутствия. Если предположить, что это состояние является нормой, что человек, как резервуар, — это неизменно не более чем сосуд для этого божественного Присутствия и божественного Сознания, мы бы получили Аватара в соответствии с этой промежуточной идеей инкарнации. В нашем представлении это выглядит возможным; ибо если человек может возвысить свою природу до того, чтобы почувствовать единство с бытием Божественного и ощутить себя просто каналом для его сознания, света, силы, любви, почувствовать, что его собственная воля и индивидуальность затеряны в той воле и в том бытии — а это общепризнанный духовный статус, — тогда не существует изначально присущей невозможности отраженного действия той Воли, Бытия, Силы, Любви, Света, Сознания, полностью заполняющих личность человеческого Дживы. И это было бы не просто восхождение нашей человеческой природы в божественное рождение и божественную природу, а нисхождение божественного Пуруши в человеческую природу, Аватара.

¹ В буддийской легенде эту символику объясняет имя матери Будды; в христианстве, кажется, привычный мифотворческий процесс связал этот символ с подлинной человеческой матерью Иисуса из Назарета.

Гита, однако, идет намного дальше. В ней ясно говорится о том, что сам Бог рождается; Кришна говорит о многих своих рождениях в прошлом, при этом давая понять, что речь идет о рождении не просто восприимчивого человека, но божественного, поскольку он пользуется языком Творца, тем же языком, который он будет применять, когда ему надо будет описывать сотворение им мира. «Несмотря на то, что являюсь нерожденным Владыкой созданий, Я творю (выявляю) свое «Я» при помощи своей Майи, властвующей над действиями моей Пракрити». Здесь отсутствует вопрос о Боге и человеческом Дживе, об Отце и Сыне, божественном Человеке. Есть только вопрос о Боге и его Пракрити. Божественный посредством своей Пракрити нисходит в рождение в человеческой форме и облике и вносит в него божественное Сознание и божественную Силу, хотя и соглашающиеся, желающие действовать в форме, типе, шаблоне человеческой природы, и он управляет ее действиями в теле как Душа, живущая внутри и над нами, *adhiṣṭhāya*. Божественный действительно всегда управляет свыше, ибо так он управляет любой природой, в том числе человеческой; изнутри он тоже всегда управляет любой природой, но тайно; разница здесь заключается в том, что он проявлен, что природа осознает божественное Присутствие как Господа, Обитателя и не при помощи его тайной воли, исходящей свыше, «воли Отца, пребывающего на небесах», а благодаря его абсолютно непосредственной и очевидной воли, которой он приводит природу в движение. И здесь, кажется, нет места человеческому посредничеству; ибо Владыка всех существований берет на себя человеческое рождение, обращаясь именно к своей собственной природе, *prakṛtim svām*, а не к особой природе Дживы.

Эта доктрина трудна для восприятия человеческим рассудком и причина этого очевидна — явная человеческая природа Аватара. Аватар — это всегда двойственный феномен божественной и человеческой природы; Божественный принимает человеческую природу со всеми ее внешними ограничениями и делает их условиями, средствами, инструментами божественного сознания и божественной силы, сосудом божественного рождения и божественных трудов. Но так непременно должно быть, ибо иначе не выполняется цель нисхождения Аватара; ибо цель эта заключается именно в том, чтобы показать, что сознание человеческого типа может быть совместимым с проявляемой божественной сущностью сознания, что первое можно превратить в сосуд последнего, привести в более близкое соответствие

с этой божественной сущностью, изменяя его формы и увеличивая мощь его света, любви, силы и чистоты, и в том, чтобы показать также, как это можно сделать. Если бы Аватар действовал совершенно необычным образом, эта цель не была бы осуществлена. Просто необычный или чудесный Аватар был бы нелепостью; не то чтобы здесь была необходимость в полном отсутствии использования сверхъестественных сил, таких как так называемые чудеса исцеления, творимые Христом, ибо использование сверхъестественных сил как раз и входит в возможности человеческой природы; но здесь это совершенно не является необходимым и ни в коем случае не есть суть дела, и это не срабатывало бы, если бы жизнь была лишь демонстрацией сверхъестественных фейерверков. Аватар приходит не как маг-чудотворец, а как божественный вождь человечества и пример божественной человеческой природы. Даже человеческое горе и физическое страдание он должен принимать и использовать так, чтобы показать, во-первых, каким образом это страдание может быть средством спасения — как сделал Христос, а во-вторых, каким образом это страдание, принятое божественной Душой в человеческой природе, можно в той же природе преодолеть — как сделал Будда. Рационалист, который кричал бы Христу: «Если ты Сын Божий, сойди с креста» или рассудительно указывал на то, что Аватар не был божественным, потому что умер, и умер от болезни — как умирает собака, — не ведает, что говорит, ибо им упущена суть вопроса. Именно Аватар горя и страдания должен прийти до того, как сможет появиться Аватар божественной радости; человеческое ограничение должно быть принято, с тем чтобы показать, каким образом его можно преодолеть; а путь и мера преодоления, либо только внутреннего либо также и внешнего зависит от стадии человеческого развития; этого нельзя сделать при помощи чуждого человеку чуда.

Тогда возникает вопрос, являющийся единственной реальной трудностью, ибо здесь интеллект натывается на свои собственные пределы: каким образом можно принять этот человеческий ум и тело? Ибо они были созданы не вдруг и не одинаковыми, а при помощи некоего рода эволюции, физической или духовной, или и той и другой вместе взятых. Нисхождение Аватара, подобно божественному рождению с другой стороны, несомненно, является, по сути, духовным феноменом, как это показано при помощи выражения *ātmānam sṛjāmi*, применяющегося в Гите, это рождение души; но все-таки здесь присутствует

сопутствующее физическое рождение. Как же были созданы человеческий ум и тело Аватара? Если мы предположим, что тело всегда создается путем наследственной эволюции бессознательной Природой и ее имманентным духом Жизни без вмешательства индивидуальной души, вопрос разрешается просто. Физическое и ментальное тело подготавливаются для божественного воплощения чистой или великой наследственностью, и нисходящее Божество завладевает им. Но в этом самом месте Гита достаточно смело применяет доктрину перевоплощения к самому Аватару, а в обычной теории перевоплощения душа, переживающая реинкарнацию, при помощи своей прошлой духовной и психологической эволюции сама определяет и в известной степени подготавливает собственное ментальное и физическое тело. Душа подготавливает собственное тело, тело не подготавливается к реинкарнации без всякой связи с душой. Не следует ли нам тогда предположить, что вечный или постоянный Аватар, можно сказать, сам развивает свое собственное подходящее ментальное и физическое тело в соответствии с нуждами и темпом человеческой эволюции и, таким образом, появляется из века в век, *yuge yuge*? В таком духе кое-кто истолковал бы десять инкарнаций Вишну, первая — в животных формах, затем — в животном человеке, затем — в душе карлика, Ваманы, яростном асурическом человеке, Раме с топором, человеке с божественной природой, высшем Раме, пробудившемся духовном человеке, Будде и в предшествующем ему по времени, но последнем в ряду полностью божественном человеке Кришне, — ибо последний Аватар, Калки, лишь доводит до конца работу, начатую Кришной, — силой осуществляет великую борьбу, которую предыдущие Аватары подготовили во всех ее потенциальных возможностях. Нашей современной ментальности трудно это предположить, но, кажется, этого требует язык Гиты. Поскольку Гита не дает точного решения проблемы, мы можем разрешить ее каким-то другим, собственным способом, например сказать, что тело подготавливает Джива, а Божество берет его на себя с рождения или что тело готовит один из четырех Ману, *catvāro manavaḥ*, описываемых в Гите, духовных Отцов каждого человеческого ума и тела. Это заводит далеко в мистическую сферу, к которой современный рассудок еще питает отвращение; но раз мы принимаем существование Аватара, мы уже вошли в нее, а раз вошли, значит можем уверенно двигаться в ней.

На том стоит доктрина Гиты о существовании Аватара. Мы должны были обратиться к ней подробно в этом аспекте ее метода, как мы

обратились к вопросу о возможности существования Аватара, поскольку необходимо взглянуть на него и посмотреть в лицо тем трудностям, которые размышляющий ум человека, похоже, ему приписывает. Действительно, физическое существование Аватара не занимает большого места в Пите, но оно все же занимает определенное место в цепи ее учений и подразумевается во всей системе, причем сама композиция заключается в том, что Аватар ведет *vibhūti* человека, поднявшегося к вершинам простого человеческого существования, к божественному рождению и божественным трудам. Кроме того, несомненно, внутреннее нисхождение Божества, с тем чтобы поднять до себя человеческую душу, является основным, — именно внутренний Христос, Кришна или Будда имеют значение. Но точно так же, как внешняя жизнь очень важна для внутреннего развития, так и внешнее существование Аватара имеет не меньшее значение для этого великого духовного проявления. Совершенствование ментального и физического символа помогает росту внутренней реальности; затем внутренняя реальность с большей силой выражает себя в более совершенной символикации через внешнюю жизнь. Между постоянно воздействующими друг на друга духовной реальностью и физическим выражением проявление Божественного в человеческой природе избрало путь постоянного движения в циклах своего сокрытия и раскрытия.

ГЛАВА XVII

Божественное рождение и Божественные труды

РАБОТА, ради которой нисходит Аватар, имеет, подобно его рождению, двойной смысл и двойную форму, ее внешняя сторона — это божественная сила, воздействующая на внешний мир с тем, чтобы отстаивать божественный закон и придавать ему новую форму. Этот божественный закон препятствует явному упадку усилий человечества, направленных к Богу, и вместо этого решительно продвигает их, несмотря на норму действия противодействия, ритм продвижения и возврат, при помощи которого развивается Природа. Ее внутренняя сторона — это божественная сила сознания, направленного к Богу, воздействующая на душу человека и на душу расы, так что душа может обрести новые формы открытия Божественного в человеке, может поддерживаться, обновляться и обогащаться в своей силе восходящего самораскрытия. Аватар нисходит не просто для совершения великого внешнего действия, как слишком часто склонен предполагать прагматический дух в человеческой природе. Действие и событие не имеют ценности сами по себе, но черпают свою ценность только из той силы, которую представляют, и из той идеи, которую символизируют и для служения которой эта сила в них присутствует.

Кризис, во время которого появляется Аватар, хотя и кажется лишь кризисом событий и великих материальных перемен, всегда по своему источнику и подлинному значению представляет собой кризис сознания человечества, когда сознание должно подвергнуться некоей грандиозной модификации и совершить некий новый виток развития. Для такого изменения нужна божественная сила; но эта сила всегда изменяется в соответствии с силой сознания, которое она воплощает; отсюда и необходимость божественного сознания, проявляющегося в уме и душе человечества. Действительно, там, где это изменение является главным образом интеллектуальным и практическим, во вмешательстве Аватара нет необходимости; существует великий подъем сознания, великое проявление силы, в котором люди на некоторое время возносятся над своей обычной сущью, и у этой

волны сознания и силы есть свои гребни — конкретные исключительные личности, Вибхути, чья активность, ведущая за собой общее действие, является достаточной для предполагаемой перемены. Кризисами такого рода были Реформация в Европе и Французская революция; они были не великими духовными событиями, а интеллектуальными и практическими изменениями, одно — в религиозных, а другое — в социальных и политических идеях, формах и мотивах, и вызванное ими изменение всеобщего сознания было ментальным и динамическим, а не духовным. Однако, когда кризис носит духовный характер, в качестве его инициатора или вождя приходит полное или частичное проявление божественного сознания в человеческом уме и душе. Это и есть Аватар.

Внешнее действие Аватара описывается в Гите как восстановление Дхармы; когда из века в век Дхарма блекнет, чахнет, теряет силу и возникает ее противоположность, сильная и жестокая, тогда приходит Аватар и снова возвращает ей силу; и поскольку то, что заключено в идее, всегда представляется при помощи заключенного в действии и людьми, которые подчиняются своим импульсам, миссия Аватара в ее наиболее человеческом, внешнем выражении состоит в освобождении искателей Дхармы, которых угнетает власть реакционной тьмы, и уничтожении идущих по ложному пути, старающихся отстоять отрицание Дхармы. Но использованные термины легко истолковать неверно и неудовлетворительно, что лишило бы значение существования Аватара его духовной глубины. Дхарма есть слово, имеющее этический и практический, естественный и философский, а также религиозный и духовный смысл, и его можно использовать в любом из этих значений по отдельности — в чисто этическом, чисто философском или чисто религиозном смысле. В смысле этическом оно обозначает закон справедливости, моральную норму поведения или, в еще более внешнем и практическом значении, социально-политическую справедливость, или даже просто соблюдение социального закона. Если использовать это слово в таком смысле, мы должны будем понять, что, когда торжествует несправедливость, беззаконие и угнетение, нисходит Аватар, чтобы освободить добрых и уничтожить нечестивцев, покончить с несправедливостью и угнетением и восстановить этическое равновесие рода человеческого.

Действительно, народное, мифическое объяснение Аватара Кришны заключается в том, что несправедливость племени Куру,

воплощенная в Дурьодхане и его братьях, стала столь тяжелой ношей для Земли, что она должна была воззвать к Богу, дабы тот снизошел и облегчил ее груз; поэтому Вишну в облике Кришны освободил угнетенных Пандавов и уничтожил несправедливых Кауравов. Подобное объяснение дается и нисхождению прежних Аватаров Вишну: Рамы, целью которого было уничтожение несправедливого гнета Раваны, Парашурамы, которому надлежало уничтожить несправедливую разнородность военной и царственной касты — кшатриев; карлика Вamana, который должен был свергнуть правление титана Бали. Но, очевидно, что чисто практическая, этическая или социально-политическая миссия Аватара, которая, таким образом, облачена в народно-мифическую форму, не дает верного объяснения феномену существования Аватара. Она не охватывает духовный смысл этого явления, и, если бы все дело заключалось в этой внешней полезности, мы должны были бы исключить из числа Аватаров Будду и Христа, чья миссия состояла совсем не в том, чтобы уничтожить вершителей зла и освободить добро, а в том, чтобы принести всем людям новое духовное откровение и новый закон божественного роста и духовной реализации. С другой стороны, если мы будем придавать слову «дхарма» только его религиозный смысл, в котором оно обозначает закон религиозной и духовной жизни, мы действительно проникаем в самую суть предмета, но для нас будет существовать опасность исключения наиболее важной части работы Аватара. В истории божественных инкарнаций мы всегда видим двойную работу, и, неизбежно, поскольку Аватар берет на себя деяния Бога в человеческой жизни, — путь божественной Воли и Мудрости в мире, и путь этот осуществляется как внешне, так и внутренне посредством внутреннего прогресса в душе и внешнего изменения в жизни.

Аватар может снизойти как великий духовный Учитель и Спаситель, Христос, Будда, но после окончания его земного явления его работа всегда ведет к глубокому и могущественному изменению не только в этической, но и в общественной и внешней жизни и в идеалах расы. С другой стороны, он может снизойти как инкарнация божественной Жизни, божественной Личности и Силы в типичном для нее действии с якобы социальной, этической и политической миссией, как описывается в истории о Раме или Кришне; но затем это нисхождение всегда становится в душе расы постоянным источником энергии для внутренней жизни и нового духовного рождения. Действительно, любопытно отметить, что постоянным жизненно важным универсальным

следствием буддизма и христианства стала сила их этических, социальных и практических идеалов и их влияние даже на тех людей и те века, которые отвергли их религиозные и духовные верования, формы и типы дисциплины; более поздний индуизм, который отверг Будду, его сангху и дхарму, несет неизгладимую печать социального и этического влияния буддизма и его воздействия на идеи и жизнь расы, в то время как в современной Европе, христианской лишь по названию, гуманизм представляет собой перевод в этико-социальную сферу духовных истин христианства, стремление к свободе, равенству и братству — перевод их в социально-политическую сферу, причем на последнюю оказывают особое влияние люди, агрессивно отвергающие христианскую религию и духовную школу, и век, который в своем интеллектуальном усилии, направленном на освобождение, пытался избавиться от христианства в качестве веры. С другой стороны, жизнь Рамы и Кришны относится к доисторическому прошлому, о котором мы знаем только из поэзии и легенд и которое можем даже рассматривать как миф; но не имеет решительно никакого значения, рассматриваем ли мы их как миф или как исторический факт, потому что их постоянная истина и ценность заключается в устойчивости в качестве духовной формы, присутствия, влияния во внутреннем сознании расы и жизни человеческой души. Существование Аватара — это факт божественной жизни и сознания, который может реализоваться во внешнем действии, но должен продолжать существовать в духовном влиянии, когда это действие закончено и работу свою оно выполнило; он может реализоваться и в духовном влиянии и учении, но затем должен оказывать свое постоянное воздействие на мышление, темперамент и внешнюю жизнь человечества, даже когда новая религия или школа иссякла.

Итак, чтобы понять описание работы Аватара, данное Гитой, мы должны взять идею Дхармы в наиболее полном, глубоком и широком осмыслении, как внутренний и внешний закон, посредством которого божественная Воля и Мудрость вырабатывают духовную эволюцию человечества, ее обстоятельства и результаты в жизни расы. Дхарма в индийской концепции — это не просто добро, правое дело, мораль, справедливость, этика; это полное управление всеми отношениями человека с другими существами, с Природой, с Богом, рассматриваемое с точки зрения божественного принципа, воплощающегося в формах и законах действия, формах внутренней и внешней жизни,

упорядочении в мире отношений любого рода. Дхарма¹ — это как то, чего мы придерживаемся, так и то, что объединяет нашу внутреннюю и внешнюю деятельность. В своем первичном смысле она обозначает фундаментальный закон нашей природы, который тайно регулирует всю нашу деятельность, и в этом смысле каждое существо, вид, личность, группа имеет свою собственную Дхарму. Во-вторых, существует божественная природа, которая должна развиваться и проявляться в нас, в этом смысле Дхарма является законом внутренних деяний, при помощи которого божественная природа растет в нашем существе. В-третьих, существует закон, при помощи которого мы руководим нашей мыслью, действием и нашими отношениями друг с другом так, чтобы наилучшим образом способствовать как нашему собственному росту, так и росту человеческой расы по направлению к божественному идеалу.

Обычно о Дхарме говорят как о чем-то вечном и неизменном, и она такова в своем фундаментальном принципе, в идеале, но в своих формах она постоянно изменяется и эволюционирует, потому что человек еще не владеет этим идеалом и не живет в нем, однако более или менее результативно стремится к нему, растет в направлении его познания и осуществления на практике. И в условиях этого роста Дхарма есть все, что помогает нам превратиться в божественную чистоту, ширь, свет, свободу, мощь, силу, радость, любовь, добро, единство, красоту, а противостоит ей ее тень и отрицание, все, что сопротивляется ее росту и не подчинилось ее закону, все, что не выдало и не желает выдавать тайны божественных ценностей, а вместо этого олицетворяет извращение и противоречие, грязь, узость, рабство, тьму, слабость, подлость, разлад, страдание, рознь и все то отвратительное и грубое, что человек должен оставить позади в своем прогрессе. Это *adharma*, не-Дхарма, которая борется с Дхармой, пытается одолеть ее, отодвинуть назад, принизить, реакционная сила, способствующая злу, невежеству и тьме. Между Дхармой и не-Дхармой идет постоянная битва, борьба, черед побед и поражений, в которой верх берут то силы, ведущие вверх, то силы, тянущие вниз. Символ этого заложен в ведическом образе борьбы между божественными и титаническими силами, сыновьями Света и неделимой Бесконечности и детьми Тьмы и Раздора, в зороастризме эти силы символизируют Ахурамазда

¹ Это слово значит «поддерживание» от корня «*dhṛ*», «поддерживать».

и Ариман, а в позднейших религиях — битва между Богом и его ангелами с одной стороны и Сатаной или Иблисом и его демонами с другой за обладание человеческой жизнью и человеческой душой.

Именно это обуславливает и определяет работу Аватара, согласно догмату буддизма, ученик укрывается от всего, что противостоит его освобождению, обращаясь к трем силам — *dharma*, *saṅgha*, Будде. В христианстве для этого существуют закон христианской жизни, Церковь и Христос. Три эти силы всегда суть необходимые элементы труда Аватара. Он дает Дхарму, закон дисциплины, при помощи которого происходит развитие низшей жизни в высшую и который обязательно включает в себя норму действия и отношений с нашими ближними и другими существами, усилия, прилагаемые на восьмеричном пути, или исполнении закона веры, любви и чистоты или любом другом такого рода раскрытии природы Божественного в жизни. Тогда, поскольку каждая тенденция в человеке имеет коллективный и индивидуальный аспекты, поскольку те, кто идет одним и тем же путем, естественно объединяются в духовный союз, он создает *saṅgha*, дружество и союз тех, кого объединяют его личность и учение. В вайшнавизме существует то же трио, *bhāgavata*, *bhakta*, *bhagavān*; *bhāgavata* — вайшнавистский закон поклонения и любви, *bhakta* — дружество тех, в ком этот закон проявлен, *bhagavān* — Любящий Божественного и Любимый Им, в чьем существе и природе заложен и исполняется божественный закон любви. Аватар олицетворяет этот третий элемент, божественную Личность, Природу и Существо, который является душой Дхармы и *saṅgha*, наполняет их собой, поддерживает их жизнь и влечет людей к счастью и освобождению.

В учении Гиты, более всеобъемлющем и сложном, нежели другие специализированные учения и школы, эти вещи приобретают более широкое значение. Ибо здесь единство — это всеохватное ведантическое единство, при помощи которого душа видит все в себе и себя во всем и объединяется в одно целое со всеми существами. Следовательно, Дхарма есть возвышение всех человеческих отношений с тем, чтобы они обрели высшее божественное значение; начиная с установленного этического, социального и религиозного стандарта, связывающего все сообщество, в котором живет ищущий Бога, Дхарма поднимает этот стандарт, заполняя его брахмическим сознанием; закон, который дает Дхарма, — это закон единства, закон уравновешенности, закон освобожденного, лишнего желания, управляемого Богом действия,

закон знания Бога и самопознания, просвещающего и привлекающего к себе всю природу и все действие, влекущего его к божественному Бытию и божественному Сознанию, и закон любви к Богу как величайшей силы и венца знания и действия, идея содружества и взаимопомощи в любви к Богу и в поиске Бога, которая находится в основе идеи *saṅgha*, или божественного братства, выносятся на рассмотрение, когда Гита говорит о поиске Бога через любовь и почитание, но подлинной *saṅgha* этого учения является все человечество. Весь мир движется к этой Дхарме, каждый человек согласно своим способностям — «именно по Моему пути идут люди, каким бы путем они ни шли» — и ищущий Бога, объединяющийся в единое целое со всеми, превращающий их радость, их горе и всю их жизнь в свою, освобожденный, уже объединившийся в единую суть со всеми существами, живет в жизни человечества, живет ради единственного «Я» в человечестве, ради Бога во всех существах, действует ради *lokasaṅgraha*, для поддержания всех в их дхарме и Дхарме, для поддержки их роста на всех его стадиях и на всех его путях, ведущих к Божественному, ибо здесь Аватар, хотя он и явлен под именем и в облике Кришны, делает особый упор не на одну эту форму своего человеческого рождения, а на то, что она олицетворяет, на Божественного, Пурушоттаму, чьими человеческими рождениями являются все Аватары, чьими изображениями являются все формы и имена Божества, которых почитают люди. Путь, провозглашенный Кришной, здесь действительно объявляется тем путем, идя по которому человек может достичь подлинного знания и подлинного освобождения, но этот путь включает в себя, а не исключает все пути. Ибо Божественный принимает в свою универсальность всех Аватаров, все учения и все дхармы.

Гита делает упор на борьбе, ареной которой является мир, в двух ее аспектах: внутреннем и внешнем. Во внутренней борьбе враги находятся внутри, в человеке, и победа заключается в уничтожении желания, невежества, эгоизма. Но существует внешняя борьба между силами Дхармы и Адхармы в человеческом сообществе. Силу Дхармы поддерживает божественная, богоподобная природа в человеке и те, кто олицетворяет ее или старается ее реализовать в человеческой жизни. Силу Адхармы поддерживает титаническая или дьявольская, асурическая или ракшасическая природа, во главе которой стоит неистовый эгоизм и те, кто олицетворяет и старается удовлетворить ее. Это война Богов и Титанов, символ, которым полна древняя индийская литера-

тура, битва из Махабхараты, центральной фигурой которой является Кришна, часто представляемый в этом образе; Пандавы, которые борются за установление царства Дхармы, — сыновья Богов, их силы в человеческой форме, а их противники — воплощения титанических сил, они — Асуры. Аватар прямо или косвенно приходит на помощь и в этой внешней борьбе, чтобы уничтожить господство Асуров, вершителей зла, подавить в них силу, которую они олицетворяют, и восстановить погрязшие идеалы Дхармы. Он приходит, чтобы приблизить царство небесное на земле в сообществе людей, а также чтобы выстроить царство небесное внутри отдельной человеческой души.

Внутренний плод пришествия Аватара срывают те, кто в результате этого пришествия познает истинную природу божественного рождения и божественных трудов и кто, заполняя Аватаром свое сознание и находя в нем убежище всем своим существом, *manmayā mām upāśritāḥ*, очищенные осознанием силой своего знания и освобожденные от низшей природы, они достигают божественного бытия и божественной природы, *madbhāvam*. Аватар приходит, чтобы обнаружить в человеке над этой низшей природой божественную Природу и показать, что такое божественные труды, свободные, неэгоистичные, бескорыстные, безличные, универсальные, полные божественного Света, божественной Силы и божественной Любви. Он приходит как божественная Личность, которая наполнит сознание человека и заменит ограниченную эгоистическую личность, так что эта личность будет освобождена от эго и перенесена в бесконечность и универсальность, освобождена от рождения и перейдет в бессмертие. Он приходит как божественная Сила и Любовь, которая призывает к себе людей, так, чтобы они могли найти убежище в ней, а уже не в ущербности своих человеческих желаний и борьбе своего человеческого страха, гнева и страсти, и, будучи освобожденными от всего этого смятения и страдания, могли жить в покое и блаженстве Божественного¹. В сущности, не имеет значения, в какой форме и под каким именем он приходит и какой аспект Божественного выдвигает на передний план; ибо на всех путях, изменяясь вместе со своей природой, люди

¹ *janma karma ca me divyam evam yo veti tattvataḥ.
tyaktvā deham punarjanma naiti mām eti so 'rjuna.
vītarāgabhayakrodhā manmayā mām upāśritāḥ.
bahavo jñānatapasā pūtā madbhāvam āgatāḥ.*

следуют по определенному для них божественному пути, который в конце концов приведет их к Божественному, и аспект, который соответствует их природе, и есть тот аспект, которому они могут следовать наилучшим образом, когда Аватар придет, чтобы вести их; каким бы путем люди не принимали Бога, не любили Его и не черпали в Нем радость, тем же путем Бог принимает человека, любит его и черпает в нем радость. *Ye yathā mām prapadyante tāṁs tathaiva bhajāmyaham.*

ГЛАВА XVIII

Божественный труженик

ВТОМ, чтобы достичь божественного рождения — обожествляющего новое рождение души в высшее сознание — и исполнять божественные труды и как средство обретения божественного рождения, пока оно не достигнуто, и как выражение этого рождения после его достижения, и заключается вся Кармайюга Гиты. Гита не пытается дать определение трудов при помощи каких-то внешних признаков, которые могут сделать их узнаваемыми для взгляда со стороны, оцениваемыми критицизмом мира; она преднамеренно отказывается даже от обычных этических различий, при помощи которых люди пытаются ориентироваться, ведомые человеческим рассудком. Признаки, при помощи которых она отличает божественные труды, глубоко сокровенны и субъективны; печать, благодаря которой их можно узнать, невидима, духовна и является супраэтической.

Их можно узнать только при помощи света той души, из которой они исходят. Ибо Гита гласит: «Касательно того, что есть действие и что есть бездействие, даже мудрецы сбиты с толку и введены в заблуждение», поскольку, руководствуясь в своих суждениях практическими, социальными, этическими, интеллектуальными стандартами, они основываются на случайных фактах, а не двигаются к сути дела; «Я раскрою тебе смысл действия, и это знание освободит тебя от всех зол. Надо понять, что такое действие, а также что такое ошибочное действие и бездействие; неясен и сложен путь трудов». Действие в мире подобно густому лесу, *gahana*, через который, спотыкаясь, как может, идет человек, ведомый светом идей своего времени, стандартов своей личности, своего окружения или, скорее, многих эпох, многих личностей, пластов мышления и этики многих социальных стадий, перепутавшихся друг с другом, временных и условных, со своими притязаниями на абсолютность и неизменную истину, эмпирических и иррациональных, несмотря на их подражание здравому рассудку. И, в конце концов, мудрец, ищущий среди всего этого наивысшую основу установленного закона и первичную истину, чувствует себя обязанным

поднять последний величайший вопрос: не является ли любое действие и сама жизнь обманом и западней и не является ли прекращение действия, *akarma*, последним прибежищем уставшей и разочарованной человеческой души? Но, по словам Кришны, в этом вопросе даже мудрецы поставлены в тупик и пребывают в заблуждении. Ибо именно с действием, с трудами, а не с бездействием приходит знание и освобождение.

Каково же решение? Каков тот тип трудов, который освободит нас от зол жизни, от этого сомнения, этого заблуждения, этого горя, от этого смешанного, нечистого и сбивающего с толку результата даже самых чистых наших поступков, совершаемых с самыми лучшими намерениями, от этих миллионов форм зла и страдания? Нет необходимости во внешних разграничениях, гласит ответ; нельзя избегать никакой работы, в которой нуждается мир; нельзя воздвигать преграду на пути нашей человеческой деятельности; напротив, все действия должны совершаться, но идти они должны от души, пребывающей в Йоге с Божественным, *yuktaḥ kṛtsnakarmakṛt*. *Akarma*, прекращение действия, — это не метод; человек, который обрел способность проникать в сущность наивысшего разума, понимает, что такое бездействие является само по себе постоянным действием, состоянием, подчиненным деяниям Природы и ее качеств. Ум, который находит убежище в физическом бездействии, все еще пребывает во власти иллюзии, думая, что именно он, а не Природа, является исполнителем трудов; он по ошибке принял инертность за освобождение; он не понимает, что даже в том, что кажется абсолютной инертностью, большей, нежели инертность камня, Природа трудится, сохраняет нетронутым свое владение. Напротив, в полноте действия душа свободна от своих трудов, не является исполнителем, не связана тем, что делается, и только тот, кто живет в свободе души, а не в рабстве у форм проявления Природы, обладает свободой от трудов. Вот что, безусловно, имеет в виду Гита, когда говорит, что тот, кто в действии может видеть бездействие и может видеть продолжение действия в прекращении трудов, — это человек истинного разума и проницательности среди людей. Это высказывание строится на проводимом Санкхьей разграничении между Пурушей и Пракрити, между свободной пассивной Душой, вечно спокойной, чистой и неподвижной среди трудов, и вечно активной Природой, действующей в инертности и прекращении трудов в такой же мере, как в очевидной суматохе

своей видимой спешки труда. Это и есть то знание, которое дает нам наивысшее усилие различающего разума, буддхи, и, следовательно, кто бы ни обладал им, является поистине рациональным и проныцательным человеком, *sa buddhimān manuṣyeṣu*, — а не сбитый с толку мыслитель, который выносит суждение о жизни и трудах, опираясь на внешние, сомнительные и непостоянные различия, проводимые низшим рассудком. Следовательно, освобожденный человек не боится действия, он является широким, универсальным исполнителем всех трудов, *kṛtsnakarmakṛt*; и он исполняет их не так, как исполняют их другие, подчиняясь Природе, а в уравновешенном в безмолвном покое души, умиротворенно, в Йоге с Божественным. Божественный — это господин его трудов, он — лишь их канал через инструментальность своей природы, осознающей своего Владыку и подчиненной ему. Пылающая сила и чистота этого знания сжигает, словно в костре, все труды человека, и в его уме от них не остается ни пятнышка, ни уродующей отметины, ум сохраняет покой, безмолвие, невозмутимость, незапятнанность, ясность и чистоту. Совершение любого поступка во власти этого освобожденного знания, без личного эгоизма исполнителя, и есть первый признак божественного труженика.

Вторым признаком является свобода от желания; ибо там, где нет личного эгоизма исполнителя, желание становится невозможным; оно умирает, угасает за неимением поддержки, погибает от истощения. Внешне освобожденный человек, как кажется, подобно другим лицам берется за труды всех видов, возможно, в большем масштабе обладая более могущественной волей и движущей силой, ибо в его активной природе работает мощь божественной Воли; но из всех его начинаний и предприятий полностью изгоняется низшее понятие и низшая воля желания, *sarve samārambhāḥ kāmāsaṃkalpavarjitāḥ*. Он отбросил всякую привязанность к плодам своих трудов, а там, где человек работает не ради плода, но единственно как безличное орудие Владыки трудов, нет места желанию — даже желанию служить успешно, ибо плод принадлежит Господу и определяется им, а не личной волей и усилием, или желанию служить с честью и в удовольствие Владыке, ибо подлинным исполнителем является сам Господь и вся слава принадлежит форме его Шакти, ниспосланной в природу, а не ограниченной человеческой личности. Человеческий ум и душа освобожденного человека не делает ничего, *na kiñcit karoti*; даже несмотря на то, что через

свою природу он осуществляет действие, именно Природа, Шакти — исполнительница, сознательная Богиня, руководимая божественным Обитателем, исполняет работу.

Отсюда не следует, что работа не должна быть сделана превосходно, с успехом, с соответствием средств целям: напротив, превосходно работу сделать легче, спокойно действуя в Йоге, чем действуя в ослеплении надеждами и страхами, будучи искалеченным суждениями спотыкающегося рассудка, суется среди нетерпеливого трепета торопливой человеческой воли: в другом месте Гита гласит, что Йога есть истинное мастерство в трудах, *yogaḥ karmasu kauśalam*. Но все это делается безлично, посредством действия великого универсального света и силы, оперирующих через индивидуальную природу. Последователь Карма-йоги знает, что сила, данная ему, будет приспособлена к predetermined плоду, божественное мышление, стоящее за работой, будет отождествлено с той работой, которую он должен сделать, энергия и направление воли в нем — воли, которая будет не желанием, а безличным побуждением сознательной силы, направленным к цели, не принадлежащей ему, — будут искусно упорядочены божественной мудростью.

Результат может быть успешным в понимании обычного ума, а может показаться этому уму поражением или неудачей, однако последователю Карма-Йоги всегда предназначен успех, но успех этот определяется не им самим, а абсолютным мудрецом, который управляет действием и результатом, потому что последователь Карма-Йоги жаждет не победы, а исполнения божественной воли и мудрости, которая добивается своих целей через кажущуюся неудачу точно так же, как через кажущийся триумф, и часто с большей силой. Арджуна, которому приказано сражаться, уверен в победе; но если бы даже его ожидало поражение, он все-таки должен сражаться, потому что именно эта работа предназначена ему как его непосредственный вклад в великую сумму энергий, при помощи которой неукоснительно исполняется божественная Воля.

У освобожденного человека нет личных надежд; он не завладевает вещами как своей личной собственностью; он получает то, что приносит ему божественная Воля, ничего не домогается, ни к чему не ревнует: то, что приходит к нему, он принимает, не испытывая к этому ни антипатии, ни привязанности; тому, то покидает его, он позволяет уйти в круговорот вещей, не ропща, не испытывая ни горя, ни чувства

потери; его сердце и суть полностью находятся под контролем; они свободны от реакции и страсти, они не дают бурного отклика на прикосновения внешних вещей. Его действие на самом деле является действием чисто физическим, *sārīram kevalam karma*; ибо все, что нисходит свыше, не порождается на человеческом уровне, а является лишь отражением воли, знания, радости божественного Пурушоттамы. Следовательно, упор на действии и его цели не вызывает в его уме и сердце какой бы то ни было из тех реакций, которые мы называем страстью и грехом. Ибо грех заключается совсем не во внешнем действии, а в извращенной реакции личной воли, ума и сердца, которая его сопровождает или вызывает; безличное, духовное всегда является чистым, *apāviddham*, и придает всему, что делает, собственную неотъемлемую чистоту. Эта духовная безличность и есть третий признак божественного труженика. Действительно, все человеческие души, достигшие определенного величия и широты, осознают безличную Силу или Любовь или Волю и Знание, работающие через них, но они не свободны от эгоистических реакций своей человеческой личности, иногда достаточно бурных. Но этой свободы достигла освобожденная душа; ибо освобожденный человек погружает свою личность в безличное, где она больше не принадлежит ему, а принята божественной Личностью, Пурушоттамой, который все конечные качества использует бесконечно и свободно и ничем не связан. Он стал душой и перестал быть совокупностью природных качеств; и тот вид личности, какой остается для действий Природы, есть нечто неограниченное, широкое, гибкое, универсальное; это свободная форма для Бесконечного, это живая маска Пурушоттамы.

Результатом этого знания, отсутствия желаний и безличности является полная уравновешенность в душе и природе. Уравновешенность и есть четвертый признак божественного труженика. По словам Гиты, божественный труженик свободен от двойственностей; он — *dvandvāīta*. Мы видели, что он одинаково, не выходя из равновесия, взирает на неудачу и на успех, на победу и поражение; но не только эти, а все виды двойственности в нем преодолеваются и примиряются. Внешние различия, при помощи которых люди определяют свое психологическое отношение к событиям в мире, имеют для него лишь подчиненное и вспомогательное значение. Он не пренебрегает ими, он выше их. Счастливые события и события дурные, имеющие первостепенное значение для человеческой души, подвластной желанию,

для лишенной желаний божественной души одинаково долгожданны, поскольку при помощи сплетенной из них нити создаются совершенствующиеся формы вечного добра. Божественному труженику нельзя нанести поражение, поскольку все для него движется к божественной победе на Курукшетре Природы, *dharmakṣetre kurukṣetre*, поле деяний, которое представляет собой поле эволюционирующей Дхармы, и каждый виток конфликта задуман и запланирован Владыкой битвы, Господином трудов и Наставником Дхармы. Честь и бесчестие, исходящие от людей, не могут тронуть его, равно как их хвала или порицание; ибо у него есть высший ясновидящий судья и другой стандарт действия, и его мотив не допускает зависимости от мирского вознаграждения. Кшатрий Арджуна, естественно, высоко ценит честь и репутацию и он прав, остерегаясь позора и обвинений в трусости, которые для него хуже смерти; ибо поддержание чести и стандарта мужества в мире есть часть его Дхармы; но Арджуне, освобожденной душе, нет нужды беспокоиться об этих вещах, он должен лишь знать *kartavyam karma*, работу, которую требует от него верховное «Я», и исполнять ее, предоставляя результат Владыке своих действий. Он даже вышел за пределы того разграничения между грехом и добродетелью, которое имеет первостепенное значение для человеческой души, пока она борется за сведение к минимуму власти своего эгоизма и облегчение тяжкого ярма своих страстей, — освобожденный поднялся над всей этой борьбой и устойчиво восседает в чистоте просветленной души, выполняющей роль свидетеля. Грех спал с него, и не добродетель, обретенная и усиленная при помощи доброго дела и ослабленная или утраченная из-за злого дела, а неотъемлемая и неизменная чистота божественной и неэгоистичной природы является вершиной, на которую он взобрался, и местом, где он обосновался. Чувство греха и чувство добродетели не имеют там ни отправной точки, ни области применения.

Арджуна, все еще пребывая в неведении, сердцем может чувствовать призыв правого дела и справедливости и умом доказывать, что воздержание от битвы было бы грехом, влекущим за собой ответственность за все то страдание, которое обрушивают на людей и народы несправедливость, тирания и порочная Карма триумфа зла; он может сердцем чувствовать отвращение к насилию и бойне и умом доказывать, что любое кровопролитие есть грех, который ничем нельзя оправдать. Оба отношения с равным правом взывали бы к добродетели и разуму, и от человека, обстоятельств и времени зависело бы, какое из них

могло бы доминировать в его уме или в глазах мира. Он мог бы просто чувствовать, что сердце и честь вынуждают его поддерживать друзей в борьбе против врагов, дело добра и справедливости в борьбе против дела зла и угнетения. Освобожденная душа смотрит за пределы этих конфликтующих стандартов; такой человек просто видит, что именно необходимое для поддержания или выдвижения эволюционирующей Дхармы требует от него верховное «Я». У него нет личных целей, которым надо служить, нет личных симпатий и антипатий, которые надо удовлетворять, нет жестко закрепленного стандарта действия, который противопоставляет свою твердую позицию гибкому, движущемуся вперед маршу прогресса человеческой расы, или не покоряется зову Бесконечного. У него нет личных врагов, чтобы их покорять или убивать, он видит лишь людей, которых обстоятельства привели в лагерь противника, и скрытую в вещах волю их противостоянием помочь ходу судьбы. По отношению к ним он не может испытывать ни гнева, ни ненависти; ибо гнев и ненависть чужды божественной природе. Асурическое желание разрушить и убить то, что противостоит ему, неумолимое влечение Ракшаса к бойне невозможны для его покоя и всеобъемлющего сочувствия и понимания. Он испытывает не желание причинить вред, а, напротив, универсальное дружелюбие и сострадание, *maitraḥ karuṇa eva ca*; но это сострадание есть сострадание божественной души, возвышающейся над людьми, заключающей в себе все прочие души, а не то сжатие сердца, нервов и плоти, которое является обычной человеческой формой сожаления; не придает он особой важности и жизни тела, а заглядывает за ее пределы, смотрит на жизнь души и придает жизни тела лишь инструментальное значение. Он не будет торопиться поучаствовать в бойне и раздоре, но если на волне Дхармы придет война, он примет бой с великой уравновешенностью и полным пониманием и симпатией к тем, чью силу власти и наслаждение ею он должен разрушить и чью радость победоносной жизни должен уничтожить.

Ибо во всем он видит две вещи: Божественного, обитающего в равной мере в каждом существе, и различные его проявления, неравные только в их временных обстоятельствах. В животном и человеке, в собаке, в нечистом изгое и образованном и добродетельном брамине, в святом и грешнике, в равнодушном, дружелюбном и враждебном, в тех, кто любит его и помогает, и в тех, кто ненавидит его и приносит горе, он видит самого себя, он видит Бога, и в его сердце для всех

имеется одинаковая уравновешенная доброта, одинаковая божественная любовь. Обстоятельства могут определять внешнее столкновение или внешний конфликт, но никогда не смогут повлиять на его уравновешенный взор, его открытое сердце, его внутреннюю всеохватность. И во всех его действиях будет присутствовать один и тот же принцип души, полная уравновешенность, и один и тот же принцип работы, воля Божественного в нем, активная ради потребности расы в ее постепенно развивающемся продвижении к Божеству.

Признак божественного труженика — то, что является центральным для самого божественного сознания, полная внутренняя радость и покой, ни источник, ни продолжительность которого не зависят от мира; он является врожденным, это — сам материал сознания души, сама природа божественного бытия. Счастье обычного человека зависит от внешних факторов; следовательно, он испытывает желание; следовательно, его обуревают гнев и страсть, он чувствует удовольствие и боль, радость и горе; следовательно, он взвешивает все вещи на весах удачи и неудачи. Ни одна из этих вещей не способна оказать воздействие на божественную душу; она вечно удовлетворена без какой-либо зависимости, *nityatṛpto nirāśrayaḥ*; ибо ее наслаждение, ее божественная непринужденность, ее счастье, ее радостный свет вечны внутри, укоренились в ней самой, *ātmaratiḥ, antaḥsukho 'ntarārāmas tathāntarjyotir eva yaḥ*. Та радость, которую эта божественная душа черпает во внешних вещах, существует не ради них, не ради того, что она ищет в них и может упустить, но ради сути в них, ради выражения в них Божественного, ради того, что в них вечно и чего она упустить не может. Она существует без привязанности к их внешним прикосновениям, но везде находит ту же радость, которую находит в себе, потому что ее суть есть их суть, она объединилась в единое целое с сутью всех существ, потому что она объединяется с единственным, уравновешенным Брахманом в них, минуя все их отличия, *brahmayogayuktātmā, sarvabhūtātmabhūtātmā*. Она не радуется прикосновениям приятного и не испытывает страданий от прикосновений неприятного; ни раны вещей, ни раны друзей, ни раны врагов не могут нарушить устойчивости ее созерцающего ума или привести в замешательство ее восприимчивое сердце; эта душа пребывает в своей природе, по выражению Упанишады, *avraṇam*, без раны или шрама. Во всем она испытывает одну и ту же вечную Ананду, *sukham akṣayam aśnute*.

Эта уравновешенность, безличность, покой, радость, свобода не зависят от столь внешней вещи, как исполнение или неисполнение трудов. Гита неоднократно настаивает на существовании различия между внутренним и внешним отречением, *tyāga* и *sannyāsa*. По ее словам последнее не имеет ценности без первого, Санньясы даже вряд ли возможно достичь без त्याги, Санньяса не нужна при наличии внутренней свободы. Фактически сама по себе त्याга является подлинной и достаточной Санньясой. «Его следует знать как вечного санньясина, не испытывающего ни ненависти, ни желания; свободный от двойственностей, он счастливо и легко освобождается от всякого рабства». Болезненный процесс внешней Санньясы, *duḥkham āptum*, — процесс ненужный. Истинная правда, что от всех действий, так же как и от плода действия, нужно отказаться, отречься, но внутренне, а не внешне, не в пользу инертности Природы, а в пользу Господина в жертвоприношении, в пользу спокойствия и радости Безличного, от которого исходит любое действие, не нарушая его покоя. Истинная Санньяса действия — это возложение всех трудов на Брахмана. «Тот, кто, отказавшись от привязанности, действует, возлагая свои труды на Брахмана или основывая их на нем, *brahmaṇyād dhāya karmāṇi*, не запятнан грехом, подобно тому, как вода скатывается с листа лотоса, не задерживаясь на нем». Следовательно, йогины прежде всего «исполняют труды посредством тела, ума, рассудка или даже просто посредством органов действия, отказываясь от привязанности, для самоочищения, *saṅgam tyaktvātmaśuddhaye*. Отказываясь от привязанности к плодам трудов, душа в единении с Брахманом достигает покоя блаженной основы, обретенной в Брахмане, но душа вне этого единения привязана к плоду и ограничена действием желания». Когда фундамент, чистота, покой достигнуты, воплощенная душа, полностью управляющая своей природой, отказавшись от всех своих действий посредством ума, внутренне, а не внешне, «восседает в своем девятивратном граде, не действуя и не побуждая к действию». Ибо эта душа — единственная безличная Душа во всем. Всепроникающий Господь, *prabhu, vibhu*, который, как безличный, не создает ни трудов мира, ни идеи ума о том, что ум этот является исполнителем, *na karṭṛtvam na karmāṇi*, ни соединения трудов с их плодами, цепи причины и следствия. Все это вырабатывается в человеке Природой, *svabhāva*, его принципом самостановления, что буквально означает это слово. Всепроникающий Безличный не принимает ни греха, ни добродетели: это вещи, порожденные

неведением существа, его эгоизмом, его невежеством относительно своего наивысшего «Я», его вовлеченностью в действия Природы, и когда самопознание внутри него избавляется от этой темной оболочки, знание подобно солнцу освещает подлинное «Я» внутри него; теперь он знает, что является душой, верховенствующей над инструментами Природы. Чистый, бесконечный, незыблемый, неизменный, он больше не подвергается воздействию; он больше не представляет, что его могут изменить ее деяния. При помощи полного отождествления с Безличным он тоже может избавиться от необходимости возврата в ее движение посредством рождения.

И все-таки это освобождение совсем не препятствует ему в действии. Он только знает, что активен не он, а формы проявления, качества Природы, триада ее гун. «Человек, знающий принципы вещей, ум которого пребывает в Йоге (с пассивным Безличным), думает: «Я ничего не делаю»; когда он видит, слышит, ощущает вкус, запах, ест, движется, спит, дышит, говорит, вбирает, выделяет, открывает глаза или закрывает их, он считает, что это лишь чувства, воздействующие на объекты чувств». Он сам, пребывая в безопасности в неизменной душе, находится вне тисков трех гун, *triguṇātīta*; он не является ни саттвическим, ни раджасическим, ни тамасическим; обладая ясным, непотревоженным духом, он видит изменения природных форм проявления и качеств в своем действии, их ритмичную игру света и счастья, деятельности и силы, покоя и инертности. Это превосходство спокойной души, наблюдающей за действием, но не участвующей в нем, эта *traiguṇātītya* также представляет собой высший признак божественного труженика. Сама по себе эта идея могла бы привести к доктрине механического детерминизма Природы и полной отчужденности и безответственности души; но Гита фактически избегает этой ошибки несовершенного мышления при помощи своей просвещающей супратеистической идеи Пурушоттамы. Она объясняет, что, в конце концов, не Природа механически определяет собственное действие; ее вдохновляет воля Всевышнего; тот, кто убил сторонников Дхритараштры, тот, чьим орудием в человеческом облике является Арджуна, универсальная Душа, трансцендентное Божество, и есть Владыка ее труда. Возложение трудов на Безличного — это средство избавления от личного эгоизма исполнителя, но цель состоит в том, чтобы отказаться от всех наших действий в пользу этого великого Господина всего, *sarvabhūtamahēśvara*. «Отождествляя сознание с «Я»,

отказываясь от всех своих действий и отдавая их Мне, *mayi sarvāṇi karmāṇi samnyasyādhyātmacetasā*, освободившись от личных надежд и желаний, от мышления на уровне «я» и «мое», избавившись от пыла души, сражайся, трудись, выполняй Мою волю в мире. Божественный мотивирует, вдохновляет, определяет все действие; человеческая душа, безличная в Брахмане, — это чистый и безмолвный канал его силы; эта сила в Природе совершает божественное движение. Только такими являются труды освобожденной души, *muktasya karma*, ибо ни в чем она не действует исходя из личного начинания; таковы действия опытного приверженца Карма-йоги. Они поднимаются из освобожденного духа и исчезают, не изменяя его, подобно волнам, которые поднимаются и исчезают на поверхности неизменных глубин сознания. *Gata-saṅgasya muktasya jñānāvasthita-cetasah, yajñāyācarataḥ karma samagram pravilīyate.*

ГЛАВА XIX

Уравновешенность

ПОСКОЛЬКУ знание, отсутствие желаний, безличность, уравновешенность, внутренний самосуший покой и блаженство, свобода от сложного переплетения трех форм проявления Природы или, по крайней мере, превосходство над ним — есть признаки освобожденной души, они должны сопровождать ее во всех видах деятельности. Они представляют собой состояние того самого неизменного покоя, который эта душа сохраняет во всем движении, потрясении, столкновении сил, окружающих ее в мире. Этот покой отражает уравновешенную неизменность Брахмана среди всех изменений и относится к неделимому Единству, которое является вечно имманентным во всем разнообразии вселенной. Ибо уравновешенный и все уравнивающий дух и есть Единство среди миллионов различий и неравенств мира; уравновешенность духа — единственная подлинная уравновешенность. Ибо все остальное может иметь лишь подобие, согласование и соотношение; но даже в величайших подобиях мира мы находим различие неуравновешенности и различие несходства, а согласованное приведение мира в равновесие может происходить только путем уравновешивания объединенных неравных весомостей.

Отсюда то огромное значение, которое Гита придает уравновешенности в своем изложении элементов Карма-йоги; это узел свободных отношений свободного духа с миром. Самопознание, отсутствие желаний, безличность, блаженство, свобода от форм проявления Природы, будучи погруженными в себя, самопоглощенными, пассивными, не нуждаются в уравновешенности; ибо они не принимают во внимание те вещи, в которых возникает противостояние уравновешенности и неуравновешенности. Но в тот момент, когда дух обращает внимание на разнообразие, индивидуальности, различия, неуравновешенности действия Природы и начинает ими заниматься, он должен увенчать прочие признаки своего свободного состояния этим единственным проявляющимся признаком уравновешенности. Знание — это сознание единства с Единым; и в связи со многими различными существованиями вселенной оно должно проявляться во всем при помощи

уравновешенного единства со всеми. Безличность — превосходство единого, неизменного духа над изменениями его многообразной личности в мире; в своих отношениях с отдельными явлениями вселенной она должна проявляться в уравновешенном и беспристрастном духе действия относительно всего, сколь бы различным ни было действие в силу разнообразия связей, в которое оно вливается, или условий, в которых оно должно происходить. Поэтому Кришна в Гите говорит, что никто не мил ему и никто не ненавистен, что по отношению ко всем он уравновешен в духе; и все же особым объектом его милости является любящий Бога, потому что та связь, которую он создал, — это связь особая, и единый, беспристрастный Владыка всего все-таки встречает каждую душу в соответствии с тем путем, по которому эта душа приближается к нему. Отсутствие желания — это превосходство беспредельного Духа над ограничивающей привлекательностью отдельных объектов желания в мире: когда дух должен вступить в отношения с такими объектами, он должен продемонстрировать это превосходство либо при помощи уравновешенного и бесстрастного равнодушия к обладанию ими, либо посредством уравновешенного и беспристрастного, ни к чему не привязанного наслаждения всем и любви ко всему, которая, благодаря своему самосуществованию, не зависит от обладания или необладания, но является по своей сути невозмутимой и неизменной. Ибо блаженство духа находится в нем самом, и если это блаженство должно вступить в какие бы то ни было отношения с вещами и созданиями, то лишь таким путем оно может проявить свою свободную духовность. *Traiguṇātītya* — трансцендентность по отношению к гунам — есть превосходство безмятежного духа над тем потоком действия проявлений Природы, который по своему постоянному характеру является неуравновешенным; если безмятежный дух должен вступить в какие бы то ни было отношения с различными конфликтующими и неуравновешенными видами деятельности Природы, если свободная душа вообще должна позволять своей природе какое-либо действие, этот безмятежный дух должен показать свое превосходство при помощи беспристрастной уравновешенности по отношению ко всем видам деятельности, результатам или событиям.

Уравновешенность является признаком, а для стремящегося — и испытанием. Где в душе присутствует неуравновешенность, там существует и некая неуравновешенная игра форм проявления Природы,

движение желания, игра личной воли, чувства и действия, активность радости и горя или то выведенное и выводящее из равновесия наслаждение, которое является не истинным духовным блаженством, а ментальной удовлетворенностью, неизбежно несущей с собой дополнение в виде ментальной неудовлетворенности. Где есть душевная неуравновешенность, существует и отступление от знания, прекращение непоколебимого пребывания во всеобъемлющем и всепримиряющем единстве Брахмана и утрата единства вещей. Благодаря своей уравновешенности приверженец Карма-йоги в процессе своего действия знает, что свободен.

Именно духовная природа предписываемой уравновешенности, высокая и универсальная по своему характеру и охвату, вносит отличительную ноту в учение Гиты по данному вопросу. Без этого просто учение об уравновешенности как о наиболее желательном статусе ума, чувств и темперамента, пребывая в котором мы становимся выше человеческой слабости, ни в коем случае не является особенностью Гиты. Уравновешенность всегда была предметом восхищения как философский идеал и типичный характер мудрецов. Гита действительно принимает этот философский идеал, но выводит его в высшую сферу, где мы обнаруживаем, что дышим более свежим и чистым воздухом. Стоическое равновесие, философское равновесие души для нее — лишь первые две ступени выхода из круговорота страстей и суматохи желаний к безмятежности и блаженству не Богов, но самого Божественного в его верховном самообладании. Стоическая уравновешенность, опираясь на характер, основывается на самообладании, достигаемом посредством жесткой выносливости; более счастливая и безмятежная философская уравновешенность предпочитает самообладание, достигаемое при помощи знания, отрешенности, высокой интеллектуальной беспристрастности, стоящей выше тех волнений, которые свойственны нашей природе, *udāsīnavad āsīnaḥ*, как выражается Гита; существует также религиозная или христианская уравновешенность, которая представляет собой постоянное коленопреклонение или смиренную покорность и подчинение воле Бога. Таковы три ступени и три способа, ведущие к божественному покою: героическая стойкость, мудрая беспристрастность, благочестивая покорность, *tītikṣā, udāsīnatā, namas* или *nati*. Гита приемлет их все в своей широкой синтетической манере, вплетая в свое устремленное вверх движение души, но придает каждому из них более глубокий смысл, более широ-

кую перспективу, более универсальное и трансцендентное значение, ибо каждую из этих ступеней она наделяет ценностью духа, его силой духовного бытия, превышающей напряжение характера, трудное равновесие рассудка, и эмоциональное возбуждение.

Обычная человеческая душа черпает удовольствие в привычных волнениях своей природной жизни; именно из-за того, что она получает удовольствие и, получая его, оказывает поддержку беспокойной игре низшей природы, игра эта продолжается вечно; ибо Пракрити делает все исключительно ради удовольствия и только с санкции того, кто его любит и наслаждается, — Пуруши. Мы не признаем этой истины, поскольку, получая реальный удар болезненного смятения, поражаемый горем, болью, печалью, несчастьем, неудачей, проигрышем, попреками, бесчестьем ум отшатывается от удара, нетерпеливо бросаясь в объятия противоположных и приносящих удовольствие волнений, радости, наслаждения, всякого рода удовлетворений, благосостояния, успеха, победы, славы, восхваления; но это не меняет истины, касающейся радости души от жизни, которая за двойственностями ума остается постоянной. Воин не чувствует физического удовольствия от своих ран, и поражения не приносят ему ментального удовлетворения; но он получает полное наслаждение в божестве битвы, которая приносит ему как поражение и раны, так и радость победы, и он принимает как возможность первых, так и надежду на последнее как часть сплетенной из разных нитей ткани войны, то, что ищет он как предмет своего восхищения. Даже раны приносят ему радость и оставляют в памяти чувство гордости, когда боль от ран прошла, но достаточно часто они присутствуют и во время боли, фактически ею питаемые. Поражение сохраняет для него радость и гордость за неукротимое сопротивление превосходящим силам противника или, если воин этот принадлежит к более низшему типу, страсти ненависти и реванша, которые тоже приносят свое более темное и жестокое удовольствие. Так происходит с наслаждением души в обычной игре нашей жизни.

Боль и неприязнь способствуют тому, что ум отшатывается от враждебных ударов жизни; таков механизм Природы, предназначенный для проведения в жизнь принципа самозащиты, *jugupsā*, чтобы наши уязвимые нервные и телесные органы не могли слишком стремиться к саморазрушению, захватывая и ум: он черпает радость в благосклонных прикосновениях жизни; таков соблазн Природы, состоящий

в раджасическом удовольствии, так что эта сила в создании может одолеть тамасические тенденции инертности и пассивности и склониться к действию, желанию, борьбе, успеху, и благодаря привязанности создания к этим вещам достигаются цели Природы. Наша сокровенная душа черпает удовольствие в этой борьбе и усилиях и даже получает удовольствие от несчастий и страдания, которое может быть достаточно сильно запечатлено в памяти, но также присутствует на заднем плане и во время этих несчастий и часто даже поднимается на поверхность приведенного в отчаяние ума, с тем чтобы поддержать ум в его страсти; но на самом деле душу привлекает вся сотканная из разных нитей ткань того, что мы называем жизнью со всей ее борьбой и поиском, ее привлекательными и отталкивающими сторонами, ее обещаниями и угрозами, ее разнообразием. Для нашей раджасической души-желаний однообразное наслаждение, успех без борьбы, ничем не омраченная радость через какое-то время непременно становятся утомительными, безжизненными, пресыщают; чтобы осознать полную ценность своего наслаждения светом, ей нужен темный фон: ибо счастье, которое она ищет и которым наслаждается, — счастье именно такой природы, оно в самой своей сущности относительно и зависит от восприятия и переживания своей противоположности. Радость души, заключающаяся в двойственностях, есть тайна того удовольствия, которое ум находит в жизни.

Попроси ее подняться из всего этого беспокойства к незамутненной радости чистой души-блаженства, которая все это время тайно поддерживает ее силу в борьбе и делает возможным ее собственное непрерывное существование, — она тотчас же отшатнется от этого призыва. Душа не верит в такое существование или же считает, что это не было бы жизнью, не было бы тем пестрым существованием в окружающем мире, из которого она приучена черпать наслаждение; это было бы нечто безвкусное и пресное. Или она чувствует, что усилия были бы слишком трудны для нее; она отказывается от борьбы восхождения, несмотря на то, что, на самом деле, духовное изменение совсем не более трудно, чем реализация мечтаний, которой добивается душа-желаний, и для ее достижения нужно не больше борьбы и труда, чем для той страстной погони за собственными мимолетными объектами удовольствия и желания, которую ведет эта душа. Истинная причина ее нежелания состоит в том, что душу просят подняться над своей собственной атмосферой и дышать более разреженным

и чистым воздухом жизни, блаженство и силу которой она не способна осознать и реальность которой она вряд ли понимает, тогда как единственной знакомой и осязаемой вещью для нее является радость этой низшей мутной природы. Это низшее удовлетворение само по себе не есть нечто злое и вредное; скорее оно представляет собой условие восходящей эволюции нашей человеческой природы из тамасического невежества и инертности, которым наиболее сильно подчинено ее материальное существо; это раджасическая стадия постепенного восхождения человека к высшему самопознанию, силе и блаженству. Но если мы вечно пребываем на этом уровне, *madhyamā gatiḥ* по Гите, наше восхождение остается незавершенным, эволюция души — незавершенной. Через саттвическое существо и природу к тому, что находится над тремя гунами, лежит путь души к своему совершенству.

Движение, которое выведет нас из тревог низшей природы, обязательно должно быть направлено к уравновешенности ума, эмоционального темперамента, души. Но следует отметить, что, хотя в конце мы должны прийти к превосходству над всеми тремя гунами низшей природы, движение это в своем начале все-таки должно обратиться к той или иной из них. Начало уравновешенности может быть саттвическим, раджасическим или тамасическим; ибо в человеческой природе существует возможность тамасической уравновешенности. Оно может быть чисто тамасическим, тяжким равновесием витального темперамента, ставшего невосприимчивым к ударам существования из-за некоего унылого безразличия, не желающего радости жизни. Уравновешенность может быть результатом усталости от эмоций и желаний, накопленной вследствие неумеренности и пресыщения наслаждением, или, напротив, разочарования, отвращения и уклонения от жизненной боли, апатии, страха, ужаса и неприязни к миру: тогда она по своей природе является смешанным движением, раджасо-тамасическим, но с преобладанием низшего качества. Или, приближаясь к саттвическому принципу, уравновешенность может помочь себе интеллектуальным восприятием того, что желания жизни удовлетворить нельзя, что душа слишком слаба для того, чтобы управлять жизнью, что вся жизнь есть не что иное, как горе и кратковременные усилия, и нет никакой подлинной истины, здравого смысла, света или счастья; это саттво-тамасический принцип уравновешенности, и это не столько уравновешенность, хотя этот принцип и может привести к ней, сколько безразличие или уравновешенный отказ.

По существу движение тамасической уравновешенности — это обобщение принципа Природы — *jugupsā* или самозащищающего отказа, простирающегося от ухода от особо болезненных воздействий до ухода от всей жизни Природы самой по себе, как от ведущей к боли и самоистязанию, а не к тому наслаждению, которого требует душа.

В тамасической уравновешенности самой по себе нет подлинного освобождения; но ее можно сделать мощным отправным пунктом, если, как это происходит в индийском аскетизме, превратить эту уравновешенность в саттвическую посредством восприятия высшего существования, истинной силы, высшего наслаждения неизменного «Я» превыше Природы. Однако естественный поворот такого движения — это скорее поворот к Санньясе, отречению от жизни и трудов, чем к тому союзу внутреннего отречения от желания с продолжающейся деятельностью в мире Природы, который отстаивает Гита. Гита, впрочем, признает это движение и оставляет для него место; она допускает восприятие пороков мирского существования, рождения, болезни, смерти, старости и горя, историческую отправную точку Будды, *janma-mṛtyu-jarā-vyādhī-duḥkha-doṣānudarśanam*, как отправную точку отказа, и принимает усилия тех, чья самодисциплина мотивируется желанием освобождения даже в этом духе от проклятия старости и смерти, *jarā-maraṇa-mokṣāya mām āśritya yatanti ye*. Но чтобы это движение приносило какую-то пользу, оно должно сопровождаться саттвическим восприятием высшего состояния и обретением наслаждения и убежища в существовании Божественного, *mām āśritya*. Тогда душа через свой отказ приходит к высшему состоянию бытия, возвышающемуся над тремя гунами и свободному от рождения и смерти, старости и печали, и наслаждается бессмертием своего самосуществования, *janma-mṛtyu-jarā-duḥkhair vimukto mṛtam aśnute*. Тамасическое нежелание принять боль и усилия жизни само по себе, действительно, является ослабляющим и разлагающим, и опасность проповеди доктрины аскетизма и отвращения к миру одинаковой для всех заключается в том, что она налагает на неподготовленные души печать тамасической слабости и отвращения, ставит в тупик их разум, *buddhibhedam janayet*, ослабляет непрерывное стремление, уверенность в жизни, энергию усилий, в которых душа человека нуждается для ведения своей спасительной, необходимой раджасической борьбы за власть над окружающей ее средой, на самом деле не открывая ей — ибо она еще не способна к этому — высшей цели, высшего устремления, выс-

шей победы, но в душах подготовленных этот тамасический отказ может служить полезной духовной цели посредством уничтожения их раджасического тяготения, их напряженной озабоченности низшей жизнью, которая мешает саттвическому пробуждению к высшим возможностям. Таким образом, ища убежище в созданной ими пустоте, они способны услышать божественный призыв: «О душа, пребывающая в этом преходящем и полном страдания мире, обратись ко Мне и ищи во Мне твое наслаждение», *anityam asukham lokamitam prāpya bhajasva mām*.

И все же в этом движении уравновешенность состоит лишь в уравновешенном отказе от всего, что составляет мир; она приводит к безразличию и отчужденности, но ей не дано одинаково, без привязанности или волнения, воспринимать все прикосновения мира, приятные или болезненные, что является необходимым элементом учения Гиты. Следовательно, даже если мы начнем с тамасического отказа — в котором совсем нет необходимости, — он может служить лишь первым побуждением к высшему стремлению, не постоянным источником пессимизма. Подлинная дисциплина начинается с движения к господству над теми вещами, которых мы поначалу были склонны просто избегать. Именно здесь возникает возможность некоей раджасической уравновешенности, которая в самом низком своем смысле является гордостью сильной натуры, удовлетворенной своим самообладанием, самоуправлением, превосходством над страстью и слабостью; но стоический идеал использует этот исходный пункт как ключ к полному освобождению души от подчинения какой бы то ни было слабости ее низшей природы. Как тамасический внутренний отказ является обобщением такого принципа Природы, как *jugupsā* или самозащита от страдания, так раджасическое восходящее движение является обобщением другого принципа Природы — принципа принятия борьбы, усилий и врожденного стремления жизни к господству и победе; но это движение переносит сражение на то единственное поле, где возможна полная победа. Вместо борьбы за разрозненные внешние цели и мимолетные успехи, оно предлагает не больше и не меньше как покорение Природы и самого мира посредством духовной борьбы и внутренней победы. Тамасический отказ есть отречение как от боли, так и от наслаждений мира, дабы избежать их; раджасическое движение с готовностью устремляется им навстречу, чтобы выдержать их, одолеть и побороть. Стоическая самодисциплина призывает желание и страсть

в свои объятия борца и сокрушает их, как старый Дхритараштра сокрушил железное изваяние Бхимы в эпической поэме. Она выдерживает удар того, что болезненно, и того, что приносит удовольствие, причин физических и ментальных привязанностей природы, и на куски разбивает их последствия; она закончена, когда душа может перенести любое прикосновение, не испытывая при этом ни боли, ни соблазна, ни волнения, ни тревоги. Она старается сделать человека завоевателем и царем его природы.

Гита, обращая свой призыв к воинственной природе Арджуны, начинает с этого героического движения. Она призывает его наброситься на великого врага-желание и убить его. Первое описание уравновешенности, сделанное ею, — это описание философа-стоика. «Тот, чей ум невозмутим среди горя и свободен от желания в окружении удовольствий, тот, от кого ушли симпатии, страх и гнев, является мудрецом, обладающим спокойным рассудком. У того, кто ни к чему не питает привязанности, хотя его посещают и добро и зло, не испытывает ни ненависти, ни радости, интеллект прочно укоренился в мудрости». Гита, приводя физический пример, говорит, что если человек воздерживается от пищи, объект чувства перестает оказывать воздействие, но сама привязанность чувства, *rasa*, остается; только тогда, когда даже при проявлении чувства он способен удержаться от поиска своей чувственной цели в объекте, *artha*, и отказаться от привязанности, желания получить удовольствие от вкуса, достигается наивысший уровень души. Именно путем направления ума на объекты, «блуждая по ним чувствами», *viṣayān indriyaiścaran*, но чувствами, подчиненными «Я», освобожденными от симпатии и антипатии, человек попадает в обширную и незамутненную чистоту души и темперамента, где нет места страсти и гору. Все желания должны войти в душу словно воды, вливающиеся в море, и все-таки она должна остаться неподвижной, наполненной, но не потревоженной: так в конце концов можно отказаться от всех желаний. Свобода от гнева и страсти, страха и влечений постоянно выделяется как необходимое условие свободы, и ради этого мы должны научиться сносить их удары, которые не могут быть нанесены, если мы не подставляем себя под действие их причин. «Тот, кто может здесь, в теле, выдержать напор гнева и желания, тот — йогин, счастливый человек». *Titikṣā*, воля и сила, необходимая для того, чтобы обуздать их, — это средство. «Они учатся переносить материальные прикосновения, вызывающие ощущения тепла и холо-

да, счастья и боли, вещей мимолетных, которые приходят и уходят. Ибо человек, которому эти вещи не доставляют ни волнения, ни боли, твердый и мудрый, уравновешенный в удовольствии и в страдании, делается достойным бессмертия». Тот, чья душа пребывает в состоянии уравновешенности, должен сносить страдания и не испытывать ненависти, получать удовольствие и не радоваться. Даже физические привязанности должны быть подвластны стойкости, и это тоже является частью школы стоиков. Следует не бояться старости, смерти, страдания, боли, но принимать их и побеждать посредством высокого безразличия¹. Не бежать в ужасе от Природы, надевшей свои низшие маски, но встретиться с ней и победить — вот истинная врожденная способность сильной натуры, *puruṣarṣabha*, львиной души, живущей среди людей. Подчиненная таким образом, она отбрасывает свою маску и открывает ему свою истинную природу в виде свободной души, не подчиненной ей, а являющейся ее царем и господином, *svarāṭ, samrāṭ*.

Но Гита принимает эту стоическую доктрину, эту героическую философию с тем же условием, с которым она принимает тамасический отказ, — над стоической доктриной должно существовать саттвическое видение знания, в ее основании — стремление к самоосознанию, а по ее ступеням должен происходить подъем к божественной Природе. Стоическая доктрина, которая просто уничтожила общие привязанности нашей человеческой природы, — хотя и менее опасна, чем тамасическая усталость от жизни, бесплодный пессимизм и безрезультатная инертность, потому что она бы, по крайней мере, увеличила силу и самообладание души, — все же не была бы абсолютно хороша, поскольку могла бы привести к бесчувственности и несвойственной человеку изоляции, не давая истинного духовного освобождения. Стоическая уравновешенность оправдана как элемент школы Гиты, потому что может быть соединена с осознанием свободного неизменного «Я» в подвижном человеке, *param dr̥ṣṭvā*, с пребыванием в этом новом самосознании, *esā brāhmī sthitiḥ*, и способна помогать ему. «Пробуждаясь к Наивысшему разумом, стоящим даже выше проныцательного ума, придай «Я» силу при помощи «Я», чтобы сделать

¹ *Dhīras tatra na muhyati* — говорит Гита; они не сбивают с толку, не волнуют, не трогают сильную и мудрую душу. Но все-таки их принимают только для того, чтобы побеждать, *jarā-maraṇa-mokṣāya-yatanti*.

его твердым и спокойным, и срази этого врага, которого так трудно атаковать, — Желание». Как тамасический отказ, так и раджасическое побуждение к борьбе и победе оправданы только тогда, когда они обращаются за пределы самих себя через саттвический принцип самопознания, который узаконивает и отказ, и борьбу.

Чистый философ, мыслитель, прирожденный мудрец не только полагается на саттвический принцип в себе как на свое основное оправдание, но с самого начала использует его как инструмент управления собой. Он начинает с саттвической уравновешенности. Он также видит бренность материального и внешнего мира и его неспособность удовлетворить желания или дать истинное наслаждение, но это не вызывает в нем печали, страха или разочарования. Он смотрит на все спокойным, пронизательным взором и делает свой выбор, не испытывая отвращения или растерянности. «Удовольствия, рожденные прикосновениями вещей, — причины горя, у них есть начало и конец; следовательно, мудрец, человек, обладающий пробудившимся разумом, *budhaḥ*, не ищет в них наслаждения. «Я» в нем не привязано к прикосновениям внешних вещей; он обретает свое счастье в самом себе». Он понимает, как поясняет Гита, что сам является своим врагом и своим другом, и, следовательно, он не принимается за низвержение самого себя путем предания своего существа в руки желания и страсти, *nātmānam avasādayet*, но освобождается из этого заточения при помощи своей собственной внутренней силы, *uddhared ātmanātmānam*; ибо кто бы ни победил свое низшее «я», тот обретает своего лучшего друга и союзника в своем высшем «Я». Благодаря саттвической уравновешенности он удовлетворяется знанием, становится властелином своих чувств, йогин, — ибо уравновешенность и есть Йога, *samatvam yoga ucyate*, — одинаково рассматривающим глыбу земли, камень и золото, спокойным и самоуравновешенным в жаре и холоде, в страдании и счастье, в чести и бесчестии. Он одинаково относится в душе к другу, врагу и человеку безучастному, занимающему нейтральную позицию, потому что видит, что это — преходящие отношения, порожденные меняющимися условиями жизни. Даже притязания на ученость, чистоту и добродетель и претензии на превосходство, которые люди основывают на этих вещах, не уведут его за собой. Его душа одинаково относится ко всем людям, к грешнику и святому, к добродетельному, ученому и культурному брамину и падшему парии. Все это — те описания, которые Гита дает саттвической уравновешенности, и они доста-

точно хорошо подводят итог тому, что известно миру как спокойная философская уравновешенность мудреца.

В чем же тогда состоит разница между этой уравновешенностью и той более широкой уравновешенностью, которой учит Гита? Она заключается в разнице между интеллектуальной и философской пронизательностью и духовным, ведантическим знанием единства, на котором Гита основывает свое учение. Философ поддерживает свою уравновешенность при помощи силы буддхи, пронизательного ума; но даже эта сила сама по себе является сомнительным фундаментом. Ибо, хотя и будучи господином самому себе в общем и целом благодаря постоянному вниманию или благоприобретенной привычке ума, на самом деле он не свободен от своей низшей природы, и она фактически многими способами отстаивает свои права и в любой момент может силой взять реванш за свое отторжение и подавление. Ибо игра низшей природы — всегда тройственная игра, и раджасическое и тамасическое качества вечно подстерегают саттвического человека. «Яростное упорство чувств увлекает даже ум мудрого человека, который трудится во имя совершенства». В полной безопасности можно оказаться, только обратившись к чему-то высшему, нежели саттвическое качество, высшему, нежели пронизательный ум, к «Я» — не к разумному «Я» философа, а к духовному «Я» божественного мудреца, который находится над тремя гунами. Все должно совершаться божественным рождением в высшую духовную природу.

И уравновешенность философа, подобно уравновешенности стоика, подобно уравновешенности бегущего от мира аскета, внутренне является одинокой свободой, отдаленной и отчужденной от людей; но человек, рожденный в божественное рождение, обнаружил Божественного не только в себе, но во всех существах. Он осознал свое единение со всеми и, следовательно, его уравновешенность полна симпатии и единства. Он видит всех как самого себя и не сосредоточен исключительно на собственном спасении; он даже взваливает на себя ношу счастья и горя других людей, которые не оказывают воздействия на него самого и которым он неподвластен. Гита неоднократно повторяет, что человек, обладающий совершенной мудростью, всегда с большой уравновешенностью занят совершением добра для всех созданий и превращает это в дело своей жизни и удовольствие, *sarvabhūtahite rataḥ*. Совершенный йогин — это не отшельник, размышляющий о «Я» в своей башне из слоновой кости — башне духовной изоляции, а *yuktaḥ*

kr̥tsnakarmakṛt, разносторонний универсальный труженик, работающий на благо мира, для Бога в мире. Ибо он — бхакта, тот, кто любит Божественного и предан Ему, равно как и мудрец и йогин, любящий Бога, где бы он ни находил Его, и находящий Его везде; и он не считает ниже своего достоинства служить тому, кого любит, действие не отвлекает его от блаженства единения с ним, поскольку все его поступки проистекают из Единого в нем и направлены к Единому во всех. Уравновешенность Гиты — это обширная синтетическая уравновешенность, в которой все вознесено в интегральность божественного существа и божественной природы.

ГЛАВА XX

Уравновешенность и знание

В ПРЕДЫДУЩЕЙ части учения Гиты Йога и знание представляют собой два крыла вознесения души. Под Йогой подразумевается единение через божественные труды, исполняемые вне желания, с уравновешенностью души по отношению ко всем вещам и всем людям, как жертвоприношение Всевышнему, тогда как знание представляет собой то, на чем основано это отсутствие желания, эта уравновешенность, эта сила жертвоприношения. Два крыла помогают друг другу в полете; действуя вместе, хотя и при тонком чередовании взаимной помощи, подобно двум глазам человека, которые видят вместе, потому что смотрят альтернативно, они обоюдно усиливают друг друга благодаря обмену содержанием увиденного. По мере того как труды все более и более освобождаются от желаний, все чаще осуществляются в условиях уравновешенности ума, становятся все более и более жертвенными по духу, растет и знание; с ростом знания душа становится тверже в лишенной желаний жертвенной уравновешенности своих трудов. Жертвоприношение знания, как говорит поэтому Гита, стоит выше любого материального жертвоприношения. «Даже если ты величайший из всех грешников, ты пересечешь все бесчестие зла на корабле знания... В мире нет ничего, по чистоте равного знанию». Знание разрушает желание и его первенца — грех. Освобожденный человек способен исполнять труды как жертвоприношение, ибо он свободен от привязанности благодаря тому, что его ум, сердце и дух твердо стоят на фундаменте самопознания, *gata-saṅgasya muktasya jñānāvasthītaśca*. Любая его работа полностью исчезает, как только она сделана, можно сказать, подвергается *laya* в бытии Брахмана, *pravīṇyate*; она не имеет последствий для души того, кто кажется исполнителем. Работу совершает Господь через свою природу, она больше не является личной для человека, выполняющего роль инструмента. Работа сама становится лишь силой природы и материалом, из которого соткано бытие Брахмана.

Именно это имеет в виду Гита, когда говорит, что все труды целиком обретают свое завершение, кульминацию, цель в знании, *sarvam*

karmākhilam jñāne parisamāpyate. «Подобно тому, как разоженный огонь превращает в золу дрова, огонь знания превращает в золу все труды». Это совсем не означает, что, когда знание является полным, труды прекращаются. Гита объясняет, что имеется в виду, когда говорит, что тот, кто разрушил любое сомнение при помощи знания и благодаря Йоге отказался от всех трудов и находится во власти «Я», не связан своими трудами, *yogasaṁnyastakarmāṇam ātmavantam na karmāṇi nibadhnanti*, и что тот, чье «Я» стало «Я» всех существований, действует, но не подвергается воздействию своих трудов, не застревает в них, не встречает с их стороны реакции, обольщающей душу, *kurvannapi na lipyate*. Следовательно, Йога трудов лучше, чем физическое отречение от трудов, ибо, в то время как Санньяса трудна для людей, которые должны трудиться до тех пор, пока пребывают в теле, Йога трудов совершенно достаточна и быстро и легко приводит душу к Брахману. Мы уже поняли, что эта Йога трудов представляет собой подношение любого действия Господу, которое находит свою кульминацию во внутреннем, а не внешнем, в духовном, а не в физическом отказе от трудов в пользу Брахмана, бытия Господа, *brahmaṇi ādhāya karmāṇi, mayi saṁnyasya*. Когда труды таким образом «возлагаются на Брахмана», перестает существовать личность исполнителя, играющего роль инструмента; несмотря на то, что он действует, он не делает ничего, ибо отдал не только плоды своих трудов, но и сами труды и их исполнение Господу. Тогда Божественный принимает от него ношу трудов; исполнителем, действием и результатом действия становится Всевышний.

То знание, о котором говорит Гита, не является интеллектуальной деятельностью ума; это — просвещенный переход в наивысшее состояние бытия благодаря свету божественного солнца Истины, «той Истины, чье Солнце скрыто во тьме» нашего неведения, о чем говорит Ригведа, *tat satyam sūryam tamasi kṣiyantam*. Там неизменный Брахман пребывает в небесах духа над этой мятущейся низшей природой двойственностей, его не трогает ни ее добродетель, ни ее грех. Он не принимает ни нашего чувства греха, ни нашей уверенности в своей правоте, его не трогает ни радость низшей природы, ни ее горе, он безразличен к нашей радости в успехе и печали в неудаче, он — хозяин всего, всевышний, всепроникающий, *prabhu vibhu*, спокойный, сильный, чистый, равно относящийся ко всем вещам, источник Природы, не непосредственный исполнитель наших трудов, а свидетель Природы

и ее трудов, не навязывающий нам иллюзию того, что мы являемся исполнителями трудов, ибо иллюзия эта является результатом невежества относительно низшей Природы. Но мы не способны видеть эту свободу, господство, чистоту; нас сбивает с толку естественное неведение, которое прячет от нас вечное самопознание Брахмана, скрытое внутри нашего существа. Но знание приходит к тому, кто постоянно ищет его и устраняет естественное невежество относительно самого себя; оно блистает подобно солнцу, долго прятавшемуся за облаками, и освещает нашему взору верховное, самостоятельное бытие «Я», стоящее над двойственностями этого низшего существования, *āḍityavat prakāśayati tat param*. Посредством длительного искреннего стремления, направляя к нему все наше сознательное существо, делая его нашей целью, превращая в объект нашего пронизательного ума и, таким образом, видя его не только в нас самих, но везде и во всем, объединяясь с ним, *tadbuddhayas tadātmānaḥ*, — воды знания¹ смывают с нас тьму и страдания низшего человека, *jñāna-nirdhūta-kalmaṣāḥ*.

Результатом, по словам Гиты, является полная уравновешенность по отношению ко всем вещам и людям; и только тогда мы можем полностью передать наши труды Брахману. Ибо Брахман уравновешен, *samat brahma*, и только когда мы обретаем эту полную уравновешенность, *sāmye sthitam manaḥ*, «одинаково смотря на ученого и благородного брамина, корову, слона, собаку, парию» и зная, что все есть единый Брахман, мы можем, живя в этом единстве, подобно Брахману, видеть, что все наши труды исходят из природы свободно, без страха привязанности, греха и рабства. Тогда не может быть греха и позорного пятна; ибо мы одолели творение, полное желаний, а также его труды и реакции, относящиеся к неведению, *tair jitaḥ sargaḥ*, при жизни в верховной и божественной Природе в наших трудах больше нет недостатков или изъянов; ибо их создает неуравновешенность неведения. Уравновешенный Брахман непогрешим, *nirdoṣam hi samat brahma*, он стоит выше сумбура добра и зла, и, живя в Брахмане, мы тоже поднимаемся над добром и злом; мы безупречно действуем в этой чистоте, имея перед собой уравновешенную и единственную

¹ Так Ригведа говорит о потоках Истины, водах, обладающих совершенным знанием, водах, полных божественного солнечного света, *ṛtaśya dhārāḥ, āpo vicetasāḥ, svarvatīr apaḥ*. То, что здесь является метафорами, там представляет собой конкретные символы.

цель — добиться благоденствия всех существований, *kṣīṇa-kalmaṣāḥ sarvabhūta-hite ratāḥ*. Господь в наших сердцах является причиной наших действий даже когда мы в неведении, но уже через свою Майю, через эгоизм нашей низшей природы, которая создает замысловатую паутину наших действий и в ответ на наш эгоизм навлекает столь же запутанную совокупность противодействий, воспринимаемую нами изнутри как грех и добродетель и извне как страдание и удовольствие, неудача и удача, — великую цепь Кармы. Когда же знание освобождает нас, Господь, больше не скрывающийся в наших сердцах, а проявляющийся как наше высшее «Я», принимает наши труды и использует нас как безупречное орудие, *nimitta-mātram*, для помощи миру. Таков тесный союз знания и уравновешенности; здесь, в буддхи, знание отражено как уравновешенность в темпераменте; вверху, на высшем уровне сознания, знание отражается как свет Бытия, уравновешенность — как материал Природы.

Это слово — *jñāna* — в индийской философии и Йоге используется всегда в значении величайшего самопознания; это свет, который вводит нас в наше истинное бытие, а не то знание, при помощи которого мы повышаем нашу осведомленность и интеллектуальный уровень; это не научное, психологическое, философское, этическое, эстетическое или житейское и практическое знание. Эти виды знания, несомненно, тоже помогают нашему росту, но только в становлении, а не в бытии; они входят в определение йогического знания только когда мы пользуемся ими как вспомогательными средствами для познания Всевышнего, «Я», Божественного: научным знанием, когда мы можем проникнуть за ширму процессов и явлений и увидеть за ними единственную Реальность, которая полностью объединяет их; психологическим знанием, когда мы используем его с целью самопознания и различения низшего и высшего, чтобы отвергнуть первое и перейти к последнему; философским знанием, когда, подобно свету, мы сосредоточиваем его на основных принципах существования, дабы обнаружить то, что является вечным, и жить в нем; этическим знанием, когда, отличив грех от добродетели, мы посредством знания избавляемся от одного и поднимаемся над другим, переходя в чистую невинность божественной Природы; эстетическим знанием, когда с его помощью мы обнаруживаем красоту Божественного; житейским знанием, когда через него мы видим путь Господа с его созданиями и пользуемся им для служения Божественному в человеке. Даже тогда

эти виды знания являются лишь вспомогательными средствами; подлинное знание — это знание, тайное для ума, лишь отражения которого уму доступны, но это знание живет в духе.

Гита, описывая наш путь к этому знанию, говорит, что нас сначала посвящают в него люди знания, те, кто увидел его основные истины, а не просто знает о них благодаря интеллекту; но реальность этого знания приходит изнутри нас: «Человек, ставший совершенным благодаря Йоге, с течением времени находит знание о себе в «Я», оно, так сказать, растет в нем, и он переходит в него по мере того, как в нем продолжают усиливаться такие качества, как отсутствие желаний, уравновешенность, преданность Божественному. Это можно сказать только о величайшем знании; знание, которое накапливает человеческий интеллект, трудолюбиво собирают снаружи чувства и рассудок. Чтобы обрести иное знание, самосущее, интуитивное, самостоятельно приобретающее опыт, самообнаруживающееся, мы должны подчинить наш ум и чувства и управлять ими, *samīyatendriyaḥ*, чтобы больше не находиться во власти их обмана, но чтобы ум и чувства стали чистым зеркалом этого знания; мы должны сосредоточить все наше сознательное существо на истине этой величайшей Реальности, в которой все существует, *tatparāḥ*, так чтобы она могла проявить в нас свое сияющее самосуществование.

Наконец, мы должны обладать верой, которую нельзя позволять тревожить никакому интеллектуальному сомнению, *śraddhāvāmlabhate jñānam*. «Человек, исполненный неведения, не обладающий верой, душа, полная сомнений, идет к гибели; ни этот мир, ни мир величайший, ни какое бы то ни было счастье не существуют для души, полной сомнений». Фактически без веры поистине нельзя достичь ничего, имеющего решающее значение, ни в этом мире, ни ради обладания тем миром, что находится выше, и человек действительно может в какой-то мере прийти к земному или небесному успеху, удовлетворению и счастью только обретя некое надежное основание и положительную поддержку; просто скептический ум погружается в пустоту. Но в низшем знании временно используется сомнение и скепсис; в высшем они — камень преткновения: ибо там весь секрет заключается не в уравновешивании истины и заблуждения, а в постоянно прогрессирующем осознании обнаруженной истины. В интеллектуальном знании всегда существует примесь фальши или неполноты, от которой надо избавиться, подвергая саму истину

скептическому изучению; но высшее знание недоступно для лжи, и от того, что привносит интеллект своей привязанностью к тому или иному мнению, нельзя избавиться, просто подвергая это сомнению. Оно зачухнет само по себе благодаря упорству в осознании. Какая бы неполнота не присутствовала в обретенном знании, от нее надо избавляться не сомнением в том, что уже осознано в его сущности, а посредством перехода к дальнейшему и более полному осознанию через более глубокую, более высокую жизнь в Духе. К тому же то, что еще не осознано, должна подготовить вера, а не скепсис и сомнения, потому что эту истину интеллект дать не способен, она действительно часто противоположна тем идеям, в которых рассуждающий и логический ум запутывается: эту истину не надо доказывать, ее надо пережить внутри, она представляет собой высшую реальность, в которую мы должны перейти. Наконец, она сама по себе является существующей истиной и была бы самоочевидной, если бы не чары неведения, в которых мы живем; те сомнения, то замешательство, которые не дают нам принять эту истину и следовать ей, являются результатом именно этого неведения, результатом того, что сердце и ум, поставленные в тупик чувствами и растерянные, живут так, как они живут в низшей, феноменальной истине и, следовательно, ставят под сомнение высшие реальности, *ajñānasambhūtam hṛtsṭham samśayam*. Гита гласит, что их надо срубить мечом знания, знанием, которое осознает, постоянным обращением к Йоге, то есть переживанием союза с Всевышним. Если известна истина Всевышнего, известно все, *yasmin vijñāte sarvam vijñātam*.

Высшее знание, которое мы там получаем, это знание, являющееся тому, кто знает Брахмана его постоянным видением вещей, когда он непрерывно живет в Брахмане, *brahma vid brahmaṇi sthitaḥ*. Это не видение, знание или сознание Брахмана, исключаящее все остальное, но видение всего в Брахмане и видение всего как «Я». Ибо сказано, что знание, при помощи которого мы поднимаемся за пределы любого возвращения назад, в замешательство нашей ментальной природы, есть то знание, «с помощью которого ты увидишь все существования без исключения в «Я», а значит во Мне». В другом месте Гита излагает это более широко: «Тот, чей взгляд одинаково смотрит повсюду, видит «Я» во всех существованиях и все существования в «Я»; тот, кто видит Меня везде, а всех и каждого — во Мне, никогда не является потерянным для Меня, а Я — для него. Тот йогин, который достиг единства

и любит Меня во всех существах, как бы они ни жили и ни действовали, живет и действует во Мне. О Арджуна, того, кто все одинаково видит как самого себя, будь то счастье или страдание, Я считаю величайшим йогином». Гита постоянно открывает нам древнее ведантическое знание Упанишад; но именно ее превосходство по отношению к другим, более поздним формулировкам этого знания целеустремленно превращает его в великую практическую философию божественной жизни. Она всегда настаивает на связи между этим знанием о единстве и Карма-йогой и, следовательно, на том, что знание о единстве — это основа освобожденного действия в мире. Когда бы она ни говорила о знании, она сразу же переходит к разговору об уравновешенности, которая является его результатом; когда бы она ни говорила об уравновешенности, она тут же переходит к разговору о знании, которое является ее основой. Та уравновешенность, которую предписывает Гита, не начинается и не заканчивается в статическом состоянии души, полезном лишь для самоосвобождения; она всегда является основой трудов. Покой Брахмана в освобожденной душе — это фундамент; широкое, свободное, уравновешенное, имеющее мировой масштаб действие Господа в освобожденной Природе излучает силу, исходящую из этого покоя; два этих элемента побудили к тому, чтобы синтезировать божественные труды и знание Бога.

Мы сразу видим, какое углубление идей, которые в других отношениях являются у Гиты общими с иными системами философской, этической или религиозной жизни, мы здесь получаем. Стойкость, философское безразличие, покорность, как мы уже говорили, представляют собой фундамент трех видов уравновешенности; но истина Гиты относительно знания не только соединяет их вместе, но придает им бесконечно глубокое, изумительно широкое значение. Стоическое знание — это знание способности души к господству над собой при помощи силы духа, уравновешенность, достигнутая в битве с природой человека, поддерживаемая благодаря постоянной бдительности и борьбе с ее естественным противодействием: оно дает высокий покой, простое счастье, но не величайшую радость освобожденного «Я», живущего не по какой бы то ни было норме, а в чистом, свободном, самопроизвольном совершенстве своего божественного бытия, так что «несмотря на то, что она может действовать и жить, она действует и живет в Божественном», потому что здесь совершенства не только добиваются, его получают по праву, и его не надо больше

поддерживать, прилагая к этому усилия, ибо оно стало самой природой бытия души. Гита воспринимает стойкость и силу духа нашей борьбы с низшей природой как подготовительное движение; но если определенное господство приходит благодаря нашей индивидуальной силе, то свобода господства приходит только благодаря нашему единению с Богом, слиянию личности с единственной, божественной Личностью, обитанию в ней и утрате личной воли в божественной Воле. Существует божественный Владыка Природы и ее трудов, стоящий над ней, хотя и живущий внутри нее, который представляет собой наше наивысшее бытие и наше универсальное «Я»; быть единым с ним — значит самим сделаться божественными. В союзе с Богом мы вступаем в величайшую свободу и верховное господство. Идеал стоика, мудрец, являющийся царем, потому что посредством самоуправления он становится хозяином также и внешних состояний, при поверхностном подходе напоминает ведантическую идею того, кто правит собой и всем, *svarāṭ, samrāṭ*; но это — на низшем уровне. Стоическая царственность поддерживается силой, примененной к себе и окружению; полностью освобожденная царственность йогина естественным образом существует благодаря вечному величию божественной природы, единению с ее освобожденной универсальностью, добровольному, в конечном счете, обитанию в ее превосходстве по отношению к инструментальной природе, через которую она действует. Его власть над вещами имеет силу, потому что он стал единой душой со всеми вещами. Воспользовавшись образом из римских установлений, можно сказать, что стоическая свобода — это свобода, *libertus*, освобожденного человека, который на самом деле все еще находится в зависимости от той силы, которая некогда держала его в рабстве; его свобода — это свобода, дозволенная Природой потому, что он ее заслужил. Свобода Гиты — это свобода свободного человека, истинная свобода рождения в высшей природе, самосушая в своей божественности. Что бы он ни делал и как бы он ни жил, свободная душа живет в Божественном; он — привилегированное дитя обители, *bālavat*, которое не может ни заблуждаться, ни терпеть неудачу, поскольку все, что он собой представляет и делает, полно Совершенного, Всеблагого, Абсолютно любящего и Абсолютно прекрасного. Царство, которым он наслаждается, *rājyam samṛddham*, — это приятное и счастливое владение, о котором можно сказать полной смысла фразой греческого мыслителя: «Это царство — царство ребенка».

Знание философа — это знание истинной природы земного существования, мимолетности внешних вещей, тщетности различий и различений мира, превосходства внутреннего покоя, мира, света, независимости. Это уравновешенность философского безразличия; она приносит высокий покой, но не высшую духовную радость; это изолированная свобода, мудрость, подобная мудрости того ученого мужа у Лукреция, с чувством превосходства стоящего на вершине утеса, откуда он смотрит вниз на людей, все еще барахтающихся в бурных водах, из которых он уже выбрался, — в конечном счете, в какой-то мере отчужденная и бесполезная. Пита допускает философский мотив безразличия как предварительное побуждение; но в том безразличии, к которому она, в конце концов, приходит, если, конечно, вообще здесь применимо это неадекватное слово, нет ничего от философской отчужденности. Это действительно позиция человека, восседающего в вышине, *udāsīnavat*, но хотя Божественный восседает в вышине, совершенно не нуждаясь в мире, он все же всегда исполняет труды и везде присутствует, поддерживая труд созданий, помогая ему, направляя его. Эта уравновешенность основана на единстве со всеми существами. Она несет в себе то, чего не хватает уравновешенности философской; ибо ее душа — это душа покоя, но кроме того — душа любви. Она видит все существа без исключения в Божественном, она является единым «Я» с «Я» всех существований и, следовательно, она испытывает величайшую симпатию к каждому из них. Ко всему без исключения, *aśeṣeṇa*, а не только ко всему доброму, что нравится; ничто и никого, пусть подлого, падшего, преступника, человека с отталкивающей внешностью, нельзя исключить из этой универсальной, искренней симпатии и духовного единства. Здесь нет места не только для ненависти, гнева или немилосердия, но и для отчужденности, презрения или какой бы то ни было мелочной гордости своим превосходством. Божественное сострадание к невежеству сражающегося ума, божественная воля, стремящаяся излить на него весь свет, силу и счастье, действительно будет существовать для человека во плоти; но для божественной Души внутри него будет существовать нечто большее — поклонение и любовь. Ибо из каждого — вора, проститутки, парии, равно как из праведника и мудреца — на нас смотрит Возлюбленный и кричит нам: «Это Я». «Тот, кто любит Меня во всех существах» — нашла ли какая бы то ни было философия или религия лучшие слова для предельной интенсивности и глубины божественной и универсальной любви?

Смирение — основа некоего вида религиозной уравновешенности, подчинения божественной воле, способности терпеливо нести свой крест, покорности. В Гите этот элемент принимает более широкую форму полной отдачи всего существа Богу. Это не просто пассивное подчинение, но активная самоотдача; не только видение и принятие божественной Воли во всех вещах, но отказ человека от собственной воли, чтобы быть инструментом Владыки трудов, причем, имея в виду не менее значительную идею служения Богу, а в конечном счете и, по меньшей мере, такого полного отречения как от сознания, так и от трудов ради него, при котором наше существо объединяется с его бытием, а обезличенная природа становится лишь инструментом. Любой результат, хороший или плохой, приятный или неприятный, удачный или неудачный, воспринимается как принадлежащий Владыке наших действий, так что в конце концов человек не только сносит горе и страдание, но и избавляется от них: в эмоциональном уме воцаряется полная уравновешенность. В таком инструменте нет и намека на личную волю; понятно, что все уже определено во всеведущем предвидении и всемогущей действующей силе универсального Божественного и что эгоизм людей не способен изменить деяний этой Воли. Следовательно, окончательной позицией является та, что предписана Арджуне в одной из последующих глав: «Я уже сделал все в своей божественной воле и предвидении; стань лишь орудием, о Арджуна», *nimitamātram bhava savyasācin*. Такая позиция в конечном итоге должна привести к абсолютному союзу личной и Божественной Воли и, с ростом знания, повлечь за собой безупречный отклик инструмента на божественную Силу и Знание. Полная, абсолютная уравновешенность самоотдачи, ментальность, представляющая собой пассивный канал для прохождения божественного Света и Силы, активное существо, являющееся чрезвычайно эффективным инструментом работы этой Силы в мире, — вот каким будет равновесие этого величайшего единства Трансцендентного, универсального и индивидуального.

Уравновешенность также будет существовать в том, что касается действия, совершаемого другими по отношению к нам. Ничто из того, что они могут сделать, не изменит того внутреннего единства, любви, симпатии, которые возникают в результате восприятия единственного «Я» во всем, Божественного во всех существа. Но безропотная терпеливость и повиновение им и их деяниям, пассивное непротивление не будут необходимым компонентом действия; этого

не может быть, поскольку постоянное подчинение инструмента божественной и универсальной Воле в условиях столкновения противоположных сил, которые наполняют мир, должно означать конфликт с личной волей различных людей, которая ищет скорее собственное, эгоистическое удовлетворение. Следовательно, Арджуне приказано сопротивляться, сражаться, побеждать; но сражаться, не испытывая ни ненависти, ни личного желания, ни личной враждебности, ни антагонизма, поскольку чувства эти невозможны для освобожденной души. Действовать ради *lokasaṅgraha*, безлично, для того чтобы удержать людей на тропе, ведущей к божественной цели, и вести по ней, — вот стандарт, который непременно проистекает из единства души с Божественным, с универсальным Бытием, поскольку таков весь смысл и направление универсального действия. Он не противоречит и нашему единству со всеми существами, даже с теми, кто здесь является противниками и врагами. Ибо божественная цель — это и их цель тоже, поскольку это тайная цель всех, даже тех, чей внешний ум, введенный в заблуждение невежеством и эгоизмом, обязательно сбился бы с пути и сопротивлялся этому импульсу. Сопротивление и поражение — наилучшая внешняя услуга, которую им можно оказать. Благодаря подобному восприятию Гита избегает того ограничивающего вывода, который можно было бы сделать из доктрины об уравновешенности, упрямо отвергающей любые связи, и о слабеющей без знания любви, в то время как сохраняет незатронутой единственную, существенную вещь. Для души — единство со всеми, для сердца — спокойную универсальную любовь, симпатию, сострадание, а для рук — свободу безлично добиваться не только блага для того или иного человека, не взирая на божественный план или в ущерб ему, но и цели творения, растущего благосостояния и спасения людей, абсолютного блага для всех существований.

Единство с Богом, единство со всеми существами, осознание вечного, божественного единения повсюду и приближение человека к этому единству — вот закон жизни, проистекающий из учения Гиты. Не может быть ничего более великого, более широкого, более глубокого. Освободившись, жить в этом единстве, помогать роду человеческому на том пути, что ведет к нему и, вместе с тем, исполнять все труды для Бога и помогать человеку тоже с радостью и одобрением исполнять все труды, к которым он призван, *kṛtsnakarmakṛt, sarva-karmāṇi joṣayan*, — нельзя придумать более великого или более свобод-

ного от предрассудков стандарта божественных трудов. Эта свобода и единство и есть тайная цель нашей человеческой природы и окончательная воля в существовании расы. Именно к этой цели она должна обратиться ради того счастья, которое сейчас напрасно ищет все человечество, когда однажды люди возвысят глаза и сердца, чтобы увидеть Божественного в себе и вокруг себя, во всем и везде, *sarveṣu, sarvatra*, и узнать, что именно в нем они живут, тогда как низшая природа разделения — лишь тюремная стена, которую им следует разрушить, или, в лучшем случае, детский сад, из которого они должны вырасти, дабы суметь стать взрослыми по природе и свободными по духу. Смысл освобождения и тайна совершенства состоит в том, чтобы стать единым «Я» с Богом, находящимся наверху, с Богом в человеке и с Богом в мире.

ГЛАВА XXI

Детерминизм Природы

КОГДА, благодаря единению трудов и самопознания, мы обретаем способность жить в высшем «Я», мы превосходим метод низших деяний Пракрити. Мы уже не находимся в рабстве у Природы и ее гун, но, будучи едиными с Ишварой, Владыкой нашей природы, можем пользоваться ею без подчинения цепи Кармы в целях присутствующей в нас Божественной Воли; ибо это и есть высшее «Я» в нас — Господин ее трудов, и на него не оказывает воздействия беспокойное напряжение, характерное для ее реакций. Напротив, душа, исполненная неведения в Природе, из-за этого неведения пребывает в рабстве у трех форм ее проявления, потому что отождествляется не со своим истинным «Я», не с Божественным, восседающим над Природой, а с эгоистическим умом, который является второстепенным фактором в ее действиях, несмотря на преувеличение им своей роли, просто ментальным узлом и ориентиром для игры, порождаемой трудами природы. Разрубить этот узел, перестать считать его центром и владельцем наших трудов, но проследивать происхождение всего в божественной Сверхдуше и все приписывать ей — вот способ возвыситься над этим неугомным волнением форм проявления Природы. Ибо это означает жизнь в высшем сознании, деградацией которого является эгоистический ум, и действие в уравновешенной и объединенной Воле и Силе, а не в неуравновешенной игре гун, которая представляет собой прерванный поиск и борьбу, беспорядок, низшую Майю.

Иные поняли те места в Гите, где делается упор на подчинение эгоистической души Природе, как провозглашение абсолютного механистического детерминизма, который не оставляет места для какой бы то ни было свободы в пределах космического существования. Конечно, тот язык, которым она пользуется, — язык эмфатический и он кажется абсолютным. Но здесь, как и везде, мы должны рассматривать мышление Гиты в целом, а не втискивать ее утверждения в рамки их абсолютного значения, совершенно отрывая их одно от другого, — ведь каждая истина, хоть и верная сама по себе, но взятая отдельно от других, одновременно ограничивающих и дополняющих ее, становится капканом,

поставленным, чтобы сковать интеллект, и обманчивой догмой, ибо на самом деле каждая истина — нить, вплетенная в ткань, а нить не следует выдергивать из ткани. Именно таким образом сплетено все в Гите и все надо понимать в связи с целым. Сама Гита проводит различие между теми, кто не обладает знанием целого, *akṛtsnavidaḥ*, и сбиваемым с толку частичными истинами существования, и йогиним, владеющим синтетическим знанием всего в целом, *kṛtsnavit*. Основной потребностью для спокойной и совершенной мудрости, к которой призван подняться йогин, является спокойное видение существования, видение его в целом, не обманываясь противоречивостью его истин. Определенная абсолютная свобода — один аспект отношений души с Природой на одном полюсе нашего сложного бытия; определенный абсолютный детерминизм Природы является противоположным аспектом на его противоположном полюсе; и кроме того, существует частичный и внешний, а следовательно, нереальный фантом свободы, с которым душа встречается из-за искаженного отражения этих двух противоположных истин в развивающейся ментальности. Именно последний мы обычно — более или менее ошибочно — и называем свободной волей; но Гита считает свободой только полное освобождение и власть, и ничто другое.

Мы всегда должны иметь в виду две великие доктрины, которые стоят за всеми учениями Гиты относительно души и Природы, — истину Санкхьи о Пуруше и Пракрити, исправленную и дополненную ведантической истиной о тройственном Пуруше и двойственной Пракрити, низшей формой которой является Майя трех гун, а высшей — божественная Природа и истинная природа души. Это ключ к приведению в соответствие и объяснению того, что иначе нам пришлось бы отбросить, как противоречия и непоследовательности. Фактически есть различные уровни нашего сознательного существования, и то, что является практической истиной на одном уровне, перестает быть истиной, потому что принимает совершенно иное обличье, как только мы поднимаемся на более высокую ступень, с которой нам лучше видно целое. Недавнее научное открытие показало, что жизненно важные реакции человека, животного, растения и даже металла, в сущности, совпадают, и, следовательно, если бы у каждого из них был определенный тип того, что мы, за неимением лучшего слова, должны называть нервным сознанием, они бы обладали одной и той же основой механической психологии. И все-таки, если бы каждый из них

мог дать свой собственный ментальный отчет о том, что он узнает по опыту, мы бы получили четыре совершенно разных и в большой степени противоречивых изложения одних и тех же реакций и одних и тех же природных принципов, потому что, по мере того как мы поднимаемся по лестнице бытия, они приобретают различное значение и ценность и о них надо судить с иной точки зрения. Точно так же происходит с уровнями человеческой души. То, что мы сейчас в нашей обычной ментальности называем свободной волей и имеем определенное ограниченное оправдание тому, чтобы так ее называть, представляется йогиному, который поднялся выше и для которого наша ночь — это день, а наш день — это ночь, отнюдь не свободной волей, а подчинением формам проявления Природы. Он рассматривает те же самые факты, но с высшей точки зрения человека, обладающего целостным знанием, *kṛtsnavit*, в то время как мы оцениваем это исходя из более ограниченной ментальности нашего частичного знания, *akṛtsnavidah*, которая представляет собой неведение. Чем мы хвастаемся как своей свободой, для него является рабством.

Восприятие нашей мнимой свободы, существующей в то время, как человек всегда находится в сетях низшей природы, является той точкой зрения, к которой приходит Гита, и именно в противовес этой невежественной претензии она утверждает полное подчинение на этом уровне эгоистической души гунам. Кришна говорит: «В то время, как действия полностью совершаются формами проявления Природы, тот, чье «я» вводится в заблуждение эгоизмом, думает, что он сам совершает их. Но тот, кому известны истинные принципы разделения форм проявления и трудов, осознает, что именно формы проявления действуют и реагируют друг на друга, и не пленяется ими вследствие своей привязанности. Те, кого формы проявления сбивают с толку, кто не обладает знанием целого, не позволяют тому, кто владеет таким знанием, поколебать их ментальную точку зрения. Отдавая свои труды Мне, освободись от желания и эгоизма, борись, избавившись от жара своей души». Здесь существует четкое различие между уровнями сознания, двумя точками зрения на действие: точкой зрения души, запутавшейся в паутине своей эгоистической природы и совершающей труды с идеей о свободной воле, не обладая ею на самом деле, под влиянием импульса Природы, и точкой зрения души, освобожденной от отождествления себя с эго, наблюдающей за трудами Природы, поддерживающей их и управляющей ими свыше.

Мы говорим о том, что душа подчинена Природе; но, с другой стороны, Гита при различении свойств души и Природы утверждает, что, в то время как Природа является исполнительницей, душа — всегда владыка, *īśvara*. Здесь она говорит, что эгоизм вводит в заблуждение «я», но истинное «Я» для приверженцев Веданты является божественным, вечно свободным и самосознающим. Что же это за «я», которое Природа вводит в заблуждение, что за душа, которая ей подчинена? Ответ состоит в том, что мы здесь говорим в просторечии о нашем низшем или ментальном взгляде на вещи; мы говорим о видимом «я», или видимой душе, а не о подлинном «Я», истинном Пуруше. Именно эго на самом деле неизбежно подчинено Природе, потому что само по себе является частью Природы, функционирующей деталью ее механизма; но когда самоосознание в умственном сознании отождествляет себя с эго, оно создает видимость низшего «я», эгоистического «я». И точно так же то, о чем мы обычно думаем как о душе, на самом деле представляет собой природную личность, а не истинную Личность, Пурушу; душу, полную желаний в нас, которая является отражением сознания Пуруши в деятельности Пракрити: она фактически сама по себе является лишь действием трех форм проявления и, следовательно, частью Природы. Таким образом, можно сказать, что в нас существуют две души, видимая или душа, полная желаний, которая изменяется вместе с изменениями гун, полностью составляющими и определяющими ее, и свободный и вечный Пуруша, не ограниченный Природой и ее гунами. У нас есть два «я», видимое, которое представляет собой лишь эго, тот ментальный центр в нас, который принимает это переменчивое действие Пракрити, эту переменчивую индивидуальность, и говорит: «Я — это индивидуальность, я — это природное существо, совершающее эти труды», но природное существо — это просто Природа, смесь гун, — и истинное «Я», которое, действительно, является основой, обладателем и господином Природы и представлено в ней, но само по себе не есть переменчивая природная индивидуальность. Путь к свободе, таким образом, должен лежать через избавление от желаний этой души, полной желаний, и от ложного взгляда эго на самого себя. «Освободившись от желания и эгоизма, — восклицает Учитель, — сражайся, полностью освободившись от лихорадочного состояния души», *nirāśir nirmamo bhūtvā*.

Такое представление о нашем существе берет свое начало в предложенном Санкхьей анализе двойственного принципа в нашей природе,

Пуруши и Пракрити. Пуруша пассивен, *akartā*; Пракрити активна, *kartrī*; Пуруша — существо, полное света сознания; Пракрити — Природа, механическая, отражающая все свои труды в сознательном свидетеле, Пуруше. Пракрити работает благодаря неуравновешенности трех своих форм проявления, гун, пребывающих в состоянии постоянного столкновения, смешения и взаимоизменения; и посредством функционирования своего эгоистического ума она заставляет Пурушу отождествлять себя со всей этой деятельностью и, таким образом, создает ощущение активной переменчивой, преходящей индивидуальности в безмолвной вечности «Я». Нечистое природное сознание затмевает чистое сознание души; ум забывает о Личности в эго и личности; мы страдаем оттого, что различающий интеллект увлекается чувственным умом и исходящей от него деятельностью, а также желанием жизни и тела. Пока Пуруша поддерживает это действие, эго, желание и невежество должны править природным существом.

Но если бы этим все и ограничивалось, существовало бы единственное лекарство — целиком устранить эту поддержку, посредством такого устранения принудить нашу природу впасть в неподвижное равновесие трех гун и, таким образом, прекратить всякое действие. И хотя это несомненно лекарство, но лекарство того рода, которое, можно сказать, уничтожает вместе с болезнью и больного, и Гита постоянно отговаривает от употребления этого лекарства. Конечно, исполненные неведения, в одном случае, прибегнут именно к тамасическому бездействию, если им навязывают эту истину; различающий их ум впадет в ложное разделение, ложное противопоставление, *buddhibheda*; их активная природа и интеллект будут противопоставлены друг другу и создадут беспорядок и замешательство, из которого нет истинного выхода, ложное и обманывающее себя направление действия, *mithyācāra*, или просто тамасическую инертность, прекращение трудов, ослабление воли к жизни и действию, а следовательно, это не освобождение, а скорее подчинение низшей из трех гун, тамасу, принципу неведения и инертности. В другом случае, они будут совершенно не способны понять это высшее учение, будут бранить его, отстаивать его неприятие посредством имеющегося у них ментального опыта, невежественной идеи о свободной воле, и все-таки, поскольку в их замешательстве и обмане эго и желания их более подкрепляет правдоподобие собственной логики, потеряют шанс на освобождение в более глубоком, более упорном подтверждении неведения.

Фактически только эти высшие истины могут быть полезными, потому что лишь они там, на высшем уровне сознания и бытия соответствуют опыту и только им можно доверять. Смотреть на эти истины снизу значит видеть их в ложном свете, неправильно понимать и, вероятно, неправильно ими пользоваться. Высшая истина заключается в том, что разграничение добра и зла действительно является практическим фактом и законом, действительным для эгоистической человеческой жизни, которая представляет собой стадии перехода от животной жизни к жизни божественной, но на высшем уровне мы поднимаемся над добром и злом, находимся над их двойственностью, равно как над ней находится Божество. Но незрелый ум, ухватившись за эту истину и не поднимаясь при этом из низшего сознания, где она практически не имеет силы, просто сделает ее удобным предлогом для потворства своим асурическим склонностям, отрицания разницы между добром и злом в целом и погружения путем потакания своим слабостям все глубже в трясину гибели, *sarva-jñāna-vimūḍhān naṣṭān acetasaḥ*. То же самое происходит с истиной, касающейся детерминизма Природы; она будет увидена в ложном свете и использована неправильно, как неверно пользуются ею те, кто провозглашает, будто человек есть то, чем его сделала собственная природа, и он может поступать только так, как принуждает его поступать эта природа. В определенном смысле это правда, но не в том смысле, который этому постулату приписывается, не в смысле того, что эгоистическое «я» может требовать безответственности и безнаказанности в своих трудах; ибо у него есть воля и есть желание, и пока оно действует согласно своей воле и желанию, даже если в этом состоит его природа, оно должно переносить реакции своей Кармы. Оно попало в сеть, если хотите, в ловушку, которая может показаться ошеломляющей, нелогичной, неоправданной, ужасной для имеющегося у него опыта, для его ограниченного самопознания, но это — ловушка, выбранная им самим, им же самим сплетенная сеть.

Гита, действительно, говорит: «Все существования следуют своей природе, и что даст насилие над ней?», что кажется, если взять это высказывание само по себе, безнадежно абсолютным утверждением всевластия Природы над душой; «даже человек знания действует в соответствии со своей природой». И, основываясь на этом, Гита велит нам послушно действовать по закону собственной природы. «Лучше собственный закон трудов, *svadharma*, пусть и ошибочный

сам по себе, чем чужой, хотя и хорошо разработанный закон; лучше смерть в собственном законе бытия, опасно следовать чужому закону». Что именно подразумевается под этой *svadharmā*, мы узнаем позже, когда в заключительных главах подойдем к более тщательным изысканиям относительно Пуруши, Пракрити и гун, но, конечно, это не означает, что мы должны следовать любому импульсу, пусть даже злему, диктуемому нам тем, что мы зовем своей природой. Ибо между этими двумя стихами Гита вставляет следующее повеление: «В объекте того или иного чувства нас подстерегают симпатия и антипатия; не попадай под их власть, ибо они — постоянно преследуют душу на ее пути». И сразу после этого, отвечая на возражение Арджуны, который спрашивает его: если в нашем следовании своей Природе нет ошибки, то что же в нас словно силой влечет человека к греху даже против его собственной борющейся воли, Учитель говорит, что это — желание и его спутник — гнев, дети раджаса, второй гуны, принципа страсти, и это желание — великий враг души, которого следует уничтожить. Воздержание от злых дел Гита объявляет основным условием освобождения и всегда предписывает самообладание, *saṁyama*, управление умом, чувствами, всем низшим существом.

Следовательно, надо установить различие между тем, что является неотъемлемой частью природы, ее естественным и неизбежным действием, которое она отнюдь не помогает обуздывать, сдерживать, подавлять, и тем, что является для нее случайным — ее метания, смятение, извращения и что мы должны, конечно, держать под контролем. Предполагается также различие между подавлением и сдерживанием, *nigraha*, и управлением с правильным использованием и правильным руководством, *saṁyama*. Первое — это насилие, осуществляемое волей по отношению к природе, которое в конечном итоге подавляет естественные силы существа, *ātmānam avasādayet*; второе — это управление низшим «Я»; последнее есть контроль высшего «Я» над низшим, который успешно направляет эти силы к правильному действию и максимальной результативности — *yogaḥ karmasu kauśalam*. Гита с большой ясностью описывает природу *saṁyama* в начале шестой главы: «С помощью «Я» должен ты освобождать «я», ты не должен подавлять или принижать «я» (ни потаканием, ни пресечением); ибо «Я» есть друг «я» и «я» есть враг. «Я» — друг человеку, когда низшее «я» побеждено «Я» высшим, но в отношении того, кто не владеет своим высшим «Я», низшее «я» — вроде врага и оно ведет себя как враг. Когда

человек победил свое «я» и достиг безмятежности полного самообладания и полной власти над собой, тогда наивысшее «Я» в человеке укреплено и уравновешено даже в его внешне сознательном существе, *samāhita*. Иными словами, овладение высшим «Я» низшего, духовным «Я» природного есть путь человеческого совершенствования и освобождения.

В этом и заключается важнейшее ограничительное условие детерминизма Природы, точное ограничение его смысла и сферы. Как происходит переход от подчиненности к власти, лучше всего можно видеть наблюдая работу гун на шкале Природы снизу вверх. Внизу находятся существования, в которых верховенствует принцип тамаса, существа, еще не достигшие света самоосознания и полностью влекомые течением Природы. Воля существует даже в атоме, но мы с достаточной ясностью видим, что это не свободная воля, поскольку она механична, и не атом владеет волей, а воля владеет им. Тут буддхи, элемент разума и воли в Природе, действительно и явно представляет собой то, чем считает его Санкхья — *jaḍa*, механический, даже бессознательный принцип, в котором свет сознательной Души совсем не пробился на поверхность: атом не осознает разумную волю; им владеет тамас, инертный и невежественный принцип, он сдерживает раджас, скрывает в себе саттву и полностью властвует над ними. Природа понуждает эту форму существования действовать с ошеломляющей силой, но в качестве механического инструмента, *yantrārūḍham māyayā*. Затем, в растении на поверхность пробивается раджас со своей энергией жизни, со своей способностью к нервным реакциям, которые в нас распознаваемы как удовольствие и боль, но саттва еще не развернулась, не появилась для пробуждения света сознательной, разумной воли; все пока еще механично, подсознательно или полусознательно. Тамас сильнее раджаса и оба — тюремщики заточенной саттвы.

В животном, хотя тамас все еще силен и мы можем отнести животное к тамасическому творению, *tāmasa sarga*, раджас уже набирает силу против тамаса, неся вместе с развивающейся силой жизни желания, эмоции, страсть, удовольствие, страдание, а саттва, всплывая, но все еще зависима от низшего действия, добавляет к этому первый свет сознательного ума, механическое чувство эго, сознательную память, определенный тип мысли, в особенности, чудеса инстинкта и животной интуиции. Однако буддхи, разумная воля, еще не развила полный свет сознания, поэтому на животное нельзя возлагать ответственность

за его действия. Тигра нельзя осуждать за то, что он убивает и пожирает, так же, как атом за его слепые движения, огонь за то, что он горит и сжигает, ураган — за причиненные им разрушения. Если бы тигр мог отвечать на вопросы, он, несомненно, заявил бы, как человек, что обладает свободной волей. У него был бы эгоизм вершителя действия и он бы утверждал: я убиваю, я пожираю, хотя нам ясно видно, что не тигр убивает, а Природа в тигре, и Природа в тигре пожирает, а если он воздерживается от убивания и пожирания, так это от сытости, от страха или лени — от другого принципа Природы в нем, от действия гуны под названием тамас. Как убивала Природа в животном, так же Природа в животном и воздерживается от убийства. Душа, какой бы она ни была, пассивно санкционирует действие Природы, она одинаково пассивна как в страсти и деятельности, так и в лености или бездействии. Животное, как и атом, действует согласно механизму своей Природы, и не иначе, *sadrśam ceṣṭate svasyāḥ prakṛteḥ*, будто установленное на машине, *yantrārūḍho māyayā*.

Да, но, по крайней мере, в человеке есть свободная душа, свободная воля, чувство ответственности, настоящий деятель отличный от Природы, отличный от механизма Майи? Так кажется, потому что у человека есть сознательная разумная воля; буддхи полон света наблюдающего Пуруши, который через него, как кажется, наблюдает, понимает, одобряет или не одобряет, санкционирует или лишает санкции, и как будто начинает быть господином своей природы. Человек отличен от тигра, огня или урагана, он не может убить и заявить, в качестве достаточного оправдания — «я действую согласно моей Природе», и не может потому, что не обладает природой тигра, огня или урагана, а следовательно, и их законом действия, *svadharmā*. У человека есть сознательная разумная воля, буддхи, и с ней он должен советоваться. Если он не делает этого, если действует слепо, в согласии со своими импульсами и страстями, то значит, он неправильно отрабатывает закон своего существа, *svadharmāḥ su-anuṣṭhitaḥ*, он не действует в полную меру своей человечности, а скорее действует как животное. Верно — принцип раджаса или принцип тамаса захватывает его буддхи, заставляя его оправдывать любое действие человека или любое отклонение от действия, однако все равно требуется оправдание или, по меньшей мере, обращение к буддхи до действия или после его совершения. И кроме того, в человеке пробуждена саттва, которая действует не только как разумность или разумная воля, но и как поиск

света, правильного знания и правильного действия в соответствии с этим знанием, как сочувственное восприятие существования и требований других, как попытка познать высший закон его собственной природы, создаваемой в нем саттвическим принципом, и следовать ему, и как концепция высшего покоя и счастья, приносимых добродетелью, знанием и сочувствием. Он более или менее несовершенно знает, что через саттвическую природу должен управлять раджасической и тамасической и что в ту сторону клонится совершенство его нормальной человечности.

Но является ли состояние преимущественно саттвической природы свободой и является ли эта воля в человеке свободной волей? Гита отрицает это с точки зрения высшего сознания, в котором только и есть истинная свобода. Буддхи или сознательная разумная воля все же есть инструмент Природы, и, действуя — даже в самом саттвическом смысле, это все же Природа, которая действует, и душа, которую несет колесо Майи. Во всяком случае, по меньшей мере девять десятых нашей свободы это явная фикция; волю творит и определяет не ее собственное самосущное действие в данный момент, а наше прошлое, наша наследственность, наше воспитание, наше окружение, вся та невероятно сложная вещь, которую мы называем Карма, которая представляет собой, за нами, все прошлое воздействие Природы на нас и мир, собирающееся в индивиде, определяя, что он есть, определяя, чем будет его воля в данный момент, и определяя — насколько это поддается анализу — даже его действие в этот момент. Эго постоянно ассоциирует себя со своей Кармой и говорит: «я делаю», «я желаю», и «страдаю»; однако, если оно посмотрит на себя и увидит, откуда оно взялось, то будет обязано сказать о человеке как о животном: «Природа сделала это во мне, Природа желает во мне», а если эго уточняет, говоря «моя Природа», то это только означает — «Природа, самоопределенная в этом отдельном создании». Именно сильное ощущение этого аспекта существования заставило буддистов утверждать, что все есть Карма и что в существовании отсутствует «я», что идея «я» есть лишь заблуждение эго-ума. Когда эго думает: «я избираю и желаю это достойное действие, а не то, дурное», то оно просто ассоциирует себя — примерно как муха на колесе или, скорее, как мог бы винтик или иная часть механизма, будь она сознательна — с преобладающей волной или сформировавшимся течением саттвического принципа, которым Природа избирает через буддхи один тип действия в пред-

почтение другому. Природа формирует себя в нас и изъясняет свою волю в нас, как сказала бы Санкхья, ради удовольствия бездеятельного наблюдателя Пуруши.

Но даже если это экстремальное заявление требует оговорки, а мы позднее увидим в каком смысле, все же свобода нашей индивидуальной воли, уж если мы желаем так называть ее, весьма относительна и это почти бесконечно малая величина: до такой степени она смешана с другими определяющими элементами. Сколь бы сильной она ни была, она не властвует. Нельзя рассчитывать на то, что она сумеет противостоять мощной волне обстоятельств или другой природы, которая либо одолевает, либо видоизменяет, либо смешивается с ней, а в лучшем случае — ловко обманывает или обходит ее. Даже самая саттвическая воля настолько поддается или смешивается и попадает в ловушку раджасических и тамасических гун, что становится лишь отчасти саттвической, из чего возникает этот достаточно сильный элемент самообмана или совершенно невольного и даже невинного притворства, попытки спрятаться от себя, который даже в лучших человеческих поступках распознает беспощадный глаз психолога. Когда мы думаем, будто действуем совершенно свободно, за нашим действием скрываются силы, избегающие самого дотошного самоанализа; когда мы думаем, будто свободны от эго, эго на месте, скрытое в уме святого, как и в уме грешника. Когда наши глаза действительно открываются на наши действия и на их побуждения, мы вынуждены сказать вместе с Гитой: *«guṇā guṇeṣu vartante»* — «то был образ действий Природы, что воздействовал на наш».

По этой причине даже высокое преобладание саттвического принципа не создает свободу. Ибо, как и подчеркивает Гита, саттва скрывает так же сильно, как другие гуны, и скрывает таким же способом — через желание, через эго; пусть более благородное желание, более чистое эго, но пока эта пара в любой форме держит существо, свободы нет. Человек добродетели, знания обладает эго добродетельного человека, эго человека знания, и он стремится удовлетворить саттвическое эго — он ради себя стремится к добродетели и знанию. Только перестав удовлетворять эго, думать и желать от имени эго — ограниченного «я» в нас, только тогда появляется настоящая свобода. Иными словами, свобода, высочайшая власть над собой начинается, когда над природным эго мы видим и удерживаем верховное «Я», чьей мешающей завесой и затмевающей тенью является эго. А это

может быть, когда мы видим единое «Я» в нас восседающим превыше Природы, соединяем с ним наше индивидуальное «я» в бытии, в сознании и в индивидуальной природе действия, исключительно как орудие верховной Воли, единственной Воли, которая действительно свободна. Для этого мы должны подняться высоко над тремя гунами, став *triguṇāīta*, ибо это «Я» уже вне пределов даже саттвического принципа. Нам надо пробираться к нему через саттву, но мы достигаем его только выходя из пределов саттвы; мы тянемся к нему из эго, но достигаем только отбросив эго. Нас влечет туда самое высокое, самое пылкое, самое колоссальное и экстаическое из желаний, но мы можем уверенно жить в нем, только когда нас оставили все желания. На определенной стадии мы должны освободиться даже от желания освободиться.

ГЛАВА XXII

Над формами проявления Природы

ВОТ до какой степени простирается детерминизм Природы, и он сводится к тому, что эго, исходя из которого мы действуем, само по себе является инструментом действия Пракрити и, следовательно, не может быть свободным от управления со стороны Пракрити; воля эго — это воля, определяемая Пракрити, это часть нашей природы, поскольку она образована в нас совокупностью ее прежней деятельности и самоизменения; сформированная таким образом природа в нас и сформированная таким образом воля в ней определяют также и наше нынешнее действие. Некоторые говорят, что первое иницирующее действие мы вольны выбирать сами, хотя это может определять многое из того, что за ним следует, и в этой способности к инициации и в результате ее воздействия на наше будущее и заключается наша ответственность. Но где то первое действие в Природе, за которым не стоит определяющее его прошлое, где то нынешнее состояние нашей природы, которое в целом и в частности не является результатом действия нашей прошлой природы? У нас создается впечатление, что мы совершаем свободный исходный поступок, потому что мы в любой момент живем, продвигаясь от нашего настоящего к будущему, а не постоянно возвращаемся из нашего настоящего в прошлое, так что именно настоящее с его последствиями очень живо для нашего ума, тогда как мы гораздо менее ясно понимаем наше настоящее как прямое следствие нашего прошлого; последнее мы склонны рассматривать так, словно оно мертво или с ним покончено. Мы говорим и действуем так, словно в девственно чистый момент совершенно свободны делать с собой все, что хотим, пользуясь абсолютной внутренней независимостью выбора. Но такой абсолютной свободы не существует, наш выбор лишен такой независимости.

Конечно, воля в нас всегда должна выбирать среди определенно-го ряда возможностей, ибо именно таким образом всегда действует Природа; даже наша пассивность, наш отказ от волеизъявления сам по себе является выбором, действием воли Природы в нас; даже в атоме всегда работает воля. Вся разница заключается в том, до какой

степени мы ассоциируем нашу идею «я» с действием воли в Природе; когда мы ассоциируем себя с этой волей, мы считаем ее своей и говорим, что это свободная воля и что действуем именно мы. И вне зависимости от того, присутствует ли заблуждение или иллюзия или нет, эта идея нашей воли, нашего действия не остается без последствий и не является бесполезной; все в Природе имеет свои последствия и приносит свою пользу. Скорее, именно посредством этого процесса нашего сознательного бытия Природа в нас все в большей степени осознает присутствие тайного Пуруши внутри себя, становится все более чувствительной к этому присутствию, и благодаря этому росту знания, увеличивается ее способность к действию; именно при помощи эгоистической идеи и личной воли Природа поднимается к собственным высшим возможностям, восходит от полнейшей или преобладающей пассивности тамасической природы к страсти и борьбе раджасической природы, а от страсти и борьбы раджасической природы к высшему свету, счастью и чистоте саттвической природы. Относительная власть над собой, обретенная природным человеком, — это владение, отвоеванное высшими возможностями его природы у ее низших возможностей, это происходит, когда он ассоциирует свою идею «я» с борьбой высшей гуны за ее обретение власти, превосходства над низшей гуной. Ощущение свободной воли, будь то иллюзия или нет, является необходимым механизмом действия Природы, необходимым для человека в период его прогресса, и для него была бы катастрофой утрата этого ощущения до достижения им готовности к постижению высшей истины. Если говорить, как было сказано, что Природа обманывает человека ради осуществления своих повелений и что идея свободной воли индивидуума является наиболее могущественным из этих заблуждений, тогда надо также сказать, что заблуждение это идет ему во благо и без него он не мог бы подняться к полному раскрытию своих возможностей.

Но это не абсолютная иллюзия, это лишь ошибка в выборе точки зрения и ошибка в расстановке акцентов. Эго считает, что именно оно является подлинным «я» и действует так, словно оно — истинный центр действия и все существует ради него, и вот здесь оно совершает ошибку в выборе точки зрения и расстановке акцентов. Эго не ошибается, считая, что внутри нас, внутри этого действия нашей природы существует нечто или некто, являющийся истинным центром ее действия, ради которого все существует; но это не эго, а Бог, скрытый в наших

сердцах, божественный Пуруша, и Джива, отличный от эго, которое является частью эго бытия. Самоутверждение эго-чувства — это существующая в наших умах искаженная и искривленная тень истины, заключающаяся в том, что внутри нас находится истинное «Я», которое является владыкой всего и ради которого, по его же повелению, Природа принимается за свои труды. Точно так же и идея о свободной воле, принадлежащая эго, представляет собой искаженный смысл истины, заключающейся в том, что внутри нас существует свободное «Я» и что воля в природе — лишь модифицированное, частичное отражение воли этого «Я», модифицированное и частичное, потому что живет в следующие друг за другом моменты времени и действует через постоянную смену своих модификаций, которые по большей части забывают о своих предшественниках и не полностью осознают последствия и цели своих действий. Но Воля, находящаяся внутри, выходит за рамки моментов времени, знает обо всех них, и действие Природы в нас является, можно сказать, попыткой в тяжелых условиях природного и эгоистического неведения добиться того, что предусмотрено в полном супраментальном свете Внутренней Волей и Знанием.

Но в нашем прогрессе должно наступить время, когда мы будем готовы увидеть подлинную истину нашего бытия, и тогда нас должно покинуть ошибочное представление относительно нашей эгоистической свободной воли. Неприятие идеи эгоистической свободной воли не подразумевает прекращения действия, потому что Природа является исполнительницей и продолжает свое действие, обходясь без этого механизма, точно так же, как делала это до того, как он вошел в употребление в процессе ее эволюции. В человеке, который эго отверг, она, возможно, даже сумеет действовать масштабнее; ибо эго ум может в большей мере осознавать свою природу благодаря самосозиданию прошлого, лучше осознавать силы, которые окружают и воздействуют на него, помогая или мешая его росту, а также лучше осознавать скрытые, высшие возможности, которыми он обладает благодаря тому, что в нем не выражено, но может быть выражено; такой ум может быть более свободным каналом для санкции Пуруши на высшие возможности и более свободным инструментом отклика Природы, ее стараний по их развитию и реализации. Но неприятие свободной воли не должно сводиться к простому фатализму или идее детерминизма природы в рассудке, не сопровождающейся видением подлинного «Я» в нас; ибо тогда эго продолжает оставаться нашим единственным

представлением о «Я», а поскольку оно всегда является инструментом Пракрити, мы продолжаем действовать посредством эго, а наша воля остается ее инструментом, и в нас не происходят подлинные перемены, а лишь модификации нашей интеллектуальной позиции. Мы примем феноменальную истину, состоящую в том, что наше эгоистическое существо и действие определяются Природой, мы увидим нашу подчиненность; но мы не увидим нерожденного «Я» внутри нас, которое выше действия гун, мы не увидим, где наши врата к свободе. Природа и эго — это не все, что мы представляем собой, существует свободная душа, Пуруша.

Но в чем же заключается эта свобода Пуруши? Пуруша в современной философии Санкхьи свободен в самой сущности своего бытия, но свободен он потому, что является не-исполнителем, *akartā*; в той степени, в которой он позволяет Природе отбрасывать тень ее действия на пассивную Душу, его связывают действия гун и он может вернуть свою свободу только посредством отделения от Природы и прекращения ее деятельности. Если человек перестает считать себя исполнителем, а труды рассматривать как совершенные именно им, если, согласно предписанию Гиты, он укрепляется во взгляде на себя как на пассивного не-исполнителя, *ātmānam akartāram*, а на любое действие не как на свое собственное, а как на действие Природы, как на игру ее гун, не приведет ли это к подобному результату? Пуруша, изображенный Санкхьей, оказывает поддержку лишь пассивную, *anumati*, работа же полностью выполняется Природой; по сути, он является свидетелем и опорой, а не управляющим, активным сознанием универсального Божества. Он — Душа, видящая и приемлющая подобно зрителю, воспринимающему представление пьесы, а не Душа, которая и руководит постановкой, и смотрит пьесу, им же запланированную и поставленную в его собственном существе. Если он прекращает поддержку, если он отказывается признавать иллюзию действия, при помощи которой продолжается игра, он также перестает быть опорой и действие подходит к концу, поскольку лишь ради удовольствия сознательной Души, являющейся свидетелем, Природа это действие совершает, и только благодаря его поддержке она может это действие продолжать. Следовательно, очевидно, что концепция Гиты, касающаяся отношений Пуруши и Пракрити, — это не концепция Санкхьи, поскольку одно и то же движение приводит к совершенно разным результатам, в одном слу-

чае — к прекращению трудов, в другом — к великому, бескорыстному и лишенному желаний божественному действию. В Санкхье Душа и Природа — это две разные объективные реальности, в Гите — два аспекта, две силы единственного самосущего бытия; Душа не только оказывает поддержку, она — владыка Природы, Ишвара, который через эту Природу наслаждается игрой мира, через нее воплощает божественную волю и знание в системе вещей, которая им же поддерживается и существует, благодаря его имманентному присутствию, в его бытии, управляется законом его бытия и сознательной волей, существующей внутри этого бытия. Знать божественное бытие и природу этой Души, отзываться на него, жить в нем — вот цель ухода от эго и его действия. Только тогда человек поднимается над низшей природой гун к высшей, божественной Природе.

Движение, которое определяет этот подъем, является результатом сложного равновесия Души в ее отношениях с Природой; оно обуславливается идеей Гиты относительно существования трех Пуруш. Душа, которая непосредственно вдохновляет действие, изменения, последовательные становления Природы, — это Кшара, то, что, как кажется, изменяется вместе с изменениями Природы, движется вместе с ней, личность, которая в представлении о своем бытии следует за изменениями своей индивидуальности, вызываемыми непрерывным действием Кармы Природы. Природа здесь — Кшара, постоянное движение и изменение во времени, постоянное становление. Но Природа — просто исполняющая сила самой Души; ибо только при помощи того, что собой представляет Душа, Природа может переживать становление, только в соответствии с возможностями становления Души может она действовать; она добивается становления бытия этой Души. Ее карму определяет Свабхава, собственная природа, закон самостановления Души, хотя, поскольку Свабхава является посредником и исполнителем становления, часто кажется, что действие определяет Природу. В соответствии с тем, что мы собой представляем, мы действуем, а при помощи своего действия мы развиваем то, чем мы являемся. Природа — это действие, изменение, становление, и именно Сила все это совершает; но Душа — это сознательное Существо, из которого эта Сила исходит, из чьей сияющей сущности сознания Природа извлекла непостоянную волю, изменяющуюся и выражающую свои изменения в ее действиях. И эта Душа есть Единое и Многое; она — единое существо Жизни, из которого состоит вся жизнь, и она — все эти живые

существа; она — космическое Существование и она — все это множество космических существований, *sarvabhūtāni*, ибо все они — Единый; все множество Пуруш является в их первичном бытии единым и единственным Пурушей. Но механизм чувства эго в Природе, который является частью ее действия, побуждает ум отождествлять сознание души с ограниченным становлением в определенный момент, с суммой ее активного сознания в данной области пространства и времени, с результатом суммы ее прежних действий от момента к моменту. Можно до известной степени осознать единство всех этих существ даже в самой Природе и космическую Душу, проявляющуюся во всем действии космической Природы, причем Природа проявляет Душу, а Душа является основой Природы. Но это обозначает осознание только великого космического Становления, которое не является ни ложным, ни нереальным, но знание которого само по себе не дает нам истинного знания о нашем «Я»; ибо наше истинное «Я» — это всегда нечто большее и высшее.

Ибо над Душой, проявленной в Природе и связанной с ней своим действием, существует другое состояние Пуруши, которое представляет собой только состояние, но никак не действие; это безмолвное, неизменное, всепроникающее, самосущее, неподвижное «Я», *sarvagatam acalam*, неизменное Бытие, а не Становление, Акшара. В Кшаре Душа вовлекается в действие Природы, а следовательно, сосредотачивается, так сказать, погружается в определенные моменты Времени в волны Становления, не на самом деле, но лишь внешне, следуя по течению; в Акшаре Природа в Душе впадает в состояние безмолвия и покоя, а, следовательно, осознает ее неизменное Существо. Кшара — это Пуруша Санкхьи, когда он отображает разнообразие деяния гун Природы, и знает себя как Сагуну, Личного; Акшара — Пуруша Санкхьи, когда эти гуны вошли в состояние равновесия, и он знает себя как Ниргуну, безличного. Следовательно, в то время как Кшара, ассоциирующий себя с работой Пракрити, кажется исполнителем трудов, *kartā*, Акшара, отделенный от всех деяний гун, является пассивным не-исполнителем, *akartā*, и свидетелем. Душа человека, приобретающая равновесие Кшары, отождествляет себя с игрой личности и охотно обволакивает свое самопознание туманом чувства эго в Природе, так что человек считает себя эгоистическим исполнителем трудов; когда Душа человека обретает свое равновесие в Акшаре, она отождествляет себя с Безличным и осознает, что Природа является исполнительни-

цей, а она сама — пассивным «Я», выступающим в роли свидетеля, *akartāram*. Ум человека должен стремиться к одной из этих точек равновесия, он рассматривает их как альтернативные; или Природа привязывает его к действию в изменениях качества и личности, или он свободен от ее деяний в неизменной безличности.

Но две эти вещи, статус и неизменность Души, а также действие Души и ее изменчивость в Природе, фактически сосуществуют. И это было бы аномалией, справиться с которой могла бы только некая теория, подобная теории Майи или теории двойного и разделенного бытия, если бы не было верховной реальности существования Души, двумя противоположными аспектами которой они являются, при этом не ограничивая ее ни с той, ни с другой стороны. Мы уже поняли, что Гита находит ее в Пурушоттаме. Верховная Душа — это Ишвара, Бог, Властелин всех существ, *sarvabhūta-maheśvara*. Он пускает в ход собственную активную природу, свою Пракрити, — *svām prakṛtim*, как ее называет Гита, — проявляющуюся в Дживе, обретенную при помощи *svabhāva*, «собственного становления» каждого Дживы в соответствии с законом божественного бытия в нем, великим направлением которого должен следовать каждый Джива, но обретенную также в эгоистической природе, в сбивающей с толку игре трех гун друг с другом, *guṇā guṇeṣu vartante*. Это *traiguṇyamayī māyā*, Майя, за пределы которой человеку трудно выбраться, *duratyayā* — и все-таки человек может подняться над нею, став трансцендентным по отношению к трем гунам. Ибо в то время как Ишвара через свою Природную Силу в Кшаре все это делает, в Акшаре он равнодушен, безразличен, на все смотрит беспристрастно, простирается внутри всего и все-таки находится надо всем. Во всех трех гунах в Акшаре он является Владыкой, верховным Ишварой в наивысшей, надзирающей и всепроникающей Безличности, *prabhu* и *vibhu*, а в Кшаре — имманентной Волей и присутствующим активным Властелином. Он свободен в своей безличности даже в игре своей персоны; он не просто является либо безличным, либо личным, он — одно и то же существо в двух аспектах; он безлично-личный, *nirguṇo guṇī*, из Упанишад. Его желание определяет все последующие события; пример тому — его слова о все еще живых сторонниках Дхартараштры: «уже они убиты Мною», *maya nihataḥ pūrvam eva*, а то, что удастся Природе, — лишь результат его Воли; все-таки благодаря безличности он не связан своими трудами, *kartāram akartāram*.

Но человека, как индивидуальное «я», благодаря его невежественному самоотождествлению с работой и становлением, словно они обязаны своим существованием его душе, а не силе его души, силе, исходящей из нее, ставит в тупик чувство эго. Он думает, что именно он и другие люди делают все; он не понимает, что все делает Природа, а он представляет себе ее труды в ложном свете, искажает их из-за невежества и привязанности. Он поработен гунами, то его стесняет унылая праздность тамаса, то уносят порывы раджаса, то ограничивают сумеречные огни саттвы, он совершенно не отличает себя от природного ума — единственного, модифицированного таким образом гунами. Над ним, следовательно, властвуют боль и удовольствие, счастье и горе, желание и страсть, привязанность и отвращение: он не свободен.

Дабы быть свободным, он должен вернуться от действия Природы к статусу Акшары; тогда он станет *triguṇātīta*, находящимся вне гун. Зная, что он является Акшара Брахманом, неизменным Пурушей, он узнает себя как неизменное безличное «Я», Атман, мирно наблюдающего за действием и беспристрастно поддерживающего его, спокойного, безразличного, равнодушного, неподвижного, чистого, единого со всеми существами в их сути, но не единого с Природой и ее деятельностью. Это «Я», несмотря на то, что она своим присутствием санкционирует труды Природы, несмотря на то, что она, своим всепроникающим существованием поддерживает и разрешает их, *prabhu vibhu*, само по себе не создает ни труды, ни состояния исполнителя, ни слияние трудов с их плодами, *na kartṛtvam na karmāṇi sṛjati na karma-phala-samyogam*, а лишь смотрит, как Природа в Кшаре добивается этих вещей, *svabhāvas tu pravartate*; оно не принимает ни греха, ни добродетели живых созданий, рожденных в это рождение как ее собственность, *nādatte kasyacit pāpam na caiva sukṛtam*; оно сохраняет свою духовную чистоту. Именно эго, сбитое с толку невежеством, приписывает их себе, потому что берет на себя ответственность исполнителя и выбирает именно эту роль, а не роль инструмента высшей силы, которым оно в действительности и является, *ajñānenāvṛtam jñānam tena muhyanti jantavaḥ*. Возвращаясь в безличное «Я», душа возвращается в высшее самопознание и освобождается от рабской подчиненности трудам Природы, ее не затрагивают гуны, она свободна от ее демонстрации добра и зла, страдания и счастья. Природное существо, ум, тело, жизнь все еще остаются, Природа все еще трудится, но внутрен-

нее существо не отождествляет себя со всем этим, во время игры гун в природном существе оно не испытывает ни радости, ни горя. Оно представляет собой спокойное и свободное, неизменное «Я», наблюдающее за всем.

Является ли это последним состоянием, крайней возможностью, наивысшей тайной? Нет, поскольку это смешанное или разделенное, а не абсолютно гармоничное состояние, двойственное, а не единое существо, свобода в Душе, несовершенство в Природе. Это может быть лишь некоей ступенью. Тогда, что же за ней? Один способ решения этого вопроса принадлежит санньясину, который отвергает природу, действие в целом, по крайней мере, в той степени, в которой действие можно отвергнуть, так, чтобы могла существовать не смешанная неразделенная свобода; но хотя Гита тоже настаивает на отказе от действий, *sarva-karmāṇi saṁnyasya*, но на отказе внутреннем, отказе ради Брахмана. Брахман в Кшаре полностью поддерживает действие Пракрити, Брахман в Акшаре, даже поддерживая действие, отмежевывается от него, сохраняет свою свободу; индивидуальная душа, объединенная с Брахманом в Акшаре, свободна и обособлена от действия, а объединенная с Брахманом в Кшаре поддерживает действие, но не подвергается воздействию с его стороны. Это она может сделать наилучшим образом, когда видит, что и тот и другой являются аспектами единственного Пурушоттамы. Пурушоттама, обитающий во всех существованиях как тайный Ишвара, управляет Природой, и благодаря его воле, которую больше не искажает и не извращает чувство эго, Природа совершает свои действия посредством Свабхавы; индивидуальная душа превращает обожествленное природное существо в инструмент божественной Воли, *nimittamātram*. Такой человек даже в действии остается *triguṇātīta*, стоящим вне гун, свободным от гун, *nistraiguṇya*, он, наконец, полностью выполняет наказ Гиты, *nistraiguṇyo bhavārjuna*. Он действительно продолжает, подобно Брахману, обладать гунами, хотя и не ограничен ими, *nirguṇam guṇabhoktr ca*, лишен привязанностей, хотя, точно так же как и Брахман, все поддерживает, *asaktam sarvabhrt*; но действие гун внутри него совершенно изменяется; оно поднимается над их эгоистическим характером и реакциями. Ибо он объединил все свое существо в Пурушоттаме, принял на себя божественное существо и высшую божественную природу становления, *madbhāva*, даже объединил свой ум и природное сознание с Божественным, *manmanā*

maccittah. Это изменение и есть окончательная эволюция природы и завершение божественного рождения, *rahasyam uttamam*. Когда оно происходит, душа осознает себя хозяйкой своей природы и, становясь светом божественного Света и волей божественной Воли, обретает способность превращать свою природную деятельность в божественное действие.

ГЛАВА XXIII

Нирвана и труды в мире

УЧЕНИЕ Гиты в целом — это единение души с Пурушоттамой при помощи Йоги всего существа, а не только единение с неизменным «Я», как в более узкой доктрине, связанной со следованием исключительно по пути знания. Вот почему Гита после примирения знания и трудов способна развить идею любви и богопочитания, объединенных как с трудами, так и со знанием, усматривая в ней вершину пути к высшей тайне. Ибо если бы наивысшей или единственной тайной было соединение с неизменным «Я», это было бы вообще невозможно; ибо тогда по достижении данной точки рухнула бы наша внутренняя основа любви и преданности, равно как и наш внутренний фундамент трудов. Полное и исключительное соединение только с неизменным «Я» означает упразднение всей концепции изменчивого существа не только в его обычном низшем действии, но и в самой его сущности, во всем, что делает возможным его существование не только в трудах его невежества, но и в трудах его знания. Это означало бы упразднение всей разницы относительно сознательного равновесия и деятельности, существующей между человеческой душой и Божественным, которая делает возможной игру Кшары; ибо действие Кшары тогда полностью стало бы игрой неведения, в которой не было бы ни источника, ни основы божественной реальности. Напротив, единение с Пурушоттамой посредством Йоги означает знание о нашем единстве с ним и наслаждение этим единством в нашем самосущем бытии, а также знание об определенном разграничении и наслаждение им в нашем активном существе. Именно упорство последнего в игре божественных трудов, к которым побуждает движущая сила божественной любви и которые исполняются совершенной божественной Природой, именно видение Божественного в мире, гармонизированное с осознанием Божественного в «Я», делает действие и преданность возможными для освобожденного человека, и не только возможными, но и неизбежными в совершенной форме проявления его существа.

Но прямая дорога к единению лежит через твердое осознание неизменного «Я», и именно то, что Гита настаивает на этом осознании как на первоочередной потребности (ведь только после него труды и преданность могут обрести свое божественное значение), дает повод исказить ее смысл. Ибо, если мы будем брать те места, где она наиболее жестко настаивает на этой потребности, и пренебрегать наблюдением за логической последовательностью, в которой эти места находятся, мы можем легко прийти к заключению, что она на самом деле преподает лишенную действия поглощенность как окончательное состояние души, а действие считает лишь подготовительным средством для достижения покоя в неподвижном Неизменном. Эта настойчивость наиболее ярко проявляется в конце пятой и во всей шестой главе. Там мы находим описание Йоги, которая на первый взгляд могла бы показаться несовместимой с трудами, и видим, что слово «нирвана» неоднократно используется для описания того состояния, которого достигает йогин.

Это состояние несет на себе отпечаток высшего покоя тихого *śāntim nirvāṇa-paramām*, и, словно желая совершенно ясно дать понять, что она имеет в виду не буддийскую нирвану в блаженном отрицании бытия, а ведантическое погружение частичного бытия в совершенное, Гита все время пользуется фразой «*brahma-nirvāṇa*», «угасание в Брахмане»; и, конечно, представляется, что Брахман здесь обозначает Неизменного, по крайней мере, на первых порах выражает внутреннее непреходящее «Я», отстраненное от активного участия во внешней стороне Природы, хотя и имманентное ей. Таким образом, мы должны понять, каков здесь скрытый смысл Гиты и, особенно, является ли этот покой покоем абсолютного пассивного прекращения действия, означает ли самоугасание в Акшаре абсолютное исключение всякого смысла и сознания Кшары и любого действия в Кшаре. Мы действительно привыкли рассматривать нирвану и любой вид существования и действия в мире как несовместимые вещи и, возможно, склонны утверждать, что использование этого слова является само по себе достаточным и решает вопрос. Но, если мы внимательно отнесемся к буддизму, то усомнимся, существовала ли эта абсолютная несовместимость даже для буддистов; а если внимательно проанализируем Гиту, то поймем, что она не является частью этого верховного ведантического учения.

После разговора о полной уравновешенности того, кто знает Брахмана, кто поднялся в сознание Брахмана, *brahavid brahmaṇī*

sthitaḥ, Гита в девяти следующих стихах развивает свою идею Брахма-йоги и нирваны в Брахмане. «Когда душа больше не привязана к прикосновениям внешних вещей, — начинает она, — человек обнаруживает счастье, находящееся в «Я»; такой человек наслаждается вечным счастьем, потому что его «я» пребывает в Йоге, *yukta*, благодаря Йоге с Брахманом». По ее словам, отсутствие привязанности необходимо для освобождения от порывов желания, гнева, страсти. Без свободы невозможно истинное счастье. Это счастье и уравновешенность должны быть полностью обретены человеком, находящимся в телесной оболочке: в нем не должно остаться ни следа от обязательства перед встревоженной низшей природой сохранять верность идее, согласно которой полное освобождение придет с освобождением от телесной оболочки; полную духовную свободу надо завоевать здесь, на земле, ею надо владеть и наслаждаться в человеческой жизни, *prāk śarīra-vimokṣaṇāt*. Затем Гита продолжает: «Тот йогин, который обладает внутренним счастьем, внутренним покоем, внутренним светом, становится Брахманом и достигает самоугасания в Брахмане, *brahma-nirvāṇam*». Совершенно ясно, что здесь нирвана обозначает угасание эго в высшем духовном, внутреннем «Я», что вечно находится вне времени и пространства, не связано цепью причины и следствия и изменениями мира, несет в самом себе блаженство и просветление и вечно пребывает в состоянии покоя. Йогин перестает быть эго, маленькой личностью, ограниченной умом и телом; он становится Брахманом; он объединяется в своем сознании с неизменной божественностью вечного «Я», имманентного эго природному существу.

Но что это: уход от мирового сознания и погружение в некий глубокий сон Самадхи или подготовительное движение для растворения природного существа и индивидуальной души в некоем абсолютном «Я», которое полностью и вечно находится над Природой и ее трудами, *laya, mokṣa*? Необходим ли такой уход, прежде чем мы можем погрузиться в Нирвану, или Нирвана, как, кажется, подразумевает контекст — это состояние, которое может существовать одновременно с мировым сознанием и даже по-своему включать его в себя? Видимо последнее, ибо в следующем стихе Гита продолжает: «Мудрецы, в ком стерты пятна греха и узел сомнения разрублен, властители своего «Я» завоевывают нирвану в Брахмане, занятые работой на благо всех созданий, *sarvabhūtahite ratāḥ*». Казалось бы, имеется в виду следующее: быть таким — значит пребывать в нирване. Но следующий стих

вносит полную ясность и определенность. «Яти (тех, кто управляет собой посредством Йоги и аскетизма), свободных от желания и гнева и добившихся власти над собой, окружает нирвана в Брахмане, они уже живут в ней, потому что обладают знанием о «Я». Знать «Я» и обладать им — значит существовать в нирване. Это — явное расширение представления о нирване. Свобода даже от тени страстей, власть над собой уравновешенного ума, на которой эта свобода основана, уравновешенность по отношению ко всем существам, *sarvabhūteṣu*, и благотворная любовь ко всему, окончательное разрушение сомнения и тьмы неведения, которое продолжает отделять нас от всеобъединяющего Божественного и знания о Единственном «Я» внутри нас и во всем, — это, очевидно, условия пребывания в нирване, которые положены в основу этих стихов Гиты, составляют ее духовную сущность.

Таким образом, нирвана явно совместима с мировым сознанием и с действием в мире. Ибо мудрецы, пребывающие в ней, осознают Божественного в изменчивой вселенной, а при помощи трудов находятся в тесной связи с ним; они заняты работой на благо всех созданий, *sarvabhūtahite*. Они не отвергли совокупный опыт Кшара Пуруши, а обожествили его; ибо, как говорит нам Гита, Кшара — это все существования, *sarvabhūtani*, работа на благо всех — это божественное действие в изменчивой Природе. Это действие в мире не является несообразным с жизнью в Брахмане, оно скорее представляет собой ее неизбежное условие и внешний результат, потому что Брахман, в котором мы достигаем нирваны, духовное сознание, в котором мы избавляемся от стремящегося к отделению эгоистического сознания, находится не только внутри нас, но и внутри всех существований, существует не только над всеми универсальными событиями и в стороне от них, но проникает в них, содержит их в себе и распространяется в них. Следовательно, под нирваной в Брахмане надо понимать разрушение или угасание ограниченного, стремящегося к обособлению сознания, сознания искажающего и разделяющего, которое низшая Майя трех гун вносит в бытие на поверхности существования, а под погружением в нирвану — переход в иное, истинное, объединяющее сознание, которое является сердцем существования, тем, что в нем непрерывно, все содержит и поддерживает, его первичной, вечной и окончательной истиной. Нирвана, когда мы достигаем ее, погружаемся в нее, находится не только внутри нас, но и вокруг, *abhitō vartate*, потому что представляет собой не только сознание Брахмана, которое тайно живет

внутри нас, но и сознание Брахмана, в котором живем мы. Это «Я», внутри которого мы находимся, верховное «Я» нашего индивидуального существа, и «Я», за пределами которого мы находимся, верховное «Я» вселенной, «Я» всех существований. Живя в этом «Я», мы живем во всем, а не только в своем эгоистическом существе; благодаря единству с этим «Я» прочное единство со всем во вселенной становится самой природой нашего существа, а также коренным статусом нашего активного сознания и коренным мотивом любого нашего действия.

Но непосредственно вслед за этим мы находим два стиха, которые, как может показаться, уводят от этого заключения. «Избавившись от всех внешних прикосновений, сосредоточив взор между бровями и уравновесив *prāṇa* и *apāna*, движущиеся в ноздрях, управляя чувствами, умом и рассудком, мудрец, посвятивший себя освобождению, избавившийся от желания, гнева и страха, вечно свободен». Здесь перед нами предстает процесс Йоги, который вносит некий элемент, внешне совершенно отличающийся от Йоги трудов и даже от чистой Йоги знания посредством различения и созерцания; по всем своим характерным чертам он относится к системе Раджа-йоги, вводит присущую ей психофизическую аскетичность. Наличествует здесь и покорение всех движений ума, *cittavṛttinirodha*, и управление дыханием, пранаяма, и сосредоточение чувства и зрения. Все это процессы, которые ведут к состоянию внутреннего транса, Самадхи, и их целью является *mokṣa*, а *mokṣa* обозначает в просторечии отрешение не только от стремящегося к отделению эгоистического сознания, но и всего активного сознания, растворение нашего существа в наивысшем Брахмане. Следует ли нам полагать, что Гита преподносит этот процесс как последнее движение освобождения посредством растворения — или лишь как особое средство и могущественную поддержку в победе над умом, рвущимся наружу? Это ли финал, высшая точка, последнее слово? Мы найдем основание рассматривать его и как особое средство, поддержку и как, по меньшей мере, одни врата для окончательного ухода не путем растворения, а посредством подъема к супракосмическому существованию. Ибо даже здесь, в данном отрывке, это не последнее слово; последнее слово, финал, кульминация наступает в следующем стихе — последнем в этой главе. «Когда человек познал Меня как приемлющего жертвоприношение и тапасью (любую аскезу), как могущественного владыку всех миров, друга всех созданий, тогда на него нисходит покой». Снова наступает власть Карма-йоги; среди условий обретения

покоя нирваны особый упор делается на знание активного Брахмана, космической Сверхдуши.

Мы возвращаемся к великой идее Гиты, идее Пурушоттамы — хотя это имя появляется почти в самом конце, именно Кришна подразумевается под своим «Я» и «Мне»; Божественный, который присутствует в качестве единственного «Я» в нашем вечном, неизменном существе, а также и в мире, во всех существованиях, во всех видах деятельности, владыка безмолвия и покоя, владыка силы и действия, который воплощен здесь в образе божественного возницы в колоссальном конфликте, Трансцендентный, «Я», «Всё», владыка каждого отдельно взятого существа. Он приемлет любое жертвоприношение и любую тапасью, следовательно, тот, кто ищет освобождения, будет вершить труды как жертвоприношение и как тапасью; он — господин всех миров, проявленный в Природе и в этих существах, следовательно, освобожденный человек будет продолжать труды ради надлежащего руководства и управления людьми в этих мирах, *lokasaṅgraha*; он — друг всех существований, следовательно, и мудрец, который нашел нирвану внутри себя и вокруг, продолжает заниматься и всегда будет занят работой на благо всех созданий, — точно так же, как в буддизме Махаяны наивысшим признаком нирваны стали труды универсального сострадания. Следовательно, даже когда он обрел единство с Божественным в своем вечном и неизменном «Я», он остается деятельным, поскольку воспринимает игру Природы, божественную любовь к ближнему и любовь к Божественному, бхакти.

Что именно таков подспудный смысл значения, становится более ясным, когда мы постигли смысл шестой главы, являющейся обширным комментарием к идее заключительных стихов главы пятой и полным ее развитием — это говорит о том значении, которое Гита им придает. Следовательно, мы как можно более кратко коснемся сущности шестой главы. В первую очередь Учитель подчеркивает — и это очень показательно — свое часто повторяющееся утверждение относительно подлинной сущности Санньясы, которая представляет собой внутреннее, а не внешнее отречение. «Тот является санньясином и йогином, кто исполняет работу, которую надлежит сделать, не обращая к ее плодам, а не тот, кто не возжигает жертвенного огня и не совершает трудов. Знай, что то, что они назвали отречением (Санньясой), поистине является Йогой; ибо не становится йогином тот, кто не отрекся от воли желания в уме». Труды должны быть исполнены, но с какой

целью и в каком порядке? Во-первых, их должно исполнять во время восхождения на вершину Йоги, ибо тогда труды — это причина, *kāraṇam*. Причина чего? Причина самосовершенствования, освобождения, Нирваны в Брахмане; ибо путем исполнения трудов при устоявшейся практике внутреннего отречения легко добиться этого совершенства, освобождения, победы над умом, исполненным желания, эгоистическим «я» и низшей природой.

Но когда человек уже добрался до вершины? Тогда труды — уже не причина; причиной становится покой самообладания, обретенный благодаря трудам. Причиной чего? Сосредоточенности в «Я», в сознании Брахмана и полной уравниваемости, в состоянии которой вершатся божественные труды освобожденного человека. «Ибо, когда человек не привязан к объектам чувства или к трудам и отверг любую волю желания в уме, тогда говорят, что он взошел на вершину Йоги». Таков, как мы уже знаем, дух, в котором освобожденный человек исполняет труды; он исполняет их без желания и привязанности, без эгоистической личной воли и ментального поиска, который является отцом желания. Он преодолел свое низшее «я», достиг полного покоя, в котором проявляется его высшее «Я», его высшее «Я» всегда сосредоточено в своем собственном бытии, *samāhita*, в Самадхи, не только в трансе отвлеченного вовнутрь сознания, но постоянно, в бодрствовании ума, когда он подвержен влиянию причин желания и нарушения покоя, горю и удовольствию, жаре и холоду, чести и бесчестию, всем двойственностям, *śītoṣṇasukhaduḥkheṣu tathā mānāpamānayoḥ*. Это высшее «Я» есть Акшара, *kūṭastha*, который стоит над изменениями и волнениями природного существа и говорят, что йогин пребывает в Йоге с Акшарой, когда он подобен ему, *kūṭastha*, когда он выше всех обликов и изменений, когда он удовлетворяется самопознанием, когда его ум уравновешен по отношению ко всем вещам, событиям и личностям.

Но, в конце концов, этой Йогой не так легко овладеть, как Арджуна действительно сразу же и предполагает, ибо неугомонный ум всегда легко столкнуть с высот при помощи атак внешних объектов, и он может снова попасть под жестокую власть горя, страсти и неуравновешенности. Следовательно, казалось бы, Гита продолжает, в дополнение к своему общему методу знания и трудов, предлагать нам также особый процесс медитации Раджа-йоги, мощный практический метод, *abhyāsa*, надежный метод полного управления умом и всей его деятельностью. В этом процессе йогину предписывается

постоянно практиковать единение с «Я», так чтобы это единение могло стать его обычным сознанием. Он должен уединиться, ему следует изгнать из своего ума любое желание и идею обладания, ему надлежит управлять собой в своем существе и сознании. «Он должен установить в чистом месте устойчивое сидение, не слишком высокое, но и не слишком низкое, покрытое тканью, оленьей шкурой, священной травой и, сидя там, сосредоточив ум и управляя деятельностью ментального сознания и чувств, должен практиковать Йогу для самоочищения, *ātmaviśuddhaye*». Он должен принять неподвижную, прямую позу, свойственную практике Раджа-йоги; поле зрения должно быть сужено и сконцентрировано между бровями, «не надо оглядывать окрестности». Следует поддерживать ум в состоянии спокойном и свободном от страха и соблюдать обет брахмачарьи; вся находящаяся под контролем ментальность должна быть посвящена Божественному, обращена к нему, так что низшее действие сознания будет погружено в высший покой. Ибо поставленная цель — это тихий покой Нирваны. «Таким образом, всегда погружаясь в Йогу посредством управления своим умом, Йогин обретает верховный покой Нирваны, основание которой находится во Мне, *śāntim nirvāṇaparamām matsaṁsthām*».

Этот покой Нирваны достигается, когда все ментальное сознание полностью подчинено контролю и освобождается от желания, остается спокойным в «Я»; когда, будучи неподвижным подобно свету лампы в безветренную погоду, оно прекращает свою неустанную деятельность, отгораживается от внешнего движения, и, благодаря безмолвию и тишине ума, внутри становится видно «Я», не искаженное, как в уме, но такое, какое оно есть, видно не так, как его неверно, ошибочно или частично передает ум, или как оно представляется нам через эго, но как оно самопостигается, *svaparakāśa*. Тогда душа удовлетворяется и познает свое истинное блаженство, не то беспокойное счастье, которое является уделом ума и чувств, а счастье внутреннее, безмятежное, в котором душе не грозит опасность со стороны волнений ума и в котором она уже не способна отступить от духовной истины своего существа. Даже самый жгучий приступ ментального горя не может вывести ее из равновесия: ибо ментальное горе приходит к нам снаружи, является реакцией на внешние касания, и это внутреннее самосущее счастье тех, кто больше не приемлет рабства нестабильных ментальных реакций на внешние прикосновения. Это избавление от контакта с болью, разрыв связи ума и горя, *duḥkha-samyoga-viyogam*. Прочное

завоевание этого неотъемлемого духовного блаженства — это Йога, это божественное единение, величайшее из всех достижений, сокровище, рядом с которым все прочие теряют свою ценность. Следовательно, надлежит эту Йогу неуклонно практиковать, не поддаваясь унынию из-за трудности или неудачи, до обретения свободы, до тех пор, пока блаженство Нирваны не будет получено в вечное владение.

Главный упор здесь сделан на успокоение эмоционального ума, ума желаний и чувств, которые принимают внешние прикосновения и откликаются на них при помощи наших обычных эмоциональных реакций; но в безмолвии самосущего бытия следует успокоить даже ментальное мышление. Во-первых, надо полностью отказаться от всех без исключения желаний, рожденных волей желания, а чувства должны сдерживаться умом так, чтобы они по своему неугомонному обыкновению не разбежались во все стороны; но затем уже сам ум должен быть охвачен буддхи и отвлечен внутрь. Человек должен постепенно прекратить ментальную деятельность при помощи буддхи, удерживаемого в сосредоточенности, а сосредоточив свой ум в высшем «Я», человек вообще ни о чем не должен думать. Когда бы ни выступал вперед неугомонный, беспокойный ум, им нужно управлять и подчинять высшему «Я». Когда ум совершенно успокоен, на йогина нисходит наивысшее, безупречное, бесстрастное блаженство души, ставшей Брахманом. «Не запятнанный таким образом страстью и постоянно погружающийся в Йогу, йогин легко и счастливо наслаждается касанием Брахмана, который представляет собой всеобъемлющее Блаженство».

И все-таки, пока человек жив, итогом является не нирвана, которая делает невозможным любое действие в мире, любую связь с существами в мире. На первый взгляд, казалось бы, что так должно быть. Когда перестали существовать все желания и страсти, когда уму больше не позволено предаваться размышлениям, когда практика безмолвной и одинокой Йоги стала нормой, какое же после этого возможно дальнейшее действие или связь с миром внешних прикосновений и изменчивых ликов? Несомненно, йогин в течение какого-то времени продолжает оставаться в телесной оболочке, но пещера, лес, вершина горы кажутся теперь наиболее подходящим, единственно возможным местом для его продолжающейся жизни и постоянного транса Самадхи, его единственной радости и единственного занятия. Но, во-первых, когда следуют этой уединенной Йоге, Гита не рекомендует отречения от любого другого действия. По ее словам, Йога существует

не для человека, который отказывается от сна, пищи, игры и действия, равно как она не годится для тех, кто чересчур балует себя этими радостями жизни и тела; но сон и пробуждение, пища, игра, напряженные усилия в трудах — все это должно быть *yukta*. Это обычно интерпретируется в том смысле, что во всем должна быть умеренность, все должно быть упорядочено, во всем нужно поступать разумно, и, действительно, значение может быть и таким. Но в любом случае, когда Йога достигается, все это должно быть *yukta* в другом смысле, обычном смысле этого слова на протяжении всей Гиты. Тогда в любом состоянии, во время бодрствования и во сне, при приеме пищи, в игре и действии, йогин пребывает в Йоге с Божественным и все будет делать, сознавая, что Божественный есть «Я», «Все», что поддерживает и содержит в себе его собственную жизнь и действие. Желание, эго, личная воля, мышление ума — мотивы действия только в низшей природе; когда эго утрачивается и йогин становится Брахманом, живет в трансцендентном, универсальном сознании и даже является этим сознанием, из этого сознания самопроизвольно исходит действие, сияющее знание, превосходящее ментальное мышление, сила иная, чем личная воля, и более могущественная, чтобы исполнить для него его труды и принести их плоды; личное действие прекратилось, все поглощено Брахманом и принято Божественным, *mayi sannnyasya karmāṇi*.

Ибо, описание Гитой природы этого самоосознания и результата Йоги,¹ который дается благодаря нирване, погружения в брахманическое сознание разделяющего эгоистического ума с его мотивами мышления, ощущения и действия, включает в себя космический смысл, хотя и возвышенный до нового уровня видения. «Человек, пребывающий в Йоге, видит себя во всех существах и все существа в себе, он видит все одинаковым». Все, что он видит, есть для него «Я», все является его «Я», все является Божественным. Но, если он обитает полностью в изменчивости Кшары, нет ли опасности, что он утратит все результаты этой трудной Йоги, потеряет «Я» и вернется к уму, нет ли угрозы того, что Божественный потеряет его и мир заполучит его в свое владение, что он потеряет Божественного и вновь обретет эго и низшую природу? Нет, говорит Гита: «Тот, кто видит Меня везде и все — во Мне, не утратит Меня, а Я не утрачу его». Ибо этот покой Нирваны, хоть он и достигнут через Акшару, основывается на бытии

¹ *yoga-kṣemam vahāmyaham.*

Пурушоттамы, *matsamsthām*, а оно, как и Божественный, Брахман, простирается в мире существ и, несмотря на свою трансцендентность по отношению к этому миру, не является пленником этой трансцендентности. Человек должен видеть, что все вещи — это Он, и жить и действовать, полностью основываясь на этом видении; таков совершенный плод Йоги.

Но зачем действовать? Не безопаснее ли сидеть в одиночестве, глядя на мир, если хотите, видя его в Брахмане, в Божественном, но не принимая в нем участия, не двигаясь в нем, не живя в нем, не действуя в нем, преимущественно пребывая во внутреннем Самадхи? Не должно ли это быть законом, нормой, Дхармой этого наивысшего духовного состояния? Нет; для освобожденного йогина нет другого закона, нормы, Дхармы, чем просто жить в Божественном, любить Божественного и быть единым со всеми существами; его свобода — это свобода абсолютная, а не зависящая от обстоятельств, самосушая, а не зависящая от какой бы то ни было нормы поведения, закона жизни или ограничения любого рода. Ему больше не нужен процесс Йоги, потому что теперь он пребывает в Йоге постоянно. «Йогин, который нашел точку опоры в единстве и любит Меня во всех существах, как бы он ни жил и ни действовал, живет и действует во Мне». Любовь к миру одухотворенная, превратившаяся из чувственного опыта в опыт души, основывается на любви к Богу, и в этой любви нет ни опасности, ни изъяна. Страх и отвращение к миру могут быть необходимыми для отказа от низшей природы, ибо на самом деле именно страх и отвращение нашего собственного эго отражаются в мире. Но видеть Бога в мире значит ничего не бояться, значит воспринимать все в бытии Бога; видеть во всем Божественного значит ни к чему не испытывать ни ненависти, ни отвращения, но любить Бога в мире и мир в Боге.

Но, по крайней мере, мы будем остерегаться и страшиться того, что идет от низшей природы, того, что с таким трудом преодолел йогин? И это не так; все воспринимается в уравновешенности видения себя. «Того, о Арджуна, кто с уравновешенностью видит все в образе «Я», будь то горе или счастье, Я считаю Величайшим Йогиним». И под этим совершенно не подразумевается, что он сам утратит это не знающее печали духовное блаженство и снова ощутит несчастья мира; даже в горе других, но видя в других игру двойственности, от которой сам он отказался и которую преодолел, он будет видеть все

как самого себя, свое «Я» во всем, Бога во всем, и, не будучи выведенным из равновесия или сбитым с толку обликами этих вещей, будучи подвижимым ими к тому, чтобы помочь и исцелить, будет заниматься работой на благо всех существ, вести людей к духовному блаженству, трудиться ради продвижения мира к Богу, он будет жить божественной жизнью, пока не истекнут отмеренные ему на земле дни. В результате тот, кто действительно любит Бога, может воспринимать все в Нем, спокойно смотреть на низшую природу и труды Майи трех гун, действовать в них и на них без смятения, упадка или тревоги с высоты духовного единства, свободный в широте видения Бога, благой, великий, просвещенный в силе природы Бога, может считаться высшим Йогиним. Он действительно одолел творение, *jitaḥ sargaḥ*.

Гита, как всегда, вводит сюда бхакти как кульминацию Йоги, *sarvabhūtaśhitam yo mām bhajati ekatvam āsthitaḥ*; почти так можно сказать, резюмируя окончательный результат учения Гиты, — кто любит Бога во всем, чья душа основывается на божественном единстве, как бы он ни жил и ни действовал, живет и действует в Боге. И чтобы подчеркнуть это еще сильнее, после вмешательства Арджуны и ответа на его сомнения относительно того, как столь трудная Йога вообще возможна для неугомонного человеческого ума, божественный Учитель возвращается к этой идее и делает ее своим кульминационным высказыванием. «Йогин стоит выше тех, кто практикует аскезу, выше людей знания, выше людей трудов; стань же йогиним, о Арджуна», — йогиним, тем, кто ищет даже не духовного знания или силы, или чего-то еще ради их самих, но единения только с Богом, и достигает его трудами, знанием, аскезой или любым другим средством; ибо в этом единении содержится все остальное и в нем оно возвышается над самим собой, обретая божественное значение. Но даже среди йогиним самым великим является Бхакта. «Из всех йогиним того, кто всей своей внутренней сущью предан Мне, любит меня и верит в Меня, *śraddhāvān bhajate*, Я считаю в наибольшей степени объединенным со Мной в Йоге». Таково заключительное слово этих первых шести глав, и оно содержит в себе семя того остального, о чем мы еще не говорили и о чем полностью не говорится нигде; ибо это существует всегда и остается чем-то вроде тайны, секрета, *rahasyam*, наивысшей духовной тайной и божественным секретом.

ГЛАВА XXIV

Суть Карма-йоги

ПЕРВЫЕ шесть глав Гиты образуют нечто вроде основания этого учения; все остальные, последующие двенадцать глав, представляют собой детальную разработку незавершенных узоров этого основания, которые здесь видятся лишь как намеки, скрытые за крупномасштабным осуществлением основных мотивов, хотя сами по себе имеют первостепенное значение и, следовательно, берегутся для более широкой трактовки в двух других плоскостях работы. Если бы Гита не была великим Писанием, которое должно быть доведено до конца, если бы она в действительности представляла собой речь живого Учителя перед своим учеником, которая могла быть продолжена в нужный момент, когда ученик готов к восприятию дальнейшей истины, можно было бы представить себе, что Учитель остановится здесь, в конце шестой главы, и скажет: «Сначала добейся этого, тебе надо многое сделать, чтобы осознать это, и у тебя есть для этого самые большие основания, которые только возможны; когда возникнут трудности, они разрешатся сами по себе, или я решу их для тебя. Но сейчас переживи то, что я сказал тебе; работай в этом духе». Воистину, здесь есть многое, что можно понять должным образом только тогда, когда то, что должно наступить потом, проливает на них свой свет. Чтобы рассеять непосредственные трудности и избежать возможных недоразумений, я был вынужден во многом забежать вперед, неоднократно вводить, например, идею Пурушоттамы, ибо без нее было бы невозможно прояснить определенные темные места относительно «Я», действия и Властелина действия, которые Гита допускает умышленно, так чтобы это не могло поколебать твердости первых шагов из-за преждевременного прихода к вещам, пока не уменьшающихся в уме человека — ученика.

Если бы Учитель собирался прервать свою речь на этом месте, сам Арджуна мог бы возразить: «Ты много сказал об уничтожении желаний и привязанности, об уравновешенности, о покорении чувств и успокоении ума, о бесстрастном и безличном действии, принесении в жертву трудов, о предпочтительности внутреннего отречения

перед внешним, и эти вещи я понимаю умом, хотя на практике они могут показаться мне трудными. Но ты сказал также о возвышении над гунами в то время, как человек еще продолжает действовать, но не рассказал, как работают гуны, а если я не узнаю этого, мне будет трудно обнаружить их и подняться над ними. Кроме того, ты сказал, что величайшим элементом Йоги является бхакти, ты много рассказал о трудах и знании, но очень мало или даже ничего — о бхакти. И к кому следует обращать эту величайшую бхакти? Конечно, не к спокойному безличному «Я», но к тебе, Господи. Тогда скажи мне, раз бхакти даже выше этого самопознания, кто есть Ты, стоящий выше неизменного «Я», которое само по себе выше изменчивой Природы и мира действия, равно как знание стоит выше трудов. Какая связь существует между этими тремя вещами? Между трудами, знанием и божественной любовью? Между душой в изменчивой Природе, неизменным «Я» и тем, что одновременно является неизменным «Я» всего и Владыкой знания, любви и трудов, верховным Божеством, которое сопровождает меня в этой великой битве и резне, моим возницей в колеснице этого жестокого и ужасного действия?» Для того, чтобы ответить на эти вопросы, и написана остальная часть Гиты, и действительно надо безотлагательно на них ответить, чтобы получить интеллектуальное решение. Но в подлинной садхане человек должен продвигаться от стадии к стадии, позволяя многим вещам, вещам действительно величайшим, впоследствии возникать и полностью разрешаться благодаря свету того продвижения, которое мы совершили в духовном опыте. Гита до определенной степени придерживается этой кривой опыта и сначала закладывает нечто вроде обширного подготовительного основания трудов и знания, который содержит элемент, ведущий к бхакти и к высшему знанию, но еще не полностью достигающий его. Первые шесть глав и дарят нам это основание.

Теперь мы можем сделать передышку, чтобы обсудить, до какой степени они решили первичную проблему, с которой начала Гита. Может быть, полезно еще раз заметить, что сама проблема необязательно должна была подготовить вопрос о природе существования и переходе от обычной жизни к жизни духовной. Ее можно было бы рассматривать на прагматической или этической основе либо с интеллектуальной или идеалистической точки зрения, либо принимая во внимание все это вместе взятое; фактически это и был бы наш современный метод разрешения проблемы. Прежде всего, проблема сама по себе ставит

конкретный вопрос: должен ли Арджуна руководствоваться этическим чувством личной вины в боине или в равной степени этическим взглядом на свой общественный и социальный долг, защиту правого дела, на то противостояние, которого требует совесть от всех благородных натур по отношению к вооружившимся силам несправедливости и притеснения? Этот вопрос возник и в наше время, его можно решить, как мы его сейчас так или иначе решаем с позиции нашей обычной жизни и нашего обычного человеческого ума. На него можно ответить как на вопрос выбора между личной совестью и нашим долгом перед обществом и Государством, идеалом и практической моралью, «силой Души» и признанием того мучительного факта, что жизнь еще не протекает, по крайней мере полностью, в душе и что иногда неизбежно приходится братья за оружие в физической борьбе за правое дело. Все эти решения, однако, являются интеллектуальными, импульсивными, эмоциональными; они зависят от индивидуальной точки зрения и в лучшем случае представляют собой наш собственный надлежащий способ встречать проблему, встающую на нашем пути, надлежащий, потому что он соответствует нашей природе и стадии нашей этической и интеллектуальной эволюции, самый лучший, доступный нашему видению и исполнению благодаря свету, которым мы владеем; этот способ не ведет к окончательному решению. И так получается потому, что он проистекает из обычного ума, который всегда представляет собой сплетение различных тенденций нашего существа и может прийти лишь к выбору или примирению между ними, между нашим рассудком, нашим этическим существом, нашими динамическими потребностями, нашими жизненными инстинктами, нашим эмоциональным существом и теми более редкими движениями, которые мы, наверное, можем назвать инстинктами души или психическими предпочтениями. Гита признает, что с этой точки зрения не может быть абсолютного решения, только непосредственное, практическое, и после того, как Арджуне из наивысших идеалов его века предлагается лишь такое практическое решение, которое он не расположен принимать, да и, очевидно, не предполагается, что он его примет, Гита переходит к совершенно иной точке зрения и к совершенно другому ответу.

Решение Гиты состоит в том, чтобы подняться над нашим природным существом и обычным умом, над нашими интеллектуальными и этическими трудностями в другое сознание с другим законом бытия и, следовательно, с другой точкой зрения на наше действие;

туда, где личные эмоции и личное желание больше не управляют им; где отступают двойственности; где мы не являемся больше исполнителями действия и, следовательно, выходим за пределы чувства личной добродетели и личного греха; где универсальный, безличный, божественный дух через нас добивается своей цели в мире; где нас самих новое божественное рождение превращает в бытие того Бытия, сознание того Сознания, силу той Силы, блаженство того Блаженства и где мы, живя уже не в своей низшей природе, не обладаем ни собственными трудами, которые надлежит исполнить, ни личной целью, но если мы вообще исполняем труды — и это единственная оставшаяся подлинная проблема, — то исполняем только божественные труды, пассивным инструментом, но уже не причиной которых является наша внешняя природа, больше не дающая мотива; ибо движущая сила находится над нами, в воле Владыки наших трудов. И это представляется нам истинным решением, потому что оно возвращается к подлинной истине нашего бытия, а жить в соответствии с подлинной истиной нашего бытия — очевидно, наивысшее и единственное полностью верное решение проблем нашего существования. Наша ментальная и витальная индивидуальность — это истина нашего природного существования, но истина неведения, и все, что связано с ней, также является истиной того же порядка, практически имеющей силу для трудов неведения, но теряющей ее, когда мы возвращаемся к подлинной истине нашего бытия. Но каким образом мы действительно можем быть уверены в том, что это истина? А мы и не можем быть уверены в этом до тех пор, пока нас удовлетворяет наш обычный ментальный опыт, ибо наш обычный ментальный опыт — это опыт низшей природы, полностью преисполненной неведения. Мы можем познать эту высшую истину только переживая ее, то есть посредством выхода за пределы ментального опыта в духовный благодаря Йоге. Ибо переживание духовного опыта до тех пор, пока мы не перестанем быть умом и не станем духом, пока, освободившись от несовершенств нашей нынешней природы, мы не приобретем способность жить полностью в нашем истинном и божественном бытии, и есть то, что, в конечном счете, мы подразумеваем под Йогой.

Это перемещение центра нашего бытия вверх и последующая трансформация всего нашего существования и сознания с вытекающим из нее изменением всего духа и мотива нашего действия, действия, часто остающегося совершенно одинаковым во всех своих

внешних обличьях, составляет суть Карма-йоги Гиты. Измени свое бытие, возродись в духе и посредством этого нового рождения продолжай деятельность, которую указал тебе Дух, находящийся внутри тебя, — вот что можно назвать сердцем ее откровения. Или, говоря иначе и придавая словам более глубокое и духовное значение, — сделай работу, которую тебе надлежит выполнить здесь, средством своего нового внутреннего духовного рождения, божественного рождения, а став божественным, продолжай совершать божественные труды как инструмент Божественного, нужный для руководства людьми. Следовательно, здесь есть две вещи, которые должны быть ясно сказаны и ясно поняты: путь к изменению, к этому перемещению вверх, этому новому божественному рождению, и природа работы или, скорее, дух, в котором надлежит эту работу исполнить, поскольку ее внешняя форма совершенно не нуждается в изменении, хотя в действительности ее рамки и цель становятся совершенно иными. Но две эти вещи — практически одно и то же, ибо пояснение одной разъясняет и другую. Дух нашего действия возникает из природы нашего существа и его внутреннего основания, но на саму эту природу также влияет направление и духовный результат нашего действия, великое изменение духа наших трудов изменяет природу нашего существа и его основание; она перемещает центр сознательной силы, исходя из которой мы действуем. Если бы жизнь и действие были совершенно иллюзорными, если бы у Духа не было ничего общего с трудами жизни, это было бы не так; но душа в нас развивается благодаря жизни и трудам, и действительно не столько само действие, сколько путь внутренней силы деяний нашей души определяет его отношения с Духом. Это действительно подтверждение того, что Карма-йога является практическим средством высшего самосознания.

Мы начинаем с того, что нынешняя внутренняя жизнь человека, в действительности почти полностью зависящая от его витальной и физической природы, возвышающаяся над ней лишь благодаря ограниченной игре ментальной энергии, — это не все его возможное существование и даже не все его нынешнее реальное существование. Внутри него существует скрытое «Я», и его нынешняя природа является либо его внешним обличьем, либо частичным динамическим результатом. Кажется, что Гита везде признает его динамическую реальность и не принимает более жесткой точки зрения придерживающихся крайних взглядов ведантистов, согласно которой

это лишь внешность, точки зрения, которая наносит удар по самой сущности всех трудов и действия. Ее способ формулировки этого элемента своей философской мысли — а это можно было бы сделать и по-другому — состоит в принятии проводимого Санкхьей различия между Душой и Природой, силой, которая обладает знанием, поддерживает и воодушевляет, и силой, которая трудится, действует, обеспечивает все изменения инструмента, среды и процесса. Гита лишь берет у последователей Санкхьи свободную и неизменную Душу, называет ее на ведантическом языке единственным, неизменным, вездесущим «Я» или Брахманом и отграничивает его от той другой души, вовлеченной в Природу, которая представляет собой наше изменчивое и динамическое существо, множественную душу вещей, основу изменения и личности. Но тогда в чем состоит это действие Природы?

Оно заключается в источнике энергии процесса, Пракрити, во взаимодействии трех основных форм проявления ее деятельности, трех качеств, гун. Какова же среда? Это сложная система существования, созданная благодаря постадийной эволюции инструментов Пракрити, а поскольку они отражаются здесь в переживании душой ее деятельности, мы можем сказать, что сначала будет происходить эволюция разума и эго, затем ума, чувств и элементов материальной энергии, представляющих собой основу ее форм. Все они являются механическими, они — сложный двигатель Природы, *yantra*; и, согласно нашей современной точке зрения, мы можем сказать, что все они вовлечены в материальную энергию и проявляются в ней, когда душа в Природе осознает себя благодаря восходящей эволюции каждого инструмента, но в порядке, обратном тому, который мы сформулировали: сначала материя, затем ощущение, затем ум, разум и в последнюю очередь духовное сознание. Разум, который поначалу занят только деяниями Природы, может затем заметить их конечный характер, может увидеть, что они являются лишь игрой трех гун, в которой запуталась душа, может отличить душу от этих деяний; затем душа получает шанс выпутаться из этой игры и вернуться назад к своей исконной свободе и неизменному существованию. На ведантическом языке душа видит дух, бытие; она перестает отождествлять себя с инструментами и деяниями Природы, со своим становлением; она отождествляет себя со своим истинным «Я» и бытием и отвоевывает свое неизменное духовное самосуществование. Таким образом, именно исходя из этого духовного самосуществования, по Гите, она, как властелин своего

бытия, Ишвара, свободно может поддерживать деятельность своего становления.

Если рассматривать только психологические факты, на которых основываются эти философские различия, а философия — это лишь способ интеллектуального формулирования для нас самих психологических и физических фактов существования в их основном значении и их связи с любой конечной реальностью, которая может существовать, — мы можем сказать, что способны вести две жизни: жизнь души, поглощенной деяниями своей активной природы, отождествленной с ее психологическими и физическими инструментами, ограниченной ими, связанной своей личностью, подчиненной Природе, и жизнь Духа, стоящего выше этих вещей, необъятного, безличного, универсального, свободного, неограниченного, трансцендентного, поддерживающего при помощи бесконечной уравновешенности свое природное бытие и деятельность, но превосходящего их своей свободой и бесконечностью. Мы можем жить в том, что сейчас является нашим природным бытием, или в нашем высшем, духовном бытии. Это первое великое различие, на котором основана Карма-Йога Гиты.

Таким образом, весь вопрос и весь метод заключаются в освобождении души от ограничений нашего нынешнего природного существа. В нашей естественной жизни доминирующим фактом является наше подчинение формам материальной Природы, внешним прикосновениям вещей. Сами они входят в нашу жизнь через чувства, а жизнь через чувства немедленно возвращается к этим объектам, чтобы завладеть и манипулировать ими, желает, привязывается, ищет результатов. Ум во всех своих внутренних ощущениях, реакциях, эмоциях, привычных путях понимания, мышления и чувства подчиняется этой деятельности чувств; разум, который тоже увлекается умом, сдается на милость этой жизни чувств, этой жизни, в которой внутреннее существо подчинено внешней стороне вещей и на самом деле ни на мгновение не способно ни подняться над ней, ни выйти из круга ее воздействия на нас, а также психологических результатов и реакций на это воздействие внутри нас. Оно не может подняться над ними, потому что существует принцип эго, из-за которого разум разграничивает совокупность воздействия Природы на наш ум, волю, чувства, тело, и ее воздействие в других умах, волях, нервных организмах, телах; и жизнь для нас означает только способ, которым Природа влияет на наше эго, и способ, при помощи которого наше эго отвечает на ее прикосновения.

Мы не знаем ничего больше, нам кажется, что мы уже ничего собой не представляем; тогда сама душа кажется только обособленной маской ума, воли, эмоционального и нервного восприятия и реакции. Мы можем расширить нашего эго, отождествить себя с семьей, кланом, классом, страной, нацией, даже человечеством, но под всеми этими масками сущностью наших действий продолжает оставаться эго, благодаря этим более широким контактам с внешними вещами оно лишь находит большее удовлетворение в своем обособленном бытии.

В нас продолжает действовать воля природного существа, завладевающего прикосновениями внешнего мира ради удовлетворения различных сторон своей личности, а воля во время этого овладения — это всегда воля желания, страсти и привязанности к нашим трудам и их результатам, воля Природы в нас; наша личная воля, говорим мы, но наша эгоистическая личность — создание Природы, она не является и не может быть нашим свободным «Я», нашим независимым существом. В целом — это действие форм проявления Природы. Действие может быть тамасическим, и тогда наша личность инертна, подчинена механическому круговороту вещей, удовлетворена им, не способна ни к какому энергичному усилию, направленному к более свободной деятельности и господству. Действие может быть раджасическим, и тогда наша личность обладает неутомимой активностью, жадно набрасывается на Природу и пытается заставить ее служить себе, удовлетворять свои потребности и желания, но не понимает, что это внешнее господство является рабством, поскольку ее потребности и желания — это потребности и желания природы, и пока мы подчинены им, свободы для нас быть не может. Действие может быть саттвическим, и тогда мы обладаем просвещенной личностью, которая старается жить разумом или осознать некий предпочтительный идеал добра, правды или красоты; но этот разум все-таки подвластен внешним проявлениям Природы, а идеалы представляют собой лишь изменяющиеся аспекты нашей личности, в которых мы в конечном итоге не находим ни твердой нормы, ни постоянного удовлетворения. Мы продолжаем вращаться на колесе изменения, в своих оборотах через эго подчиняясь некоей Силе внутри нас и внутри всего этого, но сами этой Силой не являясь и не находясь в единении с ней. Здесь все еще нет истинной свободы и подлинного господства.

И все-таки свобода возможна. Для того чтобы обрести ее, сначала мы должны уйти в себя от воздействия внешнего мира на наши чувства;

иначе говоря, мы должны жить внутри и иметь возможность сдерживать естественную погоню чувств за внешними объектами. Господство над чувствами, способность действовать без всего того, чего они жаждут, — вот первое условие истинной жизни души; только так мы можем начать ощущать внутри себя душу, которая по своему восприятию прикосновений внешних вещей отличается от изменений ума, душу, которая в глубине своей возвращается к чему-то самосущему, неизменному, спокойному, выдержанному, грандиозному, безмятежному и величественному, властелину самого себя, на что не оказывают влияния энергичные движения нашей внешней природы. Но этого нельзя сделать до тех пор, пока мы не перестанем подчиняться желанию. Ибо именно желание, принцип всей нашей поверхностной жизни, удовлетворяется жизнью чувств и использует в своих интересах игру страстей. Таким образом, мы должны избавиться от желания, и когда будет уничтожена эта склонность нашего природного существа, утихнут страсти, являющиеся ее эмоциональными результатами; ибо радость и горе обладания и утраты, успеха и неудачи, приятных и неприятных прикосновений, которые их питают, уйдут из наших душ. Тогда мы обретем спокойную уравновешенность. И поскольку мы пока должны жить и действовать в мире, а наша природа в трудах должна искать плоды наших трудов, мы должны изменить эту природу и исполнять труды без привязанности к их плодам, иначе останутся желание и все его последствия. Но каким образом мы можем изменить нашу природу исполнителя трудов? Путем отделения трудов от эго и личности, понимая разумом, что все это — лишь игра гун Природы, путем отделения своей души от этой игры, превращая ее прежде всего в наблюдателя, следящего за деяниями Природы, и оставляя эти труды Силе, которая в действительности за ними стоит, чему-то в Природе, что стоит выше нас самих, не нашей личности, а Властелину Вселенной. Но ум всего этого не позволит; его природа состоит в том, чтобы гнаться за чувствами и увлекать за собой рассудок и волю. Следовательно, мы должны научиться успокаивать ум. Мы должны достичь того абсолютного покоя и тишины, где мы осознаем спокойное, неподвижное, блаженное «Я» внутри нас, которое никогда не тревожат и на которое никогда не оказывают воздействия прикосновения вещей, которое является самодостаточным и только там находит свое вечное удовлетворение.

Это «Я» есть наше самосущее бытие. Оно не ограничено нашим личным существованием. Оно одинаково во всех существованиях,

проникает повсюду, уравновешено по отношению ко всему, своей бесконечностью поддерживает всю деятельность вселенной, но не ограничено ничем конечным, не видоизменяется вместе с изменениями Природы и личности. Когда это «Я» обнаруживается внутри нас, когда мы чувствуем его покой и тишину, мы можем перейти в него; мы можем перенести равновесие нашей души с его низшего погружения в Природу и вернуть его в «Я». Мы можем сделать это благодаря силе достигнутого нами покоя, уравновешенности, бесстрастной безличности. Ибо по мере того, как они возрастают, обретают свою полноту, по мере того, как мы подчиняем им всю нашу природу, мы переходим в это спокойное, уравновешенное, бесстрастное, безличное, всепроникающее «Я». Наши чувства погружаются в эту тишину и воспринимают прикосновения к нам мира в высшей степени спокойно; наш ум погружается в тишину и становится спокойным универсальным свидетелем; наше эго растворяется в этом безличном существовании. Мы все видим в этом «Я», которым мы стали; и мы видим это «Я» во всем; мы становимся единым существом со всеми существами в духовной основе их существования. Благодаря совершению трудов в этом бескорыстном спокойствии и безличности они перестают быть нашими, прекращают связывать или тревожить нас своими реакциями. Природа и ее гуны плетут паутину ее трудов, не влияя, однако, на наше не знающее горя самосущее спокойствие. Мы отказываемся от всего и все отдаем единому, уравновешенному и универсальному Брахману.

Но здесь имеются две трудности. Во-первых, здесь, кажется, существует противоречие между этим спокойным и неизменным «Я» и действием Природы. Каким образом вообще существует действие и как может оно продолжаться, раз мы погрузились в неизменное Самосуществование? Где в нем находится воля к трудам, которая сделала бы возможным действие нашей природы? Если мы вместе с Санкхьей говорим, что воля заключена в Природе, а не в «Я», в Природе должен быть мотив и сила, чтобы при помощи интереса, эго и привязанности втянуть душу в ее деяния, а когда эти вещи перестают отражаться в сознании души, иссякает сила Природы, а с ней исчезает и мотив трудов. Но Гита не принимает этой точки зрения, которая действительно вроде бы делает необходимым существование многих Пуруш, а не единственного универсального Пуруши, иначе отдельный опыт души и ее отдельное освобождение, в то время как миллионы других все еще остаются в неволе, были бы непонятны. Природа — это

не отдельный принцип, но сила Всевышнего, продвигающаяся в космическом творении. Но если Всевышний есть лишь это неизменное «Я», а личность — только нечто, выдвинувшееся из него в Силе, тогда в тот момент, когда он возвращается и обретает свое равновесие в «Я», должно прекратиться все, кроме величайшего единства и величайшего покоя. Во-вторых, даже если каким-то таинственным образом действие все еще продолжается, все-таки, поскольку «Я» уравновешено по отношению ко всем вещам, не может иметь значения, исполняются труды или нет, или, если они исполняются, не может иметь значения, какая именно работа выполняется. Зачем тогда эта настойчивость, сосредоточенная на самой острой и губительной форме действия, эта колесница, эта битва, этот воин, этот божественный возница?

Гита отвечает на этот вопрос, представляя Всевышнего как нечто, стоящее даже выше неизменного «Я», более всеобъемлющее, как того, кто одновременно является этим «Я» и Владыкой трудов в Природе. Но Он направляет труды Природы с тем вечным покоем, уравновешенностью, превосходством по отношению к трудам и личности, которые принадлежат неизменному. Можно сказать, что это — равновесие бытия, из которого он направляет труды, и посредством перехода в это равновесие мы переходим в его бытие и равновесие божественных трудов, из него он идет дальше как Воля и Сила своего бытия в Природе, проявляется во всех существованиях, рождается как Человек в мире, пребывает там в сердцах всех людей, появляется как Аватар, божественное рождение в человеке; когда человек переходит в его бытие, он переходит именно в божественное рождение. Труды должны исполняться как жертвоприношение этому Господину наших трудов, и мы посредством перехода в это «Я» осознаем свое единство с ним в нашем бытии и понимаем нашу личность как его частичное проявление в Природе. Будучи единым с ним в бытии, мы объединяемся со всеми существами во вселенной и исполняем божественные труды не как свои, но как его деяния, совершаемые через нас для сохранения рода человеческого и для руководства людьми.

Это то главное, что должно быть сделано, и как только это будет сделано, трудности, которые представляются Арджуне, исчезнут. Проблема эта — больше не проблема нашего личного действия, ибо то, что составляет нашу личность, становится чем-то преходящим и второстепенным, вопрос тогда — это вопрос деяний божественной Воли, совершаемых через нас во вселенной. Чтобы понять это, мы должны

видеть, что представляет собой это верховное Бытие в себе самом и в Природе, каковы деяния Природы и к чему они приводят, и нам должна быть известна тесная связь между душой в Природе и этой верховной Душой, фундаментом которой является бхакти в сочетании со знанием. Освещение этих вопросов и является предметом остальной части Гиты.

ЭССЕ О ГИТЕ

ВТОРАЯ СЕРИЯ

Часть Первая

СИНТЕЗ ТРУДОВ, ЛЮБВИ И ЗНАНИЯ

ГЛАВА I

Две Природы

ШЕСТЬ начальных глав Гиты рассматриваются как единый корпус учения, его основополагающий базис практики и знания; остальные двенадцать глав можно также рассматривать как две тесно связанные между собой части, развивающие доктрину исходя из этого базиса. Главы VII—XII содержат в себе широкое метафизическое описание природы Божественного Существа, тесно связывая и синтезируя на этой основе знание и любовь к Богу, так же как в первой части Гита соединяет и синтезирует труды и знание. В главе XI появляется образ Мирового Пуруши, что придает этой фазе синтеза динамический поворот, и наглядно связывает его с трудами и жизнью. Таким образом, все снова решительно обращается к изначальному вопросу Арджуны, вокруг которого строится доктрина, и круг замыкается. Затем, через различие Пуруши и Пракрити, Гита разрабатывает концепцию действия гун, восхождения за пределы их действия, и высшей точки свободных от желания трудов со знанием, где это образует единое целое с бхакти — знание, труды и любовь сливаются воедино, — откуда она поднимается к своему великому финалу, к наивысшей тайне препоручения себя Владыке Существования.

Во второй части Гиты мы сталкиваемся с более сжатой и легкой манерой изложения. В начальных шести главах те определения, что дают нам ключ к лежащей в основе истине, еще не сформулированы; трудности возникают и разрешаются; продвижение несколько затруднено, оно идет по спирали и возвращается к началу; смысл зачастую подразумевается, но еще не разъяснен. Здесь же мы как будто получаем большую ясность и доступ к более компактному и четкому изложению. Однако именно из-за этой сжатости мы должны постоянно следить за каждым шагом, чтобы избежать ошибки и не упустить подлинный смысл. Ибо теперь мы уже не стоим прочно на надежной основе психологического и духовного опыта, а имеем дело с интеллектуальной трактовкой духовной, а часто и супракосмической истины. Метафизические положения всегда несут в себе эту опасность и неуверенность, поскольку представляют собой попытку дать нашему уму

определение того, что на самом деле беспредельно, попытку, которая необходима, но никогда не может быть вполне удовлетворительной, решающей или окончательной. Высочайшей духовной истиной можно жить, ее можно увидеть, но рассказать о ней можно лишь отчасти. Углубленный метод и язык Упанишад с его свободным обращением к образности и символике, интуитивностью изложения, где ломается жестко ограничивающая определенность интеллектуальных формулировок и словесному подтексту позволено изливаться безграничной волной подразумеваемого смысла, является в этих областях единственно правильным методом и языком. Однако Гита не может прибегнуть к этой форме изложения, поскольку она предназначена для разрешения интеллектуального затруднения, отвечает тому состоянию ума, когда разум, судия, которому мы передаем конфликты наших импульсов и сентиментов, находится в состоянии войны с самим собой и не в силах принять решение. Разум нужно подвести к истине за его пределами, но при помощи его же собственных средств и его собственным путем. Если ему предложить духовно психологическое решение данных, чуждых его опыту, то убедить разум в достоверности решения можно, только если он удовлетворится интеллектуальным описанием истин бытия, на которых это решение зиждется.

Пока что доказующие истины, которые предлагались ему, сводились к тем, что разуму уже знакомы, а они достаточны лишь на начальной стадии. Прежде всего идет различие между «Я» и индивидуальным существом в Природе. Различение используется для того, чтобы показать, что индивидуальное существо в Природе по необходимости подчинено — пока живет замкнутым в рамках действия эго — игре трех гун, чьи переменчивые движения составляют всю сферу и метод разума, ума, жизни и чувств в теле. Но внутри этого круга решения не существует. Следовательно, решение должно быть найдено над этим кругом, над этой природой гун, возвышением в единое неизменяемое «Я» и безмолвный Дух, потому что тогда человек оказывается вне досягаемости действия эго и желаний, которые и есть причина данной трудности. Но поскольку это как будто ведет напрямик к не-действию, так как за пределами Природы нет средства для действия и нет причины или детерминанта действия — ибо неизменяемое «Я» неактивно, бесстрастно и равно всему сущему, всем действиям и событиям, — то вводится йогическая идея Ишвары, Божественного, как владыки трудов и жертвоприношения, и подразумевается, хотя не говорится

прямо, что этот Божественный превосходит даже неизменяемое «Я» и что в нем ключ к космическому существованию. А потому, поднявшись до него через «Я», можно получить духовную свободу от наших трудов и в то же время продолжать участвовать в трудах Природы. Но пока еще не сказано, кто он, этот Наивысший, воплощенный здесь в божественном учителе и вознице трудов, или каковы его отношения с «Я» и индивидуальным существом в Природе. Нет ясности и в том, каким образом Воля к трудам, исходящая от него, может быть иной, чем воля в природе трех гун. А если она одна и та же, тогда послушная ей душа едва ли может не быть в подчинении у гун в своем действии, в своем духе, а уж если это так, то обещанная свобода сразу становится либо иллюзорной, либо неполной. Воля представляется аспектом исполнительской части существа, энергией и активной силой природы, Шакти, Пракрити. Так что же, есть и более высокая Природа, чем та, что обладает тремя гунами? Есть иная сила прагматического творения, иные воля и действие, чем те, что у эго, желания, ума, чувства, разума и витального импульса?

Следовательно, эта неясность требует более полного знания, на которое должны опираться божественные труды. А им может быть только полное интегральное знание Божественного, того, кто есть источник трудов и в чьем существе знание делает вершителя трудов свободным, ибо он знает свободный Дух, из которого исходят все труды, и участвует в его свободе. Более того, это знание должно пролить свет, доказывающий утверждение, которым заканчивается первая часть Питы. Оно должно обосновать верховенство бхакти над всеми прочими мотивациями и силами духовного сознания и действия; это должно быть знание наивысшего Властителя всех тварей, кому душа единственно может предложить себя в совершенном самоотречении, которое есть наивысшая из высот всеобщей любви и преданности. Именно о нем говорит Учитель в начальных стихах седьмой главы, с которых начинается развитие того, что занимает всю оставшуюся часть книги. «Услышь, — говорит он, — как, практикуя Йогу, прилепившись умом ко Мне, со Мною в качестве *āśraya* (всего базиса, точки опоры, прибежища сознательного бытия и действия) ты познаешь Меня без тени сомнения, полностью, *samagram mām*. Я буду говорить с тобой, ничего не утаивая от тебя (ибо иначе может остаться место сомнению), *aśeṣataḥ*, сущностного знания, сопровождаемого всесторонним знанием, узнав которое больше нечего знать». Суть фразы

подразумевает, что Божественное Существо есть все, *vāsudevaḥ sarvam*, поэтому если его познать интегрально, во всех его силах и принципах, то познается все, не только чистое «Я», но и мир, действие и Природа. Больше знать нечего, ибо это Божественное Существование есть все. Только потому, что наш взгляд здесь не настолько интегрален, так как опирается на разделяющий ум и разум, на изолирующую идею эго, наше ментальное восприятие сущего есть незнание. Нам нужно уйти от этого ментального и эгоистического взгляда к истинному объединяющему знанию, у которого есть два аспекта: сущностный, *jñāna*, и всесторонний, *vijñāna*, непосредственное духовное осознание наивысшего Существа и правильное сокровенное знание принципов его существования, Пракрити, Пуруши и прочего, через которое все сущее познается в его божественном происхождении и в высшей истине его природы. Это интегральное знание, говорит Гита, есть нечто редкостное и трудное: «из тысячи людей, может быть, один стремится к совершенству, а из стремящихся, из совершенных, благо, если один знает Меня во всех принципах моего существования, *tattvataḥ*».

Затем, чтобы дать основу этого интегрального знания, Гита проводит глубокое и чрезвычайно важное различие, являющееся практическим основанием всех йог Гиты, различие между двумя Природами — феноменальной и духовной. «Пять элементов (состояний материального бытия), ум, разум, эго — это моя Природа, разделенная на восемь частей. Но знай мою другую Природу, отличную от этой, высшую, что становится Дживой и на которой держится весь этот мир». Здесь появляется первая новая метафизическая идея Гиты, которая помогает ей, начав с концепций философии Санкхья, пойти дальше и придать терминологии Санкхьи, сохраняемой и расширяемой Гитой, Ведантистский смысл. Восьмичастная Природа, состоящая из пяти бхутов — элементов, как принято переводить, хотя скорее это элементные или сущностные состояния материального бытия, которым даны конкретные имена: земля, вода, огонь, воздух и эфир — ума с его различными чувствами и органами чувств, разума-воли и эго, представляет собой описание Пракрити по Санкхье. Санкхья на этом останавливается, а поскольку она на этом останавливается, ей приходится внести непреодолимое разделение между душой и Природой; она вынуждена постулировать их как две совершенно особые первичные сущности. Если бы Гита тоже остановилась на этом, то и ей пришлось бы установить непреложную антиномию между «Я» и космической Природой,

которая в этом случае могла бы быть только Майей трех гун, а все это космическое существование было бы просто результатом этой Майи и ничем другим оно быть бы не могло. Однако есть и нечто другое, есть высший принцип, природа духа, *parā prakṛtir me*. Есть наивысшая природа Божественного, которая представляет собой подлинный источник космического существования, его фундаментальную созидательную силу и действенную энергию; другая же, низшая и невежественная Природа, есть всего лишь ее производная и густая тень. В этом высочайшем динамизме Пуруша и Пракрити — одно. Пракрити здесь есть только воля и исполнительная сила Пуруши, его активность бытия — не как отдельной сущности, но как самого во Власти.

Эта наивысшая Пракрити есть не просто присутствие силы духовного бытия, имманентного в космической деятельности. Ибо тогда это могло бы быть только неактивное присутствие всепроникающего «Я», имманентного во всем сущем или содержащего все сущее в себе, по-своему побуждающего мировое действие, но неактивное само по себе. И не является эта наивысшая Пракрити *avyakta* Санкхьи, первичным, непроявленным состоянием семени явленной активной восьмичастной природы вещей, единой производящей изначальной силой Пракрити, из которой развивается множество ее инструментальных и исполнительных сил. Недостаточно толковать идею *avyakta* в ведантистском смысле, утверждая, что эта наивысшая Природа есть сила, присущая и содержащаяся в непроявленном Духе или «Я», из которого появляется космос и в который он возвращается. Она является этой силой, но и чем-то гораздо большим, ибо это есть лишь одно из ее духовных состояний. Это интегральная сознательная сила наивысшего Существа, *chit-śakti*, поддерживающая «Я» и космос. В неизменяемом «Я» она содержится в Духе; она есть там, но в состоянии *nivṛtti*, воздержания от действия: в изменчивом «я» и космосе она переходит в состояние действия, *pravṛtti*. Здесь своим динамическим присутствием она развивает в Духе все существования и появляется в них в виде их сущностной, духовной природы, постоянной истины, находящейся за сценой игры субъективных и объективных феноменов. Она представляет собой сущностное качество и силу, *svabhāva*, «Я»-принцип всего их становления, изначальное присущий принцип и божественную энергию за завесой их феноменального существования. Равновесие гун является лишь количественным и производным, игрой, развернувшейся из этого наивысшего Принципа. Вся эта

активность форм, все это ментальное, чувственное, интеллектуальное стремление низшей природы есть только феномен, которого просто не могло быть, если бы не эта духовная сила и энергия бытия; только из нее все исходит и существует только в ней и ею. Если мы обитаем только в феноменальной природе и все видим исключительно через представления, которые она формирует в нас, мы не постигнем настоящую истину нашего активного существования. Настоящая истина заключается в этой духовной энергии, этой божественной силе бытия, этом сущностном свойстве духа в вещах или, скорее, духа, в котором находятся вещи, из которого они черпают весь свой потенциал и семена своего движения. Достигнув этой истины, энергии, свойства, мы постигнем подлинный закон нашего становления и божественного принципа нашей жизни, ее источника и санкции в Знании, а не просто ее протекания в Неведении.

Это истолкование смысла Гиты на языке, отвечающем нашему современному образу мышления; но если мы вникнем в описание Пара Пракрити, то увидим, что в нем практически содержится суть того, что говорится в Гите. Ибо прежде всего эта другая, высшая Пракрити есть, словами Кришны: моя наивысшая природа, *prakṛtim me parām*. «Я» здесь — Пурушоттама, верховное Существо, верховная Душа, трансцендентный и универсальный Дух. Под Пара Пракрити имеется в виду изначальная и вечная природа Духа и его трансцендентная и творящая Шакти. Ибо, говоря вначале о происхождении мира с точки зрения активной энергии своей природы, Кришна торжественно заявляет: «Это есть лоно всех существ», *etad-yonīni bhūtāni*. И в следующей строке стиха, излагая тот же факт с точки зрения творящей Души, Кришна продолжает: «Я есмь рождение всего мира и во Мне же он растворяется; ничто Меня не превосходит». Таким образом, здесь тождественны верховная Душа, Пурушоттама, и верховная Природа, Пара Пракрити, они представлены как два подхода к одной и той же реальности. Когда Кришна заявляет «Я есмь рождение всего мира и во Мне же он растворяется», то ясно, что это его Пара Пракрити, наивысшая Природа его существа, которая являет собой оба эти процесса. Дух есть наивысшее Существо в его беспредельном сознании, а наивысшая Природа есть беспредельность энергии или воли существа Духа — это его беспредельное сознание в присущей ему божественной энергии и в ее небесном, божественном действии. Рождение есть движение эволюции этой сознательной Энергии из Духа, *parā prakṛtir jīvaḥ bhūtā*, ее активность

в изменчивой вселенной; растворение есть прекращение этой активности посредством инволюции Энергии в неизменное существование и самособранную силу Духа. Это первоначально и имелось в виду под верховной Природой.

Значит, наивысшая Природа, *parā prakṛtiḥ*, есть беспредельная, вневременная, сознательная энергия самосущего Существа, из которого все существования в космосе проявляются и выходят из вневременности во Время. Однако, чтобы обеспечить духовную основу для этого многообразного универсального становления в космосе, наивысшая Природа выражает себя в виде Дживы. Иными словами, вечная множественная душа Пурушоттамы предстает в виде индивидуального духовного существования во всех формах космоса. Все существования наполнены жизнью единого неделимого Духа; всех поддерживает в их индивидуальности, действиях и формах вечная множественность единого Пуруши. Нам нужно избегать ошибки, полагая, будто эта наивысшая Природа тождественна Дживе, явленному во Времени, и считая, будто ничего другого нет или будто это только природа становления и никак не природа бытия: такой не может быть наивысшая Природа Духа. Даже во Времени она есть нечто большее; иначе ее единственной истиной в космосе была бы природа множественности и в мире не было бы природы единства. Это не то, что говорит Гита: она не говорит, что наивысшая Пракрити есть в своей сущности Джива, *jīvātmikām*, а говорит, что она стала Дживой, *jīvabhūtām*; и сам термин подсказывает, что за ее проявлением в качестве Дживы изначально есть нечто иное и более высокое — это природа единого наивысшего Духа. Джива, как нам говорят далее, это Бог, *īśhvara*, но в своей частичной проявленности, *mamaivāṁśaḥ*; даже все многообразие существ во вселенной или в бесчисленных вселенных не может быть в своем становлении интегральной Божественностью, но лишь частичным проявлением Беспредельного Единого. В них Брахман, единое, неделимое существование, обитает как будто разделенный, *avibhaktam ca bhūteṣu vibhaktam iva ca sthitam*. Единство есть истина более великая, множественность — истина более низкая, хотя и то и другое представляет собой истину, а не иллюзию.

Мир держится именно на единстве этой духовной природы, *yayedam dhāryate jagat*, поскольку она есть то, из чего он рождается со всеми своими становлениями, *etad-yanīni bhūtāni sarvāni*, и также то, что втягивает весь мир и его существования в себя в час растворения,

aham kṛtsnasya jagataḥ prabhavaḥ pralayas tathā. Но в проявленности, которая таким образом выходит в Дух, которая поддерживается в его действии и исчезает в его периодические отдохновения от действия, Джива есть основа множественного существования; множественная душа, если позволительно так назвать его, или же, если угодно, — душа множественности, испытываемой нами здесь. Джива всегда един с Божественностью в своем бытии, отличаясь от Божественности лишь в энергии своего бытия — не в том смысле, что это не одна и та же энергия, а в том, что он поддерживает единую энергию в частичном, множественно индивидуализированном действии. Поэтому все сущее есть от начала до конца и в принципе своего продолжения тоже Дух. Фундаментальная природа всего есть природа Духа, и только в своих низших, разностных феноменах кажется она чем-то иным, природой тела, жизни, ума, разума, эго и чувств. Однако все это представляет собой производные феноменов, не является сущностной истиной нашей природы и нашего существования.

Таким образом наивысшая природа духовного бытия дает нам как изначальную истину и энергию существования за пределами космоса, так и первую основу духовной истины для проявления в космосе. Но где же связь между этой верховной природой и низшей, феноменальной природой? На Мне, говорит Кришна, все это, все, что есть, *sarvam idam* — обычный термин, которым в Упанишадах обозначается вся сумма феноменов в подвижности вселенной, — нанизано, как жемчуга на нить. Но это всего только образ, с которым мы далеко не уйдем — жемчужины держит вместе только нить, у них нет иного единения или связи с ожерельем, кроме зависимости от их общей связи с ним. Давайте перейдем от образа к тому, что он знаменует. Это наивысшая природа Духа, беспредельная, сознательная энергия его бытия, самосознающая, всезнающая, всемудрая, что поддерживает все эти существования в связи друг с другом, пронизывает их, наполняет и поддерживает их, сплетает их в систему своего проявления. Эта единая верховная энергия проявляется не только во всем как Единый, но и в каждом как Джива, индивидуальное духовное присутствие; она проявляется также и как суть всех свойств Природы. Они, следовательно, представляют собой скрытые духовные энергии за всеми феноменами. Это высочайшее свойство есть не работа трех гун, которая представляет собой феномен свойства, а не духовную сущность. Это скорее изначально присущая, единая, но изменчивая внутренняя энергия

всех этих поверхностных вариаций. Это фундаментальная истина Становления, истина, которая поддерживает и придает духовное и божественное значение всем ее обличьям. Действия гун представляют собой всего лишь поверхностные, неустойчивые становления разума, ума, чувства, эго, жизни и материи, *sāttvikā bhāvā rājasāstāmasāśca*; она же, скорее, есть сущностная, устойчивая, изначальная, присущая на глубинном уровне энергия становления, *svabhāva*. Это и есть то, что определяет основополагающий закон всего становления и каждого Дживы, составляет сущность и развивает движение природы. Это принцип в каждом создании, который происходит от трансцендентного божественного Становления и непосредственно с ним связан, принцип Ишвары, *madbhāvaḥ*. В этом отношении божественной *bhāva* к *svabhāva* и *svabhāva* к поверхностной *bhāvāḥ*, божественной Природы к индивидуальной «Я»-природе и отношения «Я»-природы в ее чистом и изначальном качестве к феноменальной природе во всей ее смешанной и запутанной игре качеств мы обнаруживаем связь между наивысшим и низшим существованием. Деградировавшие энергии и достоинства низшей Пракрити берут свое начало в абсолютных энергиях и достоинствах наивысшей Шакти и должны возвратиться к ним, чтобы найти собственный источник, истину и сущностный закон их функционирования и движения. Так же и душа Дживы, вовлеченная здесь в зажатую, скверную и подчиненную игру феноменальных качеств, если он сумел бы уйти из нее и быть божественным и совершенным, должна, обратившись к чистому действию своего сущностного качества Свабхавы, возвратиться к высшему закону собственного существа, в котором он может открыть волю, энергию, динамический принцип высочайшего действия его божественной природы.

Это ясно из непосредственно следующего далее стиха, в котором приводится ряд примеров, показывающих как Божественный в энергии своей высочайшей природы проявляется и действует внутри одушевленных и так называемых неодушевленных существований вселенной. Мы можем вывести их из неопределенного и свободного порядка, продиктованного требованиями поэтической формы, и расположить в правильной философской последовательности. Сначала божественная Энергия и Присутствие работают внутри пятиэлементного состояния материи. «Я вкус в водах, звук в эфире, запах в земле, энергия света в огне», для большей завершенности можно добавить — касание или контакт в воздухе. Иными словами, сам Божественный в своей

Пара Пракрити есть энергия в основе различных сенсорных связей, физической средой которых, согласно древней философии Санкхья, являются эфирное, лучевое, электрическое и газообразное, жидкое и другие элементные состояния материи. Пять элементных состояний материи представляют собой количественный или материальный элемент в низшей природе и являются основой материальных форм. Пять танматр — вкус, касание, запах и прочие — являются качественным элементом. Эти танматры представляют собой тонкие энергии, чье действие соединяет сенсорное сознание с грубыми формами материи, — они являются основой всего феноменального знания. С материальной точки зрения материя есть реальность, а сенсорные связи — ее производные, однако с духовной точки зрения истина в обратном соотношении. Материя и материальная среда сами являются производными энергиями и по сути представляют собой лишь конкретные пути или состояния, в которых работа свойства Природы в феноменах проявляет себя сенсорному сознанию Дживы. Единственный изначальный и вечный факт есть энергия Природы, сила и свойство существа, которое таким способом проявляет себя душе посредством чувств. Сущностное же в чувствах, самое духовное и самое тонкое, само по себе есть содержание этих вечных свойства и силы. Но энергия и сила существа в Природе есть сам Божественный в своей Пракрити, следовательно, и каждое чувство в своем чистом виде есть Пракрити, каждое чувство есть Божественный в своей динамичной сознательной силе.

Это еще лучше поясняют другие примеры. «Я — свет солнца и луны, мужественность в мужчине, разум в разумном, энергия энергетического, сила сильного, аскетическая сила в тех, кто практикует аскезу, *tapasyā*». «Я — жизнь во всех существованиях». В каждом случае это энергия сущностного свойства, от которой зависит каждое из этих становлений, чтобы стать, она подается в качестве характерного признака, указующего на присутствие божественной Энергии в их природе. И далее: «Я есть Пранава во всех Ведах», то есть главный слог ОМ, который есть основание всех действенных творящих звуков явленного мира; ОМ есть единое универсальное основание энергии звука и речи, вмещающее в себя и обобщающее, синтезирующее и высвобождающее всю духовную энергию и весь потенциал Вака и Шабды; прочие звуки, из которых ткется содержание слов речи, считаются развившимися из него. Это вносит полную ясность. Не феноменальное развитие чувств, или жизни, или света, разума, энергии, силы, мужественности,

аскетической силы присуще наивысшей Пракрити. Свабхаву образует сущностное свойство в ее духовной энергии. Ее «Я»-природа — это таким способом проявляющаяся сила духа, это свет его сознания и мощь его энергии в вещах, раскрытые в чистом изначальном признаке. Эта сила, свет, энергия представляют собой вечное семя, а все прочее есть его развитие и производное, изменчивости и подвижные условия. Поэтому Гита добавляет к перечню, в качестве наиболее общего положения: «Знай, Я есмь вечное семя всех существований, О сын Притхи». Это вечное семя есть энергия духовного существа, сознательная воля в существе, семя, как сказано в другом месте, которое Божественный выбрасывает в великий Брахман, в супраментальную огромность, и из него все рождается в феноменальное существование. Это семя духа и проявляет себя как сущностное свойство во всех становлениях и составляет их Свабхаву.

Практическое различие между этой изначальной энергией сущностного свойства и феноменальными производными низшей природы, между сущностью в ее чистом виде и ею же в ее низших обличьях очень ясно обозначено в конце перечисления. «Я — сила сильного, свободная от желания и симпатии», освобожденная от всякой привязанности к феноменальным радостям, «Я есть в существах желание, не противоречащее их Дхарме». Что же до вторичных, субъективных становлений Природы, *bhāvāḥ* (состояний ума, привязанностей желания, ограниченной и двойственной игры разума, поворотов эмоций и морального чувства), которые саттвичны, раджасичны и тамасичны, и работы трех гун, то они, говорит Гита, не представляют собой чистое действие наивысшей духовной природы, но являются ее производными; «они, воистину, от Меня», *matta eva*, нет у них другого происхождения, «но Я не в них, это они во Мне». Это действительно убедительное и в то же время тонкое различие. «Я есть, — говорит Божественный, — сущностный свет, сила, желание, энергия, разум, но эти производные от них не Я в моей сущности, Я не в них, хотя все они из Меня и все они в моем существе». На основании этих положений и должны мы рассматривать переход всего из высшего в низшее, как переход из низшей природы обратно в высшую.

Первое положение не содержит трудностей. Сильный человек, несмотря на божественную природу принципа силы в нем, впадает в подчинение желанию и привязанности, впадает в грех, пылко стремится к добродетели. Но все происходит потому, что он спускается

во всем своем производном действии до власти трех гун и не управляет этим действием свыше из своей сущностной, божественной природы. Божественную природу его силы не затрагивают все эти производные, она остается той же в своей сущности, вопреки всем помрачениям и всем упущениям. Божественный находится там, в этой природе, и поддерживает ее своей силой через все заблуждения ее низшего существования, пока она не сумеет возвратить себе свет, полностью озарить свою жизнь истинным солнцем своего существа и направить свою волю и свои действия с помощью чистой энергии божественной воли своей высшей природы. Но как может Божественный быть желанием, *kāma*? Ведь это желание, эта *kāma* была объявлена величайшим нашим врагом, которого необходимо убить. Дело в том, что то желание было желанием низшей природы гун, которая берет начало в раджасическом существе, *rajogūṇasamudbhavaḥ*; ибо именно ее мы обычно подразумеваем, говоря о желании. То другое, духовное желание есть воля, не противоречащая Дхарме.

Подразумевается ли, что духовная *kāma* есть праведное желание, этическое в своей природе, саттвическое желание, ибо добродетель всегда саттвична по происхождению и мотивации? Но в таком случае здесь возникло бы очевидное противоречие — поскольку уже в следующей строке все саттвические привязанности объявляются не божественными, а низшими производными. Несомненно, грех должен быть отринут, чтобы хоть немного приблизиться к Божественности, но так же и добродетель должна быть преодолена, чтобы вступить в Божественное Существо. Нужно достичь саттвической природы, но тут же пойти дальше ее пределов. Этическое действие есть лишь способ очищения, посредством которого мы можем возвыситься до божественной природы, причем сама эта природа возвышена над двойственностями, — и, действительно, можем, иначе не было бы чистого божественного присутствия или божественной силы в сильном человеке, который подвержен раджасическим страстям. В духовном смысле Дхарма — это не мораль или этика. Дхарма, говорит Гита в другом месте, это действие, направляемое Свабхавой, сущностный закон природы индивида. А сердцевина этой Свабхавы есть чистое свойство духа в изначально присущей ему энергии сознательной воли и в ее характерной силе действия. Поэтому желание, о котором идет речь, это целенаправленная воля Божественного в нас, ищущая, но находящая не радость низшей Пракрити, но Ананду своей собственной

игры и самоосуществления; это желание божественной радости существования, развертывающее собственную сознательную силу действия в согласии с законом Свабхавы.

Но что же тогда значат слова о том, что Божественный не в становлениях, формах и привязанностях низшей природы, даже саттвических, хотя они находятся в его существе? В известном смысле, он очевидно должен быть в них, иначе они не могли бы существовать. Имеется же в виду, что истинная и верховная духовная природа Божественного не находится в них в заключении; они всего только феномены в его существе, сотворенные из него посредством действия эго и неведения. Неведение все нам представляет в перевернутом виде и, по меньшей мере, частично фальсифицирует наш опыт. Мы воображаем, будто душа находится в теле, чуть ли не как результат и производное тела, мы даже ощущаем это, но на самом деле это тело находится в душе и оно есть результат и производное души. Мы думаем о духе как о маленькой частице в нас — Пуруше размером с большой палец руки среди огромной массы материальных и ментальных феноменов; в действительности же, при всей своей внушительной видимости, душа представляет собой малую малость в беспредельности существа Духа. Она здесь, в том же смысле, что все, скорее, находится в Божественном, чем Божественное в сущем. Эта низшая природа трех гун, которая создает столь искаженное представление о вещах, придавая им характер второстепенности, есть Майя, сила иллюзии, которая не означает несуществование мира или его нереальность, но только способность исказить наше знание, создавать ложные ценности, подчинять нас эго, ментальности, чувству, плоти, ограниченному разуму, тем самым скрывая от нас высшую истину нашего существования. Эта призрачная Майя прячет от нас ту Божественность, которой мы являемся, беспредельный и нетленный дух. «Эти три типа становления, которые связаны с природой гун, вводят в заблуждение весь мир, и он не признает Меня стоящим надо всем и нетленным». Если бы мы могли видеть, что эта Божественность есть подлинная истина нашего существования, то это сразу бы изменило наше видение всего, все бы приобрело свой истинный характер, наша жизнь и действия обрели бы божественные ценности и двигались бы в рамках закона божественной природы.

Но почему же тогда, если уж Божественность в нас и божественная природа лежит в основании даже этих вводящих в заблуждение производных, если мы представляем собой Дживу, а Джива есть

То, — почему же тогда Майя так трудно преодолима, *māyā duratyayā*? Потому что она остается Майей Божественного, *daivī hyeṣā guṇamayī tama māyā*; «это есть моя божественная Майя гун». Она сама по себе божественна и представляет собой производное от природы Божества, но Божества в природе богов, она *daivī* — от богов или, если угодно, от Бога, но только от Бога в его разделенном субъективном и низшем космическом аспекте: саттвическом, раджасическом и тамасическом. Это космическая завеса, сотканная Божественностью вокруг нашего понимания; Брахма, Вишну и Рудра сплели ее сложные нити; Шакти, наивысшая Природа, есть ее основа и она скрывается во всем ее веществе. Мы должны истончить ее в себе, пройти сквозь нее и отвернуться от нее, оставив позади, когда перестанем нуждаться в ней, вернуться от богов к изначальной и верховной Божественности, в которой мы откроем одновременно и конечный смысл богов и их деяний, и глубочайшие духовные истины нашего собственного нетленного существования. «Ко Мне кто обращается и приходит, лишь они выйдут за пределы Майи».

ГЛАВА II

Синтез веры и знания

ГИТА — не трактат по метафизической философии; хотя на ее страницах среди прочего появляется великое множество метафизических идей, в ней, однако, не выражена ни одна метафизическая истина ради самой себя. Гита ищет высочайшую истину ради высочайшего практического использования, не ради интеллектуального или даже духовного удовлетворения, но в качестве истины, которая спасает, открывая нам путь от нынешнего нашего морального несовершенства к бессмертному совершенству. А потому, дав нам в начальных четырнадцати стихах этой главы необходимую для нас направляющую философскую истину, она спешит перейти в следующих шестнадцати к ее непосредственному применению. Она превращает истину в первую отправную точку для соединения трудов, знания и веры — ибо предварительный синтез трудов и знания уже завершен.

Перед нами три ипостаси: Пурушоттама, как наивысшая истина того, во что нам нужно вращи, «Я» и Джива. Или же, иными словами, есть Наивысший, есть внеличный дух и есть множественная душа, вневременная основа нашей духовной личности, истинный и вечный индивид, *mamaivāṁśaḥ sanātanaḥ*. Все три божественны, все три есть Божество. Наивысшая духовная природа существа, Пара Пракрити, никак не ограниченная обуславливающим Неведением, это природа Пурушоттамы. Та же божественная природа и у внеличного «Я», но в состоянии вечного покоя, равновесия, пассивности — Нивритти. Наконец, ради деятельности, ради правритти Пара Пракрити становится множественной духовной личностью, Дживой. Но активность, свойственная этой наивысшей Природе, всегда духовна, это божественная деятельность. Это сила наивысшей божественной Природы, это сознательная воля существа Наивысшего, которая выбрасывается в виде многообразной сущностной и духовной энергии, свойственной Дживе: эта сущностная энергия есть Свабхава Дживы. Все действие и становление, которое исходит непосредственно из этой духовной силы, — это божественное становление и чистое, духовное действие.

Отсюда следует, что, действуя, человек должен стремиться вернуться к своей подлинной духовной личности, чтобы все его дела исходили из энергии небесной Шакти, пропускать действие через свою душу и свою глубиннейшую суть, а не через ментальную идею и витальное желание, обращать все свои деяния в чистое излияние воли Всевышнего, всю свою жизнь в динамичный символ Божественной Природы.

Однако есть еще и низшая природа трех гун, чей характер — это характер неведения, чье действие — это действие неведения, смешанное, беспорядочное, извращенное, действие низшей личности, эгоистическое действие индивида природного, а не духовного. Чтобы отдалиться от этой ложной личности, мы и должны прибегнуть к внеличному «Я» и сделать себя едиными с ним. Тогда, освобожденные от эго-личности, мы можем найти связь подлинной индивидуальности с Пурушоттамой. Это единение с ним в бытии, хотя в силу индивидуальности — частичное и ограниченное в действии и временном проявлении природы. Освобожденные от низшей природы, мы можем осуществить Природу высшую, божественную, духовную. Поэтому действовать через душу не значит действовать через душу желания, ибо она не является высшей свойственной нам сутью, а всего только низшей, природной и поверхностной кажимостью. Действовать в согласии с присущей нам природой, Свабхавой, не значит действовать по подсказке страстей эго, с равнодушием или с желанием разыгрывать грех и добродетель в соответствии с естественными импульсами и изменчивой игрой гун. Идти на уступки страсти, активно или пассивно потакать греху это не путь ни к духовному квиетизму высочайшей внеличности, ни к духовной активности божественного индивида, который обязан быть каналом для воли верховной Личности, непосредственной силой и зримым становлением Пурушоттамы.

Гита с самого начала оговорила, что первейшая предпосылка божественного рождения, высшего существования, это убиение раджасического желания и его детей, а это означает изгнание греха. Грех это действие низшей природы ради грубого удовлетворения ее невежественных, тупых или яростных раджасических и тамасических склонностей вопреки всякому высокому самоконтролю и самообладанию духа над природой. Желая избавиться от грубого принуждения низшей Пракрити в ее низменных формах, мы должны обращаться к наивысшей форме этой Пракрити — саттвической, неизменно

стремящейся к гармоническому свету знания и правильной норме действия. Пуруша, душа внутри нас, которая соглашается в Природе с изменчивыми импульсами гун, должна дать санкцию на этот саттвический импульс, саттвическую волю и темперамент в нашем существе, которое тянется к этой норме. Нами должна управлять саттвическая воля в нашем существе, а не раджасическая или тамасическая. В этом смысл всех высоких оснований для действия, как и всей подлинной этической культуры — закон Природы в нас стремится к развитию от низкого и беспорядочного к высокому и упорядоченному действию, действию не в страсти и неведении, ведущих к горю и непокою, но в знании и просветленной воле, ведущих к внутреннему счастью, равновесию и покою. Мы не можем уйти от трех гун, если сначала не выработаем в себе закон самой высокой гуны — саттвы.

«Злодеям не достичь Меня, — говорит Пурушоттама, — смятенным душам, стоящим низко в человеческой иерархии; ибо их знание похищено Майей и они обращаются за спасением к природе существа Асура». Это смятение есть одурачивание души в Природе коварным эго. Творящий зло не может достичь Всевышнего, ибо, вечно старается удовлетворить своего кумира — эго на самом низком уровне человеческой природы, это эго и есть его настоящий Бог. Его ум и воля, суесящиеся в деятельности Майи трех гун, не орудия духа, а усердные рабы себя же обманывающих средств его желаний. Он видит только низшую природу, а не свое наивысшее «Я» и высочайшее Божество внутри себя и в мире: своей воле он объясняет существование в терминах эго и желаний — и служит только эго и желаниям. Служить же эго и желаниям без тяготения к высшей природе и высшему закону значит обладать умом и темпераментом Асура. Первый необходимый шаг к возвышению — это стремиться к более высокой природе и более высокому закону, подчиниться власти лучшей, чем власть желания, воспринимать и почитать более благородное божество, нежели эго или любой преувеличенный образ эго, научиться думать правильно и поступать правильно. Но и это само по себе не является достаточным, потому что даже саттвический человек подвержен смятению гун, поскольку он все еще руководствуется притяжениями и отталкиваниями: *icchā-dveṣa*. Он движется в кругу форм Природы, и нет у него ни высокого, ни трансцендентного, ни интегрального знания. Тем не менее, постоянным стремлением ввысь в виде своей этической цели, он в конечном счете избавляется от помрачения сознания

грехом, которое есть помрачение раджасическим желанием и страстью, и обретает природу очищенную, способную спасти его от власти тройственной Майи. Одной только добродетелью человек не может достичь высочайшего, но с помощью добродетели¹ может развить в себе начальную способность для его достижения, *adhikāra*. Нам трудно стряхнуть с себя и отбросить грубое раджасическое или тупое тамасическое эго; отбросить же саттвическое эго менее трудно, и когда оно, наконец, достаточно утончилось и просветлилось, то его становится даже легко превзойти, преобразовать и уничтожить.

Поэтому человек должен, прежде всего, стать человеком этическим, *sukṛtī*, а потом подняться к высотам, превышающим просто этические правила жизни, к свету, простору и силе духовной природы, где он становится недосыгаем для дуальностей и их заблуждений, *dvandva-moha*. Там он больше не ищет личного добра или удовольствия, не чурается личного страдания или боли, потому что эти вещи больше не влияют на него, он больше не говорит «я добродетелен», «я грешен», но действует в собственной высокой духовной природе по воле Бога ради вселенского блага. Мы уже видели, что для этого прежде всего необходимы самопознание, уравновешенность, внеличность и что это путь примирения знания и трудов, духовности и деятельности в миру, вечно неподвижного квиетизма вневременного «Я» и вечной игры прагматической энергии Природы. Однако теперь Гита выставляет еще одно, еще более необходимое условие для карма-йоги, который соединил Йогу трудов с Йогой знания. Теперь от него требуются не только знание и труды, но и *bhakti*, преданность Богу, любовь и богопочитание и стремление души к Высочайшему. Это требование, до сих пор определенно не высказывавшееся, было тем не менее, подготовлено, когда Учитель объявил обязательным условием своей Йоги превращение всех трудов в жертвоприношение Владыке нашего бытия, а кульминацией этого назвал посвящение всех трудов не только нашему внеличному «Я», но — через внеличность — тому Существу, из которого берет начало вся наша воля и сила. Подразумевавшееся в том высказывании теперь сказано ясно, и мы начинаем полнее понимать намерение Гиты.

¹ Разумеется, с помощью истинной внутренней *ripua*, саттвической ясности в мышлении, чувствовании, темпераменте, мотивации и поведении, а не просто обычной или социальной добродетели.

Теперь перед нами поставлены три взаимозависимые движения нашего высвобождения из нормальной природы и возрастание в божественное и духовное существо. «Обман дуальностей, возникающий из наших симпатий и антипатий, вводит в заблуждение все существования творения», — говорит Гита. Это неведение, эгоизм, который не способен увидеть и удержать Божественного повсюду, поскольку видит он только дуальности Природы и постоянно поглощен собственной обособленной личностью и ее исканиями и избеганиями. Для выхода из этого круга первой необходимостью в наших трудах является избавление от греха витального эго, пожара страстей, возбуждения желаний раджасической природы, а это можно сделать укреплением саттвического импульса этического существа. Когда это сделано, *yeṣām tvantagatam pāpam janānām puṇyakarmaṇām*, — а точнее, когда это делается — потому что с определенной точки все возрастание в саттвическую природу приносит увеличивающуюся способность к высокой безмятежности, уравновешенности и трансцендентности — необходимо подняться выше дуальностей и стать безличным, равным всему, единым «Я» с Неизменным, единым «Я» со всеми существованиями. Этот процесс возрастания в духе завершает наше очищение. Но пока это происходит, пока душа расширяется в самопознании, она должна увеличиваться и в благочестии. Ибо она должна не только действовать в широком духе равенства, но также совершать жертвоприношение Богу, тому Божеству во всех существах, которого она еще как следует не знает, но которого сумеет познать полностью, *samagram mām*, когда укрепитя в видении единого «Я» повсюду и во всем. Когда полностью достигнуто равное отношение ко всему и видение единства, *te dvandva-mohanirmuktāḥ*, всеобъемлющим и единственным законом бытия становится наивысшая бхакти, всепоглощающая любовь к Богу. Все прочие законы поведения растворяются в этой отдаче себя Богу, *sarva-dharmān parityajya*. Тогда душа укрепляется в этой бхакти и в обете самопожертвования всего ее существа, знания, деяний, ибо теперь ее твердой основой, абсолютной опорой существования и действия является совершенное, интегральное, объединяющее знание всесотворяющего Бога, *te bhajante mām dr̥ḍha-vratāḥ*.

С обычной точки зрения, всякое возвращение к бхакти или продолжение активности сердца, после того как уже достигнуты знание и безличность, может казаться шагом назад. Ибо в бхакти всегда есть элемент, даже основание личности, поскольку ее мотивация

это любовь и почитание индивидуальной души, Дживы, обращенная к наивысшему и универсальному Существу. Однако с позиции Гиты, где целью провозглашено не бездействие и погружение в вечное Внеличное, а единение с Пурушоттамой через цельность нашего существа, это возражение не в счет. В ее Йоге душа уходит на самом деле от своей низшей личности через чувство своей безличной и неизменной самосущности; но она при этом действует, и все действие принадлежит множественной душе в изменчивости Природы. Если мы не вносим в качестве коррективы к избыточному квиетизму идею жертвоприношения Всевышнему, мы должны рассматривать этот элемент действия как нечто, что есть совсем не мы, как некий остаток игры гун, за которым нет божественной реальности, как остаточную форму растворяющегося эго, самости, продолженное побуждение низшей природы, за которое мы не в ответственности, потому что наше знание отрицает его, стремясь уйти в чистое бездействие. Но, сочетая безмятежную внеличность единого «Я» с напором трудов Природы, выполняемых как жертвоприношение Богу, мы — с помощью этого двойного ключа — избавляемся от низшей эгоистической природы и возрастаем в чистоту нашей подлинной духовной личности. Тогда мы уже представляем собой не скованное и невежественное эго в низшей природе, а свободного Дживу в Природе наивысшей. Мы больше не живем в знании, будто единое неизменное и внеличное «Я» и изменчивая множественность Природы противостоят друг другу, но поднимаемся вплоть до объятий Пурушоттамы, которые обнаружили одновременно через обе эти способности нашего существа. Все три есть дух, и те две сущности, которые кажутся противоположностями, оказываются всего лишь противостоящими обликами третьей, самой высокой. Позднее Кришна говорит: «Есть неизменное и внеличное существо (Пуруша), и есть изменчивое и личное духовное существо. Но есть еще и другое, Наивысшее (*uttama puruṣa*), называемое наивысшим «Я» — Параматман, кто вступил в весь этот мир и поддерживает его, бессмертный Бог. Я есмь этот Пурушоттама, Я вне изменчивости и Я величественней и выше даже неизменного. Кто знает Меня как Пурушоттаму, тот почитает Меня (испытывает бхакти ко Мне, *bhajati*) со всем всеведением и всем своим природным существом». И это есть бхакти полного знания и полной самоотдачи, которую теперь начинает развивать Гита.

Ибо надо отметить, что Гита требует от приверженца бхакти наряду со знанием рассматривать все прочие формы поклонения как второстепенные, хотя и хорошие сами по себе, — они могут быть полезны в некоторых отношениях, но они не то, что нужно душе для ее кульминации. Среди тех, кто освободился от греха раджасического эгоизма и движется в направлении Божественного, Гита различает четыре типа бхактов. Есть обратившиеся к нему как к прибежищу от горестей и страдания в мире, *ārta*. Есть взыскующие его как подателя благ в мире, *arthārthī*. Есть и такие, кто приходят к нему, желая знания, *jijñāsu*. И, наконец, есть и те, что почитают его со знанием, *jñānī*. Гита одобряет всех, но только последние получают печать ее полной санкции. Все без исключения эти движения возвышенны и хороши, *udārāḥ sarva evaite*, но бхакти со знанием превосходит все, *viśiṣyate*. Можно сказать, что последовательно представляют собой бхакти витально-эмоциональной и аффективной природы¹ — природы практичной и динамичной, природы рассудочной и интеллектуальной и того высочайшего интуитивного существа, которое все остальное в природе соединяет с Божественным. Однако практически все другие можно считать подготовительными движениями. Ибо сама Гита говорит в этой связи, что человек только после многих существований, после обретения интегрального знания и его отработки на себе в течение многих жизней может, в конце концов, достичь Трансцендентного. Ибо знание Божественного в качестве всего сущего труднодостижимо, и редко на земле встречается великая душа, *mahātmā*, человек, способный по-настоящему видеть Его таким и проникнуть в Него всем своим существом через широкую возможность этого всеобъемлющего знания, *sarvavit sarvabhāvena*.

Можно задаться вопросом, почему возвышенна и благородна такая преданность Богу, *udāra*, которая устремлена к Богу только из-за мирских благ, которые он может дать, что послужат убежищем от скорбей и страдания, а не к Богу ради Него самого? Не получается ли, что в подобном богопочитании царствуют эгоизм, слабость, желание, и не относится ли оно к низшей природе? Более того, когда отсутствует знание, верующий не подходит к Божественному в интегральной, всеобъемлющей истине,

¹ Позднейшая бхакти экстатической любви является в основе психической по природе; она витально-эмоциональна лишь в своих формах и в некоторых наиболее наружных проявлениях.

vāsudevaḥ sarvam iti, а конструирует имена и образы Бога, которые являются всего лишь отражением его собственных потребностей, темперамента и природы, и поклоняется он им, дабы содействовать своим природным страстям или усмирить их. Он конструирует для Божества имена и формы Индры или Агни, Вишну или Шивы, обожествленного Христа или Будды, или же некую смесь из природных качеств всепрощающего Бога любви и милосердия, строгого Бога праведности и справедливости, устрашающего Бога гнева, страха и огненной кары, или некую амальгаму их всех, перед кем воздвигает свой алтарь вне и внутри своего сердца и ума, падая ниц перед ним, вымаливая мирские блага, радости, или исцеление своих ран, или мелкую санкцию на ошибочное, догматическое, интеллектуальное, не терпящее возражений знание. Все это верно в известных пределах. Это большая редкость — великая душа, которая знает, что Васудева, Вездесущий, есть все сущее, *vāsudevaḥ sarvam iti sa mahātmā sudurlabhaḥ*. Люди увлекаются различными внешними желаниями и отвлекаются от внутреннего знания, *kāmais tais tair hṛtajñānāḥ*. Невежественные, обращаются они к другим богам, несовершенным формам божества, которые соответствуют их желанию, *prapadyante 'nyadevatāḥ*. Ограниченные, создают они тот или иной канон или культ, *tam tam niyamam āsthāya*, который отвечает потребностям их природы. И во всем этом есть настойчивая личная решимость, узкая потребность их собственной природы, которой они следуют, принимая ее за наивысшую истину, но неспособные воспринять беспредельность и ее огромность. Божество в этих формах удовлетворяет их желания — если их вера цельна, — но плоды и вознаграждения эти имеют временный характер, и только куцая способность к пониманию и несформированный рассудок делает их достижение принципом религии и жизни. То духовное достижение, которое дает этот путь, ведет только к богам; они осознают Божественного только в образованиях изменчивой природы и в качестве подателя ее результатов. Те же, кто почитает трансцендентное и интегральное Божество, приемлют и преобразуют все это, возносят богов до их высот, Природу до ее вершин и движутся еще дальше к самому Всевышнему, постигая и достигая Трансцендентного. *Devān devayajo yānti madbhaktā yānti mām api*.

Однако Всевышний отнюдь не отвергает таких верующих из-за несовершенства их видения. Ибо Божественный в своем наивысшем трансцендентном бытии, нерожденный, постоянный и стоящий выше всех частных проявлений, не может быть с легкостью познан любым

живым существом. Он самооблачен в необъятную мантию Майи, той Майи своей Йоги, благодаря которой он един с миром, но вне его, имманентен, но скрыт, восседает во всех сердцах, но открыт далеко не каждому существу. Человек в Природе думает, что эти проявления в Природе и есть весь Божественный, в то время как они лишь его труды, его энергии и его завесы. Ему ведомы все прошлые и все нынешние и грядущие существования, но сам он неведом никому. В таком случае, если бы, смутив их своим деяниями в Природе, он бы не встретился с ними в конце концов, то не было бы божественной надежды для человека или любой души в Майе. Однако, по мере их приближения к нему в соответствии с их природой, он приемлет их бхакти и отвечает на нее божественной любовью и состраданием. В конце концов, эти формы есть определенные проявления, через которые несовершенный человеческий разум может коснуться его, эти желания — начальные способы, при помощи которых наши души обращаются к нему: и нет богопочитания бесполезного или неэффективного, сколь бы ограниченным оно ни было. В нем есть одна великая потребность — вера. «В какой бы из Моих форм ни желает человек с верой почитать Меня, Я делаю его веру крепкой и неотступной». Силой этой веры в свой культ и форму богопочитания человек осуществляет то желание и духовное познание, к которым он готов в данный момент. В поиске всех благ от Божественного он, в конечном счете, придет к поиску в Божественном всех благ. Надеясь от Божественного получить все радости, он научится в Божественном находить все радости. Познавая Божественного в его формах и свойствах, он придет к его знанию как Всеобъемлющего и как Трансцендентного, которые есть источник всего сущего¹.

Таким образом, при помощи духовного развития вера становится единой со знанием. Джива находит источник счастья в едином Боге — в Божестве, известном как все бытие, сознание и счастье, как все объекты и существа и действия, известном в Природе, известном в «Я», известном тем, что выходит за пределы «Я» и Природы. Джива навеки в постоянном единении с ним, *nityayukta*, — вся его жизнь и существо

¹ Для трех малых исканий тоже есть место даже после наивысшего достижения, но в трансформированном, не узко личном виде, ибо здесь еще может оставаться страсть к устранению скорби, зла и неведения и к усилению эволюции и полного проявления высшего добра, энергии, радости и знания в феноменальной Природе.

находятся в постоянной Йоге с Трансцендентным, который превыше всего, с Универсальным, кроме которого нет ничего и никого. Он — средоточие всей его бхакти, *ekabhaktiḥ*, а не какое-то неполное божество, норма или культ. Это его единственное поклонение, весь закон его жизни, он ушел далеко за пределы вер, религиозных убеждений, правил поведения, личных целей в жизни. Нет у него скорбей для исцеления, ибо он владеет Всеблагим. Нет у него желаний для исполнения, ибо он владеет Высочайшим и Всеобъемлющим, он близок к Всемогущему, который дарует все удовлетворение. У него не осталось сомнений или смятенных исканий, ибо все знание изливается на него из Света, в котором он живет. Он совершенен в любви к Богу и он его возлюбленный, ибо как он черпает радость в Боге, так и Бог черпает радость в нем. Это — боголюб, обладающий знанием, *jñānī bhaktaḥ*. И он, познавший, говорит Бог в Гите, он есть мое «Я»; прочие схватывают только мотивы и аспекты в Природе, он же — самосушность и всесушность Пурушоттамы, с которым он в единении. Он — божественное рождение в высшей Природе, цельный в существе, заверченный в воле, абсолютный в любви, совершенный в знании. Он доказывает собой космическое существование Дживы, потому что превзошел себя и тем нашел свою цельность и высочайшую истину бытия.

ГЛАВА III

Верховное Божество

УЖЕ то, что было сказано в седьмой главе, составляет отправную точку нашей новой и более полной позиции, устанавливая ее с достаточной точностью. По существу, ее смысл заключается в том, что нам надо продвигаться внутренне к более великому сознанию и высшему существованию не через полное исключение нашей космической природы, а через высшее, духовное осуществление всего, что мы по сути представляем собой сейчас. Только там может свершиться переход от нашего брэнного несовершенства к божественному совершенству существования. Первая идея, на которой основана эта возможность, — это концепция индивидуальной души в человеке, которая в своей вечной сущности и изначальной энергии является лучом наивысшей Души и Божества, а здесь предстает как его завуалированное проявление, существо его существа, сознание его сознания, природа его природы, но в затемненности этого ментального и физического существования забывшее свое происхождение, свою реальность, свой истинный характер. Вторая идея — это концепция двойной природы Души в проявлении: изначальной природы, в которой она едина с собственным истинным духовным существом, и природы производной, в которой она подвержена ослеплению эгоизма и невежества. Последняя должна быть отброшена, и духовное должно быть внутренне восстановлено, осуществлено, наполнено динамизмом и активностью. Через внутреннее самоосуществление, открытие нового состояния, нашего рождения в новую энергию мы возвращаемся к природе Духа и вновь становимся частицей Божества, из которого мы низошли в этот смертный облик существа.

Здесь сразу происходит отход от общепринятого современного представления индийской мысли, менее негативное отношение, большее утверждение. Вместо навязчивой идеи самоаннулирования Природы мы улавливаем проблеск более широкого решения, принцип самоосуществления в божественной Природе. Здесь есть даже, по меньшей мере, предвестие грядущего развития религий бхакти. Наше первое переживание того, что вне пределов нашего нормального состояния,

скрытого за эгоистическим существом, в котором мы живем, для Гиты все еще безмятежность беспредельного безличного неизменяемого «Я», в чьем равновесии и единстве мы теряем нашу мелкую эгоистическую личность и отбрасываем в его спокойной чистоте все узкие мотивации желания и страсти. Но наше второе, более полное прозрение раскрывает перед нами живую Бесконечность, божественное неизмеримое Существо, из кого исходит все, что мы есть, кому принадлежит все, что мы есть «Я» и природа, мир и дух. Когда мы едины с ним в «Я» и в духе, мы не теряем себя, мы скорее заново открываем свои истинные «Я» в нем, уравновешенном в верховенстве этой Бесконечности. И делается это сразу, в одно и то же время тремя одновременными движениями: интегральным обнаружением себя через труды, основа которых в его и в нашей духовной природе, интегральным самостановлением через знание Божественного Существа, в котором все существует и который есть все, и самым главным и решающим движением — интегральной самоотдачей через любовь и преданность всего нашего существа этому Всеобщему и Высочайшему, Владыке наших трудов, Обитателю наших сердец, пространству всего нашего сознательного существования. Ему, источнику всего, что мы есть, отдаем мы все, что мы есть. Наше настойчивое посвящение себя ему превращает все наше знание в понимание его и все наши действия — в свет его силы. Страстная любовь в нашей самоотдаче несет нас к нему и раскрывает тайну самой сердцевины существа. Любовь дополняет тройной шнур жертвоприношения, доводит до совершенства триединый ключ высочайшей тайны, *uttamam rahasyam*.

Интегральное знание нашей самоотдачи является первым условием его действенной силы. По этой причине мы должны прежде всего понять этого Пурушу во всех энергиях и принципах его божественного существования, *tattvataḥ*, в его гармонии, в его вечной сути и живом процессе. Но для древней мысли вся ценность этого знания, *tattvajñāna*, заключается в его силе, способной высвободить нас из нашего бренного рождения в бессмертие высочайшего существования. Поэтому Гита переходит к показу того, каким образом это высвобождение также является в высочайшей степени конечным результатом его собственного движения духовного самоосуществления. По сути, она говорит, что знание Пурушоттамы есть совершенное знание Брахмана. «Те, кто обращаются ко Мне как к защитнику, *mām āśritya*, их божественному свету, их спасителю, принимающему и укрывающему их души, —

те, кто обращаются ко Мне в своих духовных стараниях освободиться от старости и смерти, от брэнного существа и его ограничений, — говорит Кришна, — познают того Брахмана и всю целокупность божественной природы и Кармы. И потому, что знают они Меня и знают в то же время материальную и божественную природу бытия и истину Владыки жертвоприношения, они сохраняют знание Меня, и в важный миг своего ухода из физического существования и этот миг все их сознание находится в единении со Мной. Поэтому они достигают Меня. Не привязанные долее к брэнному существованию, достигают они высочайшего состояния Божественности столь же успешно, что и те, которые теряют свою отдельную личность в безличном и неизменяемом Брахмане». Так завершается эта важная и решающая седьмая глава Гиты.

Здесь есть определенные выражения, которые в сжатом виде суммируют главные сущностные истины проявления верховного Божества в космосе. Здесь присутствуют все созидательные и действенные аспекты, все, что касается души в ее возвращении к интегральному знанию себя. Первым идет Брахман, *tad brahma*, вторым — *adhyātma*, принцип «Я» в Природе, затем — *adhibhūta* и *adhidaiva*, объективный феномен и субъективный феномен бытия, и наконец — *adhiajñā*, тайна космического принципа трудов и жертвоприношения. «Я, Пурушоттама (*mām viduḥ*) — по сути, говорит Кришна, Меня, кто превыше всех этих вещей, все же нужно искать и познавать через всех их вместе и через связи между ними — это единственный полный путь для человеческого сознания, которое ищет дорогу обратно ко Мне». Но эти термины сами по себе не вполне ясны поначалу и, во всяком случае, допускают различные толкования, их подтекст требует уточнения, и Арджуна, ученик, немедленно просит пояснений. Кришна отвечает очень коротко — Гита нигде долго не задерживается на чисто метафизических объяснениях, она дает ровно столько и так, чтобы душа могла уловить истину и перейти к ее непосредственному восприятию. Под «Брахманом» — слово, которое в Упанишадах часто употребляется для обозначения самосущего в противоположность феноменальному существу, — Гита, как представляется, подразумевает неизменяемое самосуществование, которое есть высочайшее самовыражение Божества и на чьей неизменяемой вечности покоится все, основывается все, что движется и развивается, *akṣaram paramam*. Под *adhyātma* в Гите подразумевается *svabhāva*, духовный путь и закон бытия души в наивысшей Природе. Карма, говорится в Гите, есть наименование, данное созидательному импульсу

и энергии, *visargaḥ*, которая высвобождает вещи из этого первого сущностного самостановления Свабхавы и осуществляет, созидает, вырабатывает под своим влиянием космические становления существований в Пракрити. Под *adhibhūta* следует понимать весь результат изменчивого становления, *ḥṣaro bhāvaḥ*. Под *adhidaiva* имеется в виду Пуруша, душа в Природе, субъективное существо, кто наблюдает и наслаждается, как объектом своего сознания, всем, что есть это изменчивое становление его сущностного бытия, вырабатываемое здесь Кармой в Природе. «*Adhiyajña*, Владыка трудов и жертвоприношения, — говорит Кришна, — это Я, Божество, Божественность, Пурушоттама, здесь скрытый в теле всех этих воплощенных существований». Следовательно, эта формулировка охватывает все сущее.

После этого краткого утверждения Гита сразу же переходит к разработке идеи конечного освобождения посредством знания, упомянутой в последнем стихе предыдущей главы. Гита еще возвратится к этой мысли позднее, чтобы пролить дополнительный свет, необходимый для понимания действия и внутренней реализации, и тогда мы сможем получить более полное представление о смысле этих терминов. Но прежде чем двинуться дальше, необходимо выявить связь между этими вещами, насколько мы способны ее понять из данного пассажа и из того, что ему предшествовало. Ибо здесь обозначена концепция Гиты, касающаяся процесса космоса. Во-первых, есть Брахман, высочайшее неизменяемое, самосущное существо, которое представляет собой все существования под игрой космической Природы во времени, пространстве и причинной связи, *deśa-kāla-nimitta*. Ибо только эта самосущность дает возможность существовать времени, пространству и причинной связи, а без этой постоянной опоры, вездесущей, но неделимой, не могут они приступать к своим делениям, результатам и мерам. Но сам по себе неизменяемый Брахман ничего не делает, ничего не вызывает, ничего не определяет; он беспристрастен, равен ко всему, он все поддерживает, а не выбирает и не порождает. Что же тогда порождает, определяет, что дает божественное побуждение Всевышнего? Что же тогда управляет Кармой и активно разворачивает космическое становление во Времени из вечного существа? Это делает Природа в качестве Свабхавы. Всевышний, Божественность, Пурушоттама присутствует и поддерживает своей вечной неизменяемостью действие своей высшей духовной Шакти. Он проявляет божественное Существо, Сознание, Волю или Энергию, *yayedam dhāryate*

jagat, то есть Пара Пракрити. Самосознание Духа в этой высшей Природе воспринимает в свете знания себя динамическую идею, достоверную истину всего, что им разделено в его собственном существе и выражено в Свабхаве, духовной природе Дживы. Внутренняя истина и принцип «Я» каждого Дживы, то, что вырабатывается в проявлении, сущностная божественная природа во всем, сохраняющем постоянство за всеми обращениями, извращениями и возвращениями, — это есть Свабхава. Все, что есть в Свабхаве, высвобождается в космическую Природу, дабы она делала с этим, что сумеет под наблюдением внутреннего глаза Пурушоттамы. Из постоянства Свабхавы, из сущностной природы и «Я»-принципа существа каждого становления она созидает различные мутации, посредством которых пытается выразить это, разворачивает все свои изменения в имени и форме, во времени и пространстве и в той последовательности состояний, вытекающих друг из друга, которую мы зовем причинной связью, *nimitta*.

Все это выявление и непрерывный переход из состояния в состояние есть Карма, есть действие Природы, есть энергия Пракрити, труженицы, богини процессов. Сначала происходит высвобождение Свабхавы в ее созидающее действие, *visargaḥ*. Созидание касается существований в становлении, *bhūta-karaḥ*, и всего, чем они субъективно или по-другому становятся, *bhāva-karaḥ*. Все вместе взятое представляет собой непрерывающееся рождение вещей во Времени, *udbhava*, принципом чего является созидательная энергия Кармы. Все это изменчивое становление возникает через сочетание сил и энергий Природы, *adhibhūta*, составляющей мир и являющейся объектом сознания души. Во всем этом душа есть наслаждающееся и наблюдающее Божество в Природе; божественные силы ума, воли и чувства, все силы ее сознательного существа, посредством которых она отражает эти действия Природы, есть ее божества, *adhidaiva*. Поэтому эта душа в природе есть *kṣara puruṣa*, изменчивая душа, вечная деятельность Божественности: та же самая душа в Брахмане, возвращенная из Природы, есть *akṣara puruṣa*, неизменяемое «Я», вечное безмолвие Божественности. Но в форме и теле изменчивого существа обитает наивысшая Божественность. В человеке обитает Пурушоттама, обладая одновременно и безмятежностью неизменяемого существования, и радостью изменчивого действия. Он не только отдален от нас, пребывая в некоем наивысшем состоянии, но и внутри нас, в теле каждого существа, в сердце человека и в Природе. Там он получает труды

Природы как жертвоприношение и ожидает сознательной самоотдачи человеческой души; но всегда, даже в невежестве и эгоизме человеческого создания, он есть Владыка его Свабхавы и Господин всех его трудов, правящий законом Пракрити и Кармы. Из него вышла душа в игру мутаций Природы; в него душа возвращается через неизменяемое самосуществование, возвращается в высочайшее состояние Божества, *param dhāma*.

Человек, родившись в мир, вращается между миром и миром в действии Пракрити и Кармы. Пуруша в Пракрити есть его формула: что душа в нем думает, что рассматривает и что делает, тем он всегда и становится. Все, чем он был прежде, определяет его нынешнее рождение; и все, что он есть теперь, что думает, что делает до самой смерти, определяет, чем он станет в запредельных мирах и в грядущих жизнях. Если рождение есть становление, то смерть тоже есть становление и никоим образом не прекращение. Тело оставляется, душа же идет своим путем, *tyaktvā kalevaram*. Значит, многое зависит от того, что собой представляет человек в важнейший момент ухода. Ибо, на какой форме становления сосредоточено его сознание при умирании, чем были всегда поглощены его ум и мысли до смерти, эту форму он и должен обрести, поскольку Пракрити посредством Кармы осуществляет мысли и энергии души, и это, по сути, является ее главным делом. Поэтому, если душа в человеке стремится достичь состояния Пурушотгамы, есть две необходимые вещи, два условия, которые должны быть выполнены, чтобы это стало возможным. Человек в своем земном существовании должен вылепить всю свою внутреннюю жизнь по этому идеалу, и, уходя, он должен быть верен своему устремлению и воле. «Всякий, кто, оставляя свое тело и уходя, — говорит Кришна, — помнит обо Мне в час кончины, приходит в Мою *bhāva* (бхаву Пурушотгамы), в Мое состояние существа». Он соединен с изначальным существом Божества, и это есть окончательное становление души, *paro bhāvaḥ*, последний результат Кармы в возвращении души в себя и к своему источнику. Душа, которая следовала игре космической эволюции, скрывающей здесь ее сущностную духовную природу, ее изначальную форму становления, *svabhāva*, прошла через все прочие пути становления своего сознания, представляющие собой лишь ее феномены, *tam tam bhāvam*, возвращается к той сущностной природе и, обнаруживая этим возвращением свои подлинные «Я» и дух, приходит в изначальное состояние существа, которое представляет собой, с точки зрения возвращения, высочайшее становление, *madbhāvam*.

В известном смысле можно сказать, что она становится Богом, поскольку соединяется с природой Божества в последней трансформации ее собственной феноменальной природы и существования.

Гита обращает особое внимание на мысли и состояние ума при умирании, внимание, которое трудно понять, если не признать то, что можно назвать самосозидающей силой сознания. На чем мысль, внутренний взгляд, вера, *śraddhā*, сосредоточивается в совершенной и определенной настойчивости, в то имеет тенденцию превратиться наше внутреннее существо. Эта тенденция становится решающей силой, когда мы уходим в те высшие духовные и самораскрывающиеся переживания, которые находятся в меньшей зависимости от внешних объектов, чем наша повседневная психология, поработанная наружной Природой. Там мы можем видеть, как последовательно становимся тем, на чем удерживаем в сосредоточенности наш ум и к чему постоянно стремимся. Поэтому любое отклонение мысли, любая неверность памяти всегда означает задержку в превращении или некоторую помеху в процессе и возврат к тому, чем мы были прежде, — во всяком случае, до тех пор, пока не утвердился существенно и необратимо в нашем новом становлении. Когда же это произошло, когда мы сделали его нормальным для нашего опыта, память начинает действовать сама по себе, потому что теперь это есть естественная форма нашего сознания. В важнейший миг перехода от смертного уровня жизни значение состояния нашего сознания делается самоочевидным. Но обладать этой спасительной силой не может воспоминание на смертном одре, не совпадающее со всем укладом нашей жизни или недостаточно подготовленное им. Здесь мысль Гиты не равна попустительству или легкости популярной религии, нет у нее ничего общего с примитивными выдумками, которые делают отпущение грехов или последнее помазание поучительно «христианской» смертью после отнюдь не поучительной богохульной жизни, или предусмотрительность, а может быть и случайность, кончины в священном городе Бенарес достаточным механизмом для спасения души. Божественное субъективное становление, на котором должен быть прочно сосредоточен ум в момент физической смерти, *yam smaran bhāvam tyajati ante kalevaram*, должно быть тем, к чему внутренне возрастала душа в каждую минуту физической жизни, *sadā tad-bhāva bhāvitaḥ*. «А потому, — говорит Божественный Учитель, — все время помни Меня и сражайся; потому что, если ум твой и твое понимание постоянно сосредоточены на Мне

и отданы Мне, *mayi arpita-manobuddhiḥ*, ко Мне ты, воистину, придешь. Ибо постоянными мыслями о нем и сознанием, соединенным с ним, и неуклонной, постоянной практикой Йоги приходит человек к божественному и наивысшему Пуруше».

Здесь мы подходим к первому описанию этого верховного Пуруши — Божества еще более значительного и великого, нежели даже Неизменяемый, которого поэтому Гита называет Пурушоттамой. Он тоже неизменяем в своей вневременной вечности, он вне пределов всего этого проявления, и здесь, во Времени, нам доступны лишь неясные отблески его существа, доносимые до нас множеством различных символов и маскировок, *avyakto 'kṣaraḥ*. Но в то же время он не просто безликое и неразличимое существование, *anirdeśyam*; если он и неразличим, то потому только, что он тоньше предельной тонкости, доступной нашему уму, и потому, что форма Божества находится за пределами нашей мысли, *aṅor aṅīyāmsam acintya-rūpam*. Эта наивысшая Душа и наивысшее «Я» есть Провидец, Древний Днями и в своем вечном самовидении и мудрости — Владыка и Властелин всех существований, который размещает в своем существе все сущее, *kaviṁ purāṇam anuśāsītāram sarvasya dhātāram*. Эта верховная Душа есть неизменяемый самосущный Брахман, о котором говорят знатоки Веды, и именно то, во что вступают аскеты, преодолев привязанности смертного ума, то, ради чего они учатся управлять страстями тела¹. Эта вечная реальность есть финальный шаг вверх, высочайшее место и точка опоры (*padam*); а потому это самая высокая цель движения души во Времени, собственно уже не движение, но состояние изначальное, извечное и наивысшее, *paramam sthānam ādyam*.

Гита описывает последнее состояние ума йогина, в котором он совершает переход от жизни через смерть к этому высочайшему, божественному состоянию. Недвижный ум, душа, вооруженная силой Йоги, союз с Богом в бхакти — любовный союз здесь не замещается безликим соединением через знание, он до конца остается частью верховной силы Йоги — и жизненная сила, всецело стянутая в точку между бровями, в местоположение мистического видения. Все врата чувств закрыты, ум замкнут в сердце, жизненная сила выведена из диффузного движения в голову, интеллект сосредоточен на произнесении священного слога ОМ и его постигающей мысли, на памяти

¹ Язык, используемый здесь, целиком взят из Упанишад.

о верховном Божестве, *mām anusmaran*. Это есть установленный йогический путь ухода, последнее приношение всего существа Вечному, Трансцендентному. Но и это лишь процесс; сущностным условием является постоянная неукоснительная память о Боге в жизни, даже в труде и в сражении — *mām anusmara yudhya ca* — и превращение всего акта жизни в непрерывную Йогу, *nitya-yoga*. «Кто делает так, тот обнаруживает, что Меня легко достичь, — говорит Божество, — он есть великая душа, достигающая наивысшего совершенства».

Состояние, в которое входит душа, когда она так расстается с жизнью, это супракосмическое состояние. Самые высокие небеса космического плана подчинены возвращению в очередное рождение; но нет нужды в новых рождениях для души, которая уходит к Пурушоттаме. Поэтому тот плод, который может принести устремление познать неопределимого Брахмана, приобретает также и другим, всеобъемлющим устремлением через знание, труды и любовь к самосущному Божеству, который есть Владыка трудов и Друг человечества и всех существ. Познание его таким путем и искание его на этом пути не сковывает человека новыми рождениями или цепью Кармы; душа может удовлетворить свое желание навсегда освободиться от брэнного и мучительного состояния нашего смертного бытия. И здесь Гита, дабы уточнить для ума концепцию круговорота рождений и высвобождения из него, обращается к древней теории космических циклов, ставшей неотъемлемой частью индийских космологических представлений. Существует некий вечный цикл чередующихся периодов проявления и не-проявления, каждый из которых зовется соответственно днем и ночью творца Брахмы, каждый обладает равной протяженностью во Времени, долгий эон его трудов, который длится тысячу веков, и долгий эон сна на тысячу безмолвных веков. С наступлением Дня из непроявленности рождаются все проявления, с наступлением Ночи все исчезает или растворяется в ней. Таким образом, все существования беспомощно чередуют циклы становления и растворения; они снова и снова приходят к становлению, *bhūtvā bhūtvā*, и постоянно возвращаются в непроявленность. Но эта непроявленность не есть изначальная божественность Существа; это другое состояние его существования, *bhāvō'nyah*, супракосмическая непроявленность, находящаяся вне этого космического не-проявления, вечно заключенная в себе, она не противоположна этому космическому состоянию проявленности, она выше и отлична от него, неизменная, вечная, не принужденная погибать

вместе с гибелью всех этих существований. «Он зовется непроявленным неизменяемым, о нем говорят как о наивысшей душе и состоянии, достигшие его больше не возвращаются; это есть мое наивысшее место бытия, *paramam dhāma*». Ибо достигшая его душа высвободилась из цикла космического проявления и не-проявления.

Принимаем ли мы или отвергаем это космологическое представление — зависит от ценности, которую мы склонны приписать знанию «знающих день и ночь», но важен смысл придаваемый этой концепции Гитой. Легко представить себе, что это вечно непроявленное Существо, чье состояние видимо никак не связано с проявлениями или не-проявлениями, должно быть неопределимым и определения не имеющим Абсолютом, и верный путь его достижения заключается в избавлении от всего, чем мы стали в проявлении, а не возносить ему все наше внутреннее сознание в комбинированном сосредоточении знания ума, любви сердца, йогической воли, витальной жизненной силы. В особенности бхакти представляется неприменимой к Абсолюту, который не имеет никаких связей, *avyavahārya*. «Но, — настаивает Гита, — хотя это состояние является супракосмическим и хотя оно вечно непроявлено, этот наивысший Пуруша должен быть завоеван через бхакти, обращенной только к нему, в ком содержится все сущее и посредством которого весь этот мир был расширен в пространстве». Иными словами, наивысший Пуруша есть не вполне Абсолют вне всяких связей, отчужденный от наших иллюзий, — он Провидец, Творец и Правитель миров, *kavim anusāsītāram, dhātāram*, и только зная и любя его как Единого и как Все, *vāsudevaḥ sarvam iti*, мы должны посредством единения с ним всего нашего сознательного существа, всех наших энергий, всех действий искать наивысшего осуществления, совершенного совершенства, абсолютного освобождения.

Затем мы сталкиваемся с более любопытной мыслью, которую Гита позаимствовала у мистиков ранней Веданты. Речь идет о различных временных отрезках, когда йогин должен покидать тело в зависимости от того, желает ли он родиться снова или избежать новых рождений. Огонь и свет, дым и туман, ночь и день, светлая половина лунного месяца и половина темная, северное солнцестояние и южное — являются противоположностями. В первой части каждой пары знающие Брахмана отправляются к Брахману, но во второй йогин достигает лунного света и соответственно снова рождается человеком. Это светлый и темный пути, которые в Упанишадах зовутся путь богов и путь

предков; знающий их йогин не может допустить ошибку. Какие бы психофизические факты или символы ни стояли за этим представлением¹, оно дошло до нас из века мистиков, которые видели во всяком физическом явлении действенный символ психологического и всюду прослеживали взаимодействие и своего рода тождество наружного с внутренним, свет и знание, огненный принцип и духовную энергию, — нам же нужно отметить только концовку этого пассажа в Гите: «А потому во всякое время будь в Йоге».

В конечном счете, существенно именно это — сделать все существо единым с Божеством, настолько полно и всесторонне единым, чтобы быть естественно и постоянно укрепленным в союзе, делая всю жизнь, не только мысль и медитацию, но поступки, труд и битву памятью о Боге. «Помни Меня и сражайся» означает ни на миг не упускать мысль о Боге — в коллизиях повседневности, которые нормально занимают наши умы, что выглядит достаточно трудным, почти невозможным — на самом деле это вполне возможно при соблюдении других условий. Если мы стали в нашем сознании единым «Я» со всем сущим, единым «Я», которое для наших мыслей всегда есть Божество, и даже наши глаза и другие органы чувств видят и воспринимают Божественное Существо повсюду так, что мы никогда не в состоянии ничто воспринимать как просто объект чувственного восприятия, но неизменно как Божество, одновременно скрытое и проявленное в данной форме, и если наша воля едина в сознании с верховной волей и каждый акт воли, ума, тела ощущается как подсказанный ею, как ее движение, как преисполненный верховной воли или тождественный ей, тогда может быть интегрально сделано то, что требует Гита. Память о божественном Существо перестает быть периодическим актом ума, становясь естественным состоянием нашей деятельности и, по-своему, самим содержанием сознания. Джива получил свою правомерную и естественную духовную связь с Пурушоттамой, и вся наша жизнь есть Йога, завершенное, но вечно самозавершающееся единение.

¹ Йогический опыт действительно показывает, что у этой идеи есть реальное психофизическое обоснование, правда, отнюдь не абсолютное в применении, что во внутренней борьбе между силами Света и силами Тьмы первые имеют тенденцию к естественному преобладанию в светлые периоды суток или года, а последние — в периоды темные, и это соотношение может продолжаться вплоть до окончательной победы.

ГЛАВА IV

Тайна тайн

ВСЯ истина, которая раскрывалась до сих пор шаг за шагом, где каждый шаг выявлял новый аспект интегрального знания, основывая на нем некий результат духовного состояния и действия, должна теперь вступить в фазу колоссального значения. По этой причине Учителю сначала нужно привлечь внимание к решающему характеру того, о чем он собирается говорить, чтобы ум Арджуны пробудился и обострился. Ибо Учитель намерен раскрыть его ум к знанию и видению интегральной Божественности и подвести его к видению одиннадцатой главы, посредством которого воитель Курукшетры обретает осознание автора и защитника его существа, действия и миссии, божества в человеке и в мире, кого ничто в человеке и в мире не ограничивает и не сковывает, потому что все исходит от него, представляет собой движение в его беспредельном существе, продолжается и поддерживается его волей, оправдывается в его божественном знании себя, в нем имеет свое начало, сущность и конец. Арджуне предстоит осознать, что он существует только в Боге и движим только силой внутри него, что его деяния есть только средство божественного действия, его эгоистическое сознание только завеса и искажение по его невежеству подлинного существа внутри него, которое есть бессмертная искра и частица верховного Божества.

Это видение должно устранить всякое сомнение, возможно, еще остающееся у него в уме, должно укрепить его для действия, от которого он отшатнулся, но которое необратимо призван совершить и больше не может уклоняться от этого — ибо уклонение было бы отрицанием и опровержением божественной воли и санкции внутри него, уже выраженной в его индивидуальном сознании, но скоро долженствующей принять вид великой космической санкции. Ибо теперь Существо мира предстает перед ним как тело Бога, одушевленное вечным духом Времени, и голосом величественным и ужасным посылает его в грохот сражения. Голос призывает его к освобождению духа, к исполнению его дела в космической тайне, и две задачи — освобождение и действие — должны быть единым дви-

жением. Его интеллектуальные сомнения рассеиваются, когда перед ним раскрывается великий свет знания «Я» и знания Бога и Природы. Но интеллектуальной ясности мало; он должен видеть внутренним зрением, освещающим слепое наружное человеческое видение, чтобы действовать в согласии со всем своим существом, с совершенной верой во всех своих членах, *śraddhā*, с совершенной преданностью «Я» своего «я» и Владыке своего существа и тому же «Я» мира и Владыке всего сущего во вселенной.

Все произошедшее прежде заложило основу знания или подготовило первый необходимый материал или леса, но теперь полный каркас структуры должен предстать перед его прозревшими глазами. Все последующее будет иметь огромное значение, потому что будет анализом частей этого каркаса, показывая, из чего состоит та или иная часть; но по существу интегральное знание Существа, которое говорит с ним, должно сейчас открыться его взгляду, так чтобы он не мог не увидеть. Происходившее ранее показало ему, что он не привязан фатально к узлу неведения или эгоистического действия, которое дотоле приносило ему удовлетворенность, пока частичные решения не перестали удовлетворять его ум, приведенный в замешательство конфликтом противоположных видимостей, из которых состоит действие мира, и его сердце, встревоженное запутанностью его трудов, из которой он не видит иного выхода, кроме отречения от жизни и от трудов. Ему показали, что существуют два противоположных пути труда и жизни: путь невежества эго и путь ясного самопознания божественного существа. Он может действовать с желанием, со страстью, как эго, подгоняемое свойствами низшей Природы, подчиненный соотношению добродетели и греха, радостей и горестей, озабоченный плодами и последствиями своих трудов, успехов и неудач, добрых результатов и дурных результатов, прикованный к механизму мира, бьющийся в великой путанице действия, недействия и извращенного действия, что смущает сердце, ум и душу человека своими изменчивыми и противоречивыми масками и личинами. Но он не увязан всецело с трудами невежества; при желании он может выполнять и труды знания. Он может действовать как возвышенный мыслитель, знающий, йогин, вначале как ищущий свободу, а потом как освобожденный дух. Распознавание этой великой возможности и постоянное сосредоточение воли и интеллекта на знании есть путь высвобождения из его скорби и метаний, выход из человеческой загадки.

Внутри нас есть дух, безмятежный, превосходящий все труды, уравновешенный, не скованный внешним клубком противоречий, взирающий на него как его опора, источник, постоянный свидетель, но не вовлеченный в клубок. Беспредельный, всеобъемлющий, единое «Я» во всем, он беспристрастно исследует действие Природы и видит, что это лишь действие Природы, но не его собственное. Он видит, что эго с его волей, интеллектом представляет собой механизм Природы и что все их действия детерминированы тройным способом существования Природы и ее свойствами. Он от них свободен, поскольку знает, что Природа, и эго, и индивидуальное существо всех этих созданий не составляют все существование. Ибо существование есть не просто великолепная или напрасная, замечательная или тоскливая панорама постоянной изменчивости становлений. Есть нечто вечное, неизменяемое, нетленное, есть вневременное самосуществование, не затрагиваемое мутациями Природы. Дух есть их безучастный свидетель, не воздействующий и не испытывающий воздействий, не праведный и не грешный, но неизменно чистый, завершенный, великий и безупречный. Не скорбя и не ликуя из-за всего, что ранит и влечет эгоистическое существо, дух никому не друг и никому не враг, он единое равное «Я» всего. Человек не осознает это «Я», потому что поглощен своим наружу обращенным умом, потому что не научится или не научился жить внутренней жизнью; он не отстраняется, не отступает от своего действия, чтобы наблюдать его как труд Природы. Эго является препятствием, чекой колеса заблуждения, разрушение эго в «Я» души — первое условие освобождения. Стать духом, переставая быть просто умом и эго, есть первое слово этого послания свободы.

Поэтому Арджуна прежде всего призывается к отказу от всякого желания плодов своего труда — он должен стать просто бесстрастным вершителем всего того, что требуется совершить — оставляя плоды той силе, которая есть владыка космических трудов. Ибо, вполне понятно, что владыка — не он; и не ради удовлетворения его личного эго были установлены порядки Природы, не ради исполнения его желаний и предпочтений живет универсальная Жизнь, не ради подтверждения его интеллектуальных воззрений, суждений и норм работает универсальный Ум, и не на этот ничтожный суд должен он вынести свои космические цели или земные методы и планы. На притязания такого рода способны лишь невежественные души, живущие в собственной личности и видящие все под собственным скудным и узким углом

зрения. Арджуна должен сначала отступить от эгоистических требований к миру и трудиться как один из миллионов, вкладывая свою долю усилий и труда в результат, определяемый не им, но универсальным действием и назначением. Но он должен сделать не только это, а нечто большее: отказаться от мысли о себе как вершителе и увидеть, освободившись от всего личного, что работает в нем и во всех остальных — универсальный разум, воля, ум, жизнь. Природа есть универсальная труженица, и его труды на самом деле ее, так же как плоды ее трудов в нем есть часть неимоверной суммы результатов, управляемой Силой куда более великой, чем он. Если он способен сделать эти две вещи духовно, тогда с него спадут оковы его трудов и их сумбур, потому что весь узел этой скованности заключался в эгоистическом характере его притязаний и участия. Страсть и грех, личная радость и горе покинут его душу, которая отныне будет жить внутри чистая, просторная, безмятежная, равно воспринимающая всех людей и все на свете. Действие не будет больше вызывать субъективную реакцию и не оставит ни пятна, ни отметины на чистоте и покое его духа. У него будет внутренняя радость, покой, легкость и неотъемлемое блаженство свободного, ничем не возмущаемого существа. Ни внутри, ни снаружи не останется ничего от старой мелкой личности, ибо он будет осознанно ощущать себя единым «Я» и единым духом со всем сущим, даже его внешняя природа станет в его сознании неотделимой частью универсального ума, жизни и воли. Изолирующая эгоистическая личность будет подхвачена и погашена безличностью духовного существа: его изолирующая эгоистическая природа будет соединена с действием космической Природы.

Но это высвобождение зависит от двух одновременных, но еще не пришедших в соответствие восприятий: от ясного видения духа и ясного видения Природы. Здесь речь не о научной и рациональной отрешенности, вполне возможной даже для философа-материалиста, который обладает достаточно ясным видением одной только Природы, но это не восприятие его собственной души и истинного «Я». И речь не об интеллектуальной отрешенности мудреца-идеалиста, который высвобождается из наиболее тесных и неприятных форм своего эго просвещенным использованием рассудка. Существует более крупная, более живая, более совершенная духовная отрешенность, которая дается видением Наивысшего, кто есть больше чем Природа и величественней чем ум и рассудок. Но даже такая отрешенность есть только

приближение к тайне свободы и ясного видения знания, это еще не вся путеводная нить к божественной тайне — ибо, сама по себе, она оставляет Природу необъясненной, а природную активную часть существа — изолированной от духовного и квиетистского самосуществования. Божественная отрешенность должна быть основой для божественного участия в Природе, которое заменит старое, эгоистическое участие, божественный квиетизм должен поддерживать божественный активизм и кинетизм. Эта истина, которую все время имел в виду Учитель и потому настаивал на жертвоприношении трудов, на признании Всевышнего владыкой наших трудов и на доктрине Аватара и божественного рождения, была тем не менее вначале подчинена первостепенной необходимости квиетистского освобождения. Только те истины, которые ведут к духовной безмятежности, отрешенности, равенству и единству, одним словом, к восприятию и к становлению неизменяемого «Я», излагались во всей полноте и во всем величии их мощи и значимости. Другая великая и необходимая истина, завершающая, оставалась в тени, получая меньшее или относительное освещение; она постоянно подразумевалась, но пока что не развивалась. Теперь же, в этих главах, она получает стремительное развитие.

С самого начала Кришна, Аватар, Учитель, возница, управляющий колесницей человеческой души в мировом действии, готовился раскрыть свою тайну, глубиннейшую тайну Природы. Эта нота постоянно звучала в его вступительной мелодии, настойчиво повторяясь, как предупреждение и прелюдия широкой завершающей гармонии его интегральной Истины. Этой нотой была концепция верховного Божества, обитающего внутри человека и Природы, но превосходящего своим величием человека и Природу, которое обнаруживается через безличность «Я», но чье значение не ограничивается безличным «Я». Теперь мы понимаем смысл этого настойчивого рефрена. Это единое Божество, единое в универсальном «Я», человеку и Природе, кто глазом Учителя в колеснице подготавливало его абсолютное притязание на все существо пробужденного провидца сущего и вершителя трудов. «Я, кто внутри тебя, — говорил он, — Я, кто здесь, в этом человеческом теле, Я, ради кого все существует, действует, старается, Я есмь одновременно тайна и самосущего духа, и космического действия. Это «Я» есть величайшее Я, самая крупная человеческая личность — всего лишь частичное и неполное его проявление, сама Природа — всего лишь вторичное действие. Владыка души, владыка всех трудов космо-

са, Я есмь единый Свет, единственная Сила, единственное Существо. Это Божество внутри тебя есть Учитель, Солнце, возжигающее яркий свет знания, в котором ты прозреваешь разницу между неизменностью твоего «Я» и изменчивостью твоей природы. Но взгляни за этот свет, на его источник, и ты увидишь наивысшую Душу, в которой восстановлена духовная истина личности и Природы. Прозри тогда единое «Я» во всем сущем, и ты увидишь Меня во всем сущем; прозри все сущее в едином духовном «Я» и реальности, потому что так ты можешь увидеть все сущее во Мне; знай единого Брахмана во всем, чтобы мог ты увидеть Бога, кто есть наивысший Брахман. Знай себя, будь собой, чтобы мог ты соединиться со Мной, чье это вневременное «Я» есть ясный свет или прозрачная завеса. Я, Божество, есмь высочайшая истина «Я» и духа».

Арджуне также предстоит увидеть, что то же Божество есть высочайшая истина не только «Я» и духа, но и Природы и его собственной личности, тайна как индивида, так и вселенной. То была универсальная Воля в Природе, более великая, чем акт Природы, который исходит от него, кому принадлежат ее действия и человеческие действия и плоды их. А потому он должен вершить труды как жертвоприношение, ибо это истина его трудов и всех трудов вообще. Природа есть труженица, а не эго, но Природа есть только энергия Существа — единственного владыки всех ее трудов и проявлений энергии и всех эонов космического жертвоприношения. Поэтому, раз его труды принадлежат тому Существо, он должен сделать все свои действия приношением Божеству в нем и в мире, через которого они вершатся в божественной тайне Природы. Это и есть двойное условие божественного рождения души, ее высвобождения из смертности эго и тела в духовное и вечное — сначала знание собственного вневременного неизменяемого «Я» и союз через него с вневременным Божеством, но, вместе с тем, и знание того, кто живет за тайной космоса, Всевышнего во всех существованиях и их деяниях. Только таким образом можем мы стремиться посредством приношения всей нашей природы и существа достичь живого союза с Единым, который стал во Времени и в Пространстве всем, что есть. И это место бхакти в системе Йоги интегрального самоосвобождения. Это богопочитание и устремленность к тому, что величием превосходит нетленность «Я» или изменчивость Природы. Тогда все знания становятся благоговением и устремленностью — и все труды тоже становятся благоговением и устремленностью. Труды природы и свобода

души соединяются в этом богопочитании, становясь единым самовозвышением к единому Божеству. Финальное освобождение, переход из низшей природы к источнику высшего духовного становления это не отмирание души — отмирает только ее форма эго, — но переселение всего нашего «Я» знания, воли и любви из его универсальной реальности, где оно долее не будет обитать, в супракосмическую, свершение, а не аннуляция.

По необходимости, дабы прояснить это знание для ума Арджуны, божественный Учитель начинает с устранения источника двух оставшихся трудностей: антиномии между безличным «Я» и человеческой личностью и антиномии между «Я» и Природой. До тех пор, пока существуют эти две антиномии, Божество в Природе и в человеке продолжает оставаться чем-то туманным, иррациональным и невероятным. Природа была представлена как механические оковы гун, душа — как эгоистическое существо, подчиненное этим оковам. Но будь это всей полнотой их истины, они не есть и не могут быть божественными. Невежественная и механическая Природа не может быть силой Бога, ибо божественная Природа должна быть свободной в своих действиях, духовной по происхождению и духовной по величию. Душа, скованная и эгоистичная в Природе, чисто ментальная, витальная и физическая, не может быть частицей Божества и божественным существом сама по себе, поскольку божественное существо должно обладать природой Божества, свободной, духовной, саморазвивающейся, самосушной, стоящей над умом, жизнью и телом. Обе трудности и те неясности, которые они с собой несут, устраняются одним просветляющим лучом истины. Механическая Природа представляет собой лишь низшую истину, формулу вторичного, феноменального действия. Есть нечто высшее, что духовно, и это есть природа нашей духовной личности, нашей подлинной персоны. Бог безличен и личностен одновременно. Его безличность есть в нашем психологическом осознании беспредельность вневременного бытия, сознания, блаженства существования; его личность представляется нам как сознательная энергия бытия, сознательный центр знания и воли, как радость множественного самопроявления. Мы есть та единая безличность в статической сути нашего существа; мы, каждый из нас, есть множественность этой сущностной энергии в нашей духовной личности. Но различие существует лишь для целей самопроявления; божественная безличность, если заглянуть за нее,

представляет собой одновременно и беспредельного Его, наивысшую душу и дух. Это великое «Я» — *so 'ham*, «Я есмь Он», из которого вся личность и природа берут начало и разнообразно здесь развлекаются в видимости безличного мира. Брахман есть все сущее, гласит Упанишада, ибо Брахман есть единое «Я», которое видит себя в четырех последовательных позициях сознания. Васудева, вечное Существо, есть все — утверждает Гита. Он есть Брахман, он постоянно поддерживает и порождает все из своей высшей духовной природы, здесь он сознательно становится всем сущим в природе разума, ума, жизни, чувства и объективного феномена материального существования. Джива есть он в этой духовной природе Вечного, его вечной множественности, его видения себя из множества центров сознательной энергии «Я». Бог, Природа и Джива есть три условия существования, и все эти трое есть одно существо.

Как проявляет себя это Существо в космосе? Сначала как неизменяемое вневременное «Я», вездесущее и все поддерживающее, которое в своей вечности представляет собой бытие, а не становление. Затем, в этом существе есть сущностная сила или духовный принцип самостановления, *svabhāva*, посредством которого через духовное видение себя оно определяет и выражает, творит путем высвобождения всего, что скрыто или заключено в его собственном существовании. Сила или энергия этого самостановления высвобождает в универсальное действие, Карму, все, что было определено в духе. Все сотворение есть это действие, есть эта работа сущностной природы, есть Карма. Но оно развивается здесь, в изменчивой Природе разума, ума, жизни, чувства и объективности форм материального феномена, на самом деле отрезанной от абсолютного света и ограниченной Незнанием. Все его действия становятся там жертвоприношением души в Природе Душе наивысшей, потаенной внутри нее, и поэтому верховное Божество обитает во всем в качестве Владыки жертвоприношения, чье присутствие и сила управляют им и чье знание себя и радость бытия приемлют его. Знать это означает обладать верным знанием вселенной и видением Бога в космосе, это означает найти врата освобождения из Незнания. Ибо это знание, сделавшееся действенным для человека приношением его трудов и всего его сознания Божеству во всем, дает ему возможность возвратиться в его духовное существование, а через него — в супракосмическую Реальность, вечную и светозарную, над изменчивой Природой.

Эта истина есть тайна бытия, которую Гита сейчас собирается применить в величии ее результатов к нашей внутренней жизни и к нашим внешним трудам. То, что она собирается сказать, и есть самая большая тайна. Это знание всего Божества, *samagram mām*, обещанное Арджуне Владыкой его существа, то сущностное знание, сопровождаемое полным знанием его во всех принципах, после чего ничто не остается непознанным. Разрубленным окажется тот узел незнания, который держал в заблуждении человеческий ум Арджуны и заставлял его волю чураться труда, божественно назначенного ему. Это мудрость всей мудрости, тайна всех тайн, царь-знание, царь-тайна. Это чистый наивысший свет, который можно проверить непосредственным духовным опытом и увидеть его в себе как истину; это правильное и достоверное знание, сам закон бытия. Ему легко следовать, когда он освоен, когда человек его понимает и старается быть верным жизни по нему.

Но необходима вера; если вера отсутствует, если человек полагается на критический разум, который основывается на внешних фактах и ревниво ставит под вопрос знание откровения, потому что оно не совпадает с разделениями и несовершенствами видимой природы и кажется превосходящим ее, утверждая нечто, увлекающее нас за пределы первичных практических фактов нашего нынешнего существования с его скорбями, болью, злом, пороками, небожественными ошибками и блужданиями, *aśubham*, то невозможно воплотить в жизнь это величайшее знание. Душа, которой не удастся уверовать в высшую истину и закон, должна вернуться на путь обычной брэнной жизни, подчиненной смерти, заблуждениям и злу, ей не дано возрасти до Божества, которое она отрицает. Ибо этой истиной нужно жить — и жить во все возрастающем свете души, а не в спорах с мраком ума. В нее нужно врать, ею нужно стать — это единственный способ проверить ее. Только превзойдя низшее «я», можно стать подлинным божественным «Я» и жить истиной нашего духовного существования. Все мнимые истины, которые можно противопоставить ей, являются видимостями низшей Природы. Освобождение от зла и пороков низшей Природы, *aśubham*, дается лишь принятием высшего знания, в котором все это мнимое зло убеждается в своей конечной нереальности, предстает как творение нашего мрака. Но чтобы так дорасти до свободы божественной Природы, нужно принимать и верить в Божество, скрытое в нашей нынешней ограниченной природе. Ибо причина, по которой практика этой Йоги становится возможной и лег-

кой, заключается в том, что мы при этом всецело препоручаем действие всего, чем мы по природе являемся, в руки этого внутреннего божественного Пуруши. Божество готовит божественное рождение в нас поступательно, просто, непогрешимо, вбирая наше существо в свое, наполняя его собственным знанием и силой, *jñānadīpena bhāsvatā*; оно возлагает руки на нашу темную, невежественную природу и преобразует ее в собственный свет и простор. Во что мы верим всем сердцем и без эгоизма, понуждаемые им, то Бог внутри нас непременно совершит. Но прежде эгоистический ум и жизнь, которые мы сейчас как будто собой представляем, должны отдаться для преобразования в руки этого потаеннейшего Божества внутри нас.

ГЛАВА V

Божественная истина и путь

ГИТА продолжает раскрывать наивысшую интегральную тайну, единственную мысль и истину, в которой ищущий совершенство и освобождение должен научиться жить, и единственный закон совершенствования его духовных членов и всех их движений. Наивысшая загадка есть тайна трансцендентного Божества, которое есть все и везде, но настолько превосходит величиим и настолько отличается от вселенной во всех ее формах, что ничто не вмещает его здесь, ничто по-настоящему не выражает его и никакой язык, заимствованный из мнимостей вещей в пространстве, времени и связях между ними, не может приблизиться к истине его невообразимого бытия. Вытекающий из этого закон нашего совершенствования есть поклонение всем существом и препоручение себя источнику и владыке его. И единственный завершающий путь для нас есть обращение всего нашего существования в мире — всецело, а не частями — в единое движение к Вечному. Силой и тайной божественной Йоги мы вышли из его невыразимых потаенностей в эту ограниченную природу феноменального. Обратным движением той же Йоги мы должны преодолеть границы феноменальной природы и восстановить то великое сознание, которым мы способны жить в Божественном и Вечном.

Наивысшее существо Божества вне проявления: его истинный извечный образ не раскрыт в материи, как не уловлен он жизнью, как не познаваем он умом, *acintyarūpa*, *avyaktamūrti*. То, что мы видим, это всего лишь самосотворенная форма, *rūpa*, но не извечная форма Божества, *svarūpa*. Есть кто-то или что-то отличное от вселенной, невыразимое, невообразимое, несказанно беспредельное Божество, недостижимое для наших колоссальнейших или тончайших представлений о беспредельности. Вся эта ткань, это сплетение вещей, которому мы даем имя вселенной, вся эта колоссальная сумма движения, которую мы не можем уложить ни в какие границы и тщетно ищем хоть какую-то стабильную реальность в ее формах и движениях, состояниях, уровнях или точках космического приложения сил, была выпрядена, воплощена, развернута этой высочайшей

Беспредельностью, основана на ее несказанной, супракосмической Тайне. Она покоится на самоформулировании, которое не проявлено и немислимо. Вся эта масса становлений в непрерывном изменении и движении, все эти создания, существования, вещи, дышащие и живущие формы не могут вместить ее ни в свою сумму, ни в отдельные существования. Бог не в них; не в них и не ими он живет, движется или имеет свое бытие — Бог не есть Становление. Это они в нем, это они живут и движутся в нем, черпают свою истину из него; они его становления, он есть их существо¹. В немислимой вневременной и внепространственной беспредельности своего существования он развернул этот незначительный феномен безграничной вселенной в бесконечном времени и пространстве.

Даже сказать о нем, что все в нем существует, — не вся истина и не вполне реальная связь, ибо это значит говорить о нем в контексте пространства, а Божество не имеет ни пространства, ни времени. Пространство и время, неотъемлемость и проникновение и превышение — все это термины и образы его сознания. Есть Йога божественной Силы, *me yoga aiśvaraḥ*, посредством которой Всевышний творит феномены себя в духовном, а не материальном самообразовании собственной развернутой беспредельности, и материальное есть только образ этой развернутости. Он видит себя единым с этим, отождествленным с этим и со всем, что оно объемлет. В этом беспредельном видении себя, которое не есть все его видение, пантеистское отождествление Бога и природы представляет собой еще более узкий взгляд — он и един со всем сущим, и превосходит его; но он также и отличен от этого «Я» или развернутой беспредельности духовного существа, которое содержит в себе и превышает вселенную. Здесь все существует в его беспредельном мирознании, но и это опирается как осмысление себя на супракосмическую реальность Божества, которая не укладывается ни в какие из наших представлений мира, бытия и сознания. Тайна его существа в том, что он супракосмичен, но не внекосмичен ни в каком ограничивающем смысле. Ибо он как «Я» пронизывает собою все; есть некое светозарное, ни во что не вовлеченное присутствие самосущего Бога, *tama ātmā*, постоянно связанное со становлением и простым фактом своего наличия проявляющее все существования.² Поэтому

¹ *matsthāni sarvabhūtāni na cāham teṣvavasthītaḥ*

² *bhūtabhṛṇ na ca bhūtastho mamātmā bhūtabhāvanaḥ*

получается, что у нас есть термины Бытия и становления, существования в себе, *ātman*, и существований зависящих от него, *bhūtāni*, изменчивых существ и неизменяемого существа. Но высочайшая истина двух этих связей и разрешения антиномии между ними должна быть найдена в том, что превосходит их; это наивысшее Божество, которое проявляет и то и другое, и содержащее «Я» и его содержащиеся феномены, силой своего духовного сознания, *yogamāyā*. И лишь через союз с ним в нашем духовном сознании мы способны прийти к настоящим связям с его существом.

В метафизическом смысле, это есть замысел данных стихов Гиты, но в их основании лежит не интеллектуальное умозрение, а духовный опыт; они являются синтезом, поскольку возникают глобально из определенных истин духовного сознания. Когда мы пытаемся вступить в сознательные связи с неким наивысшим или универсальным Существом, которое потаенно или явно существует в мире, мы приходим к весьма различным переживаниям и тот или иной вариант описания этого опыта превращается в фундаментальную идею существования той или иной интеллектуальной концепции. Для начала, мы обладаем грубым опытом некоего Божества, которое совершенно отлично и превосходит нас самих, совершенно отлично и превосходит вселенную, в которой мы живем; этот опыт не меняется до тех пор, пока мы живем лишь в наших феноменальных «я» и видим вокруг себя лишь феноменальный лик мира. Ибо высочайшая истина Всевышнего супракосмична, и все, что составляет феноменальное, кажется отличным от беспредельности самосознательного духа, кажется образом малой истины, если не иллюзией. Остановливаясь только на этом различии, мы рассматриваем Божество как если бы оно было внекосмичным. Таковым оно является только в том смысле, что, будучи супракосмичным, не ограничено космосом и его созданиями, что не означает, будто все это находится вне его существа — вне единого Вечного и Реального нет ничего. Мы духовно осознаем эту первую истину Божества, соприкоснувшись с опытом того, что мы живем, двигаемся и имеем наше существо только в нем одном, и, как бы мы ни отличались от него, наше существование зависит от него, да и вселенная есть всего лишь феномен и движение в Духе.

Но опять мы соприкасаемся с более отдаленным и трансцендентным опытом того, что наше самосуществование едино с его самосуществованием. Мы воспринимаем единое «Я» всего сущего, у нас

есть осознание и видение этого: мы не можем более ни говорить, ни думать, будто мы совершенно отличны от него, но что существует «Я» и существует феномен самосущного; все едино в «Я», но все различно в феноменальном. При исключительной интенсивности союза с «Я» мы можем даже прийти к переживанию феноменального как чего-то призрачного и нереального. Но все-таки при удвоенной интенсивности у нас может быть удвоенное переживание наивысшего самосущностного единения с ним, но, помимо этого, и нас самих, живущих с ним, соединенных с ним множеством связей в постоянной форме, которая на самом деле есть производное его существа. Вселенная, и наше существование во вселенной, становится для нас постоянной и реальной формой самоосознающего существования Божества. В этой малой истине у нас существуют отношения различия между нами и ним и всеми этими другими живыми или неживыми силами Вечного и отношения взаимодействия с его космическим «Я» в природе вселенной. Эти связи отличаются от супракосмической истины, они являются производными творениями определенной силы сознания духа, и, поскольку они отличны и поскольку они творения, утонченные искатели супракосмического Абсолюта приписывают им относительную или полную нереальность. И все же они — из него, они представляют собой существующие формы, вышедшие из его существа, а не фикции, взявшиеся ниоткуда. Ибо Дух видит везде всегда себя и фигуры себя, а не то, что целиком от него отличается. И не можем мы утверждать, будто в супракосмическом нет совсем ничего, соотносящегося с этими связями. Мы не можем сказать, что они представляют собой производные сознания, возникшие из того источника, в котором, однако, нет ничего их поддерживающего или объясняющего, ничего, представляющего собой вечную реальность и небесный принцип этих форм его существа.

Если же мы найдем другой путь для настойчивого поиска различий между «Я» и формами «Я», мы можем начать рассматривать «Я» как содержащее и имманентное, можем согласиться с истиной вездесущего духа, но в то же время воспринимать облики его присутствия как нечто иное, чем он, как образы не только преходящие, но и нереальные. У нас есть опыт Духа, Божественного Существа, неизменяемого и вечно содержащего в своем видении изменчивости вселенной; у нас есть одновременный или совпадающий во времени опыт Божества, имманентного в нас и во всем сущем. Однако вселенная может быть

для нас лишь эмпирической формой его и нашего сознания или лишь образом, символом существования, посредством которого мы должны строить наши значимые связи с ним и идти к постепенному осознанию его. С другой же стороны, мы получаем откровенный духовный опыт, в котором мы должны видеть как само Божество все сущее, не только тот Дух, который неизменно обитает во вселенной и всех ее бесчисленных созданиях, но все эти внутренние и внешние становления. Тогда все для нас есть божественная Реальность, проявляющая себя в нас и в космосе. Если это единственный опыт, то он приводит нас к пантеистическому тождеству: Единый, кто есть все, но пантеистическое видение — это видение частичное. Эта развернутая вселенная не есть весь Дух, существует Вечный куда более великий, которым только и возможно ее существование. Космос не представляет собой Божество во всей его абсолютной реальности, он всего только одно его самовыражение, истинное, но малое движение его существа. Все варианты духовного опыта, какими бы разными или противоречивыми ни казались они на первый взгляд, согласуются между собой, если мы перестаем настаивать на единственности какого-то из них и раскрываем глаза на простую истину: божественная Реальность есть нечто большее, нежели универсальное существование, вместе с тем все универсально и все частности представляют собой не что иное, как это Божество, — можно сказать, свидетельствуют о нем, но не целиком ни в части, ни в сумме своей, хотя сущее не могло бы свидетельствовать о нем, будь все оно чем-то иным, а не условием и содержанием божественного существования. Реально Оно, но они есть его выраженные реальности¹.

Именно это подразумевается во фразе *vāsudevaḥ sarvaṃ iti*; Бог есть все, что есть вселенная, и все, что есть во вселенной, а также все, что есть более чем вселенная. Гита в первую очередь подчеркивает его супракосмическое существование. Ибо иначе ум прошел бы мимо высочайшей цели и остался обращенным только к космическому

¹ Хотя умом мы ощущаем их сравнительную нереальность перед лицом абсолютно Реального. Майявада Шанкары, если освободить ее от логических построений, в терминах духовного опыта сводится лишь к укрупненному выражению этой относительной нереальности. За пределами ума трудность исчезает, ибо там ее никогда и не было. Обособленный опыт, который стоит за различиями разных религиозных сект и философских школ или Йоги, преобразившись, утрачивает ментальные различия, гармонизируется и, поднявшись до высочайшей общей интенсивности, объединяется в супраментальной беспредельности.

или к частичному опыту Бога в космосе. Затем Гита подчеркивает его универсальное существование, в котором все движется и действует. Ибо это представляет собой доказательство космического усилия и является огромным духовным самосознанием, в котором Бог, видящий себя как Время-Дух, вершит свои универсальные труды. Затем Гита требует с определенной строгой настойчивостью признания Бога в качестве божественного обитателя в человеческом теле. Ибо он имманентен во всех существованиях, и если обитающая внутри божественность не признается, то не только упускается божественный смысл индивидуального существования, а побуждение к нашей высочайшей духовной возможности утрачивает могущественнейшую силу, но и связь индивидуальной души с душой в человечестве становится мелкой, ограниченной и эгоистичной. Наконец, подробно излагаются доводы в пользу божественного проявления во всем сущем во вселенной и утверждается происхождение всего сущего из природы, энергии и света единого Бога. Это понимание тоже существенно для богопознания; на нем основывается интегральная направленность всего сущего и всей природы к Богу, признание человеком трудов божественной Силы в мире и возможности перестройки его ментальности и воли в модель Божественного действия, трансцендентного в посвящении, космического в мотивации, передаваемого через индивида, Дживу.

Верховное Божество, «Я», неизменяемое за пределами космического сознания, индивидуальное Божество в человеке и Божество тайно сознательное или частично проявленное в космической Природе и во всех ее трудах и созданиях представляют собой, таким образом, единую реальность, единого Бога. Но истины, которые мы можем с полной уверенностью утверждать относительно одного из аспектов единого Существа, превращаются в свою противоположность или меняют свой смысл, когда мы пытаемся приложить их к другим его аспектам. Так, Бог всегда есть Властелин, Ишвара; но мы не можем на этом основании бездумно использовать без изменений идею его сущностного владычества и верховенства во всех четырех областях. Как Бог, проявленный в космической Природе, он действует в тесном тождестве с Природой. Он тогда сам Природа, так сказать, но Природа, в чьих деяниях дух, который предвидит и заранее велит, понимает и обязывает, понуждает действие и распоряжается результатом. В качестве единого безмолвного «Я» во всем он выступает как не-деятель и делает все одна Природа. Он предоставляет ей исполнять все эти

труды в соответствии с законом нашего бытия, *svabhāvas tu pravartate*, но при этом остается властелином, *prabhu, vibhu*, потому что это он оценивает и поддерживает наше действие своей безмолвной санкцией, давая Природе возможность работать. Он своей недвижностью через все заполняющее Присутствие передает энергию верховного Божества и поддерживает работу Природы равным отношением своего наблюдающего «Я» ко всему сущему. В качестве верховного супракосмического Божества он порождает все; он превыше всего, он все понуждает к проявлению, но не теряет себя в сотворяемом и не присоединяет себя к трудам своей Природы. Он есть свободная верховная воля бытия, предшествующая всем потребностям природного действия. В отдельном человеке он в период неведения есть тайное Божество в нас, которое заставляет все вращаться в машине Природы, где вращается и эго как часть механизма, помеха, и удобство в одно и то же время. Но поскольку Божество целиком находится внутри каждого существа, мы можем подняться выше, преодолевая неведение. Ибо мы можем отождествить себя с единым, поддерживающим «Я» всего сущего, и стать наблюдателем, не совершающим действие. Или же мы можем поставить свое отдельное существо в правильную связь с верховным Божеством внутри нас и сделать его, в части касающейся Природы, непосредственной причиной и инструментом, *nimitta*, а в духовном «Я» и личности — высоким участником верховной, свободной и несвященной власти этого внутреннего Ньюмена¹. Именно это мы должны уяснить себе в Гите, мы должны допустить вариации в смысле одной и той же истины в зависимости от узла связи, к которому она применяется. В противном случае, мы будем видеть просто противоречия и непоследовательности там, где их вовсе нет, или придем в такое же недоумение, как и Арджуна, от высказывания, которое кажется головоломкой.

Так, Гита начинает с утверждения, что Всевышний содержит все сущее в себе, но сам не находится ни в чем, *matsthāni sarvabhūtāni*, «все находится во Мне, но Я ни в чем», но тут же продолжает: «Однако все существования не находятся во Мне, мое «Я» есть носитель всех существований, а оно в существованиях не находится». И дальше снова, будто противореча себе, утверждает, что Бог поместил себя в человеческом теле, сделал его своей обителью, *mānuṣīm tanam āśritam*,

¹ Божество; таинственная высшая сила (миф.). Прим. ред.

и что признание этой истины необходимо для освобождения души через интеграцию трудов, любви и знания. Эти утверждения только внешне выглядят не соответствующими одно другому. Бог не находится в существованиях в качестве супракосмического Божества — и они не в нем, ибо различие, которое мы проводим между Бытием и становлением, касается только проявления в феноменальной вселенной. В супракосмическом существовании все есть вечное Бытие, а если и там есть множественность, то все существа должны быть вечными, и там не может возникнуть пространственная идея об обитании внутри, поскольку супракосмическое абсолютное существо вне концепций пространства и времени, сотворенных здесь Йогамайей Бога. Там духовное, а не пространственное или временное сосуществование, духовное тождество и совпадение должно быть основой. Однако, с другой стороны, в космическом проявлении есть продолжение вселенной в пространстве и времени через наивысшее непроявленное супракосмическое Существо, и в этом продолжении Бог предстает сначала как «Я», которое поддерживает все эти существования; *bhūtabhṛt*, он несет их в своем всепроникающем самосуществовании. Можно сказать, что через это вездесущее «Я» даже наивысшее «Я», Параматман, поддерживает вселенную, представляя собой ее незримую духовную основу и скрытую духовную причину становления всех существований. Он поддерживает вселенную как тайный дух в нас, поддерживает наши мысли, дела, движения. Он будто пропитывает собой и содержит в себе ум, жизнь и тело, поддерживает их своим присутствием, но пропитывание это само по себе есть акт сознания, не материальности; само тело есть лишь постоянный акт сознания духа.

Это божественное «Я» содержит в себе все существования, в нем находится все, не в материальном смысле, но в этой продолженной духовной концепции самосущности, — наше недостаточно гибкое представление о материальном и эфирном пространстве допускает ее истолкование только в терминах физического ума и чувств. В действительности, даже здесь все есть духовное сосуществование, тождество и совпадение, однако это — фундаментальная истина, которую мы не можем применять, пока не вернемся в наивысшее сознание. А до этого идея такого рода может оставаться лишь умозрительной концепцией, которая никак не соотносится с нашим практическим опытом. Поэтому мы вынуждены говорить, используя термины пространственно-временных отношений, что вселенная и все в ней

существует в божественной Самосущности, как все прочее существует в пространственной первичности эфира. «Как великий вездесущий воздушный принцип находится в эфирном, так все существования обитают во Мне — так должен ты понимать это», — говорит Учитель Арджуне. Универсальное существование вездесуще и беспредельно, вездесущ и беспределен и Самосущный, но самосущная беспредельность устойчива, статична, неизменяема, универсальная же есть вездесущее движение, *sarvatragah*. «Я» едино, не множественно, но универсальное выражает себя в качестве всех существований и представляет собой, как кажется, сумму всех существований. Одно есть Существо; другое — это Энергия Существа, которая движется, созидает и действует в существовании фундаментального, поддерживающего и неизменного Духа. «Я» не обитает ни во всех существованиях, ни в каком-то из них; иными словами, оно не ограничено ни одним — точно так же, как эфир не ограничен ни одной из форм, хотя все формы, в конечном счете, порождены эфиром. И не ограничено оно, и не состоит оно из всех существований вместе — не более чем эфир ограничен мобильным продолжением воздушного принципа или состоит из суммы его форм или сил. Однако и в движении есть Божество; оно обитает в множественности в качестве Бога в каждом существе. Оба соотношения верны одновременно. Одно есть соотношение самосущности с универсальным движением, другое, имманентность, есть соотношение универсального существования с его собственными формами. Одно есть истина существа в его всеобъемлющей неизменяемости, самосущного, другое есть истина Энергии того же существа, проявленного в управлении и наполнении его собственных самоскрывающихся и самораскрывающихся движений.

Всевышний с высоты космического существования опирается, говорится здесь, или сжимает свою Природу, дабы выпустить из нее в вечном циклическом обращении все, что она в себе содержит, все, что было некогда проявлено и сделалось латентным. Все существования действуют во вселенной, подчиняясь этому понуждающему движению и законам явленного бытия, выражающим в космической гармонии феномен божественного Всесуществования. Джива следует циклу становления в действии этой божественной Природы, *prakṛtim tāmikām, svām prakṛtim*, «собственной природы» Божества. Он становится той или другой личностью на разных стадиях ее развития; всегда следует кривой собственного закона существа как проявления боже-

ственной Природы в высших ли и непосредственных ее движениях или в низших и производных, в незнании ли или в знании; возвращается из ее действия в ее неподвижность и безмолвие по завершении цикла. Неужественный, он подчинен ее циклическому круговороту, не владея собой, управляемый ею, *avaśaḥ prakṛter vaśāt*; только вернувшись к божественному сознанию, он может обрести власть и свободу. Божество тоже следует циклу не в подчиненности ему, а в качестве его наполняющего Духа и вожака, не будучи вовлечен в цикл всем своим существом, но силой своего существа сопровождая и формируя его. Он есть верховный контроль собственного действия Природы, *adhyakṣa*, не дух несомый в ней, но созидающий дух, кто заставляет ее производить все, что оказывается проявленным. Если в своей силе он сопровождает ее и понуждает ко всем действиям, то он находится и вне ее тоже, будто восседая в супракосмической власти над ее универсальным действием, не связанный с ней никаким привлекающим и одолевающим желанием, а потому не скованный ее трудами, ибо он бесконечно превосходит их и предшествует им, оставаясь все тем же до, во время и после их продвижения по циклам Времени. Их изменения никак не затрагивают его неизменяемое существо. Безмолвное «Я», которое наполняет собой и поддерживает космос, не затрагивается переменами, потому что, поддерживая, оно не участвует в них. И это величайшее, высочайшее, супракосмическое «Я» не затрагивается ими, ибо оно превосходит и вечно пребывает вне их пределов.

Но в то же время, поскольку это действие есть действие божественной Природы, *svā prakṛtiḥ*, и божественная Природа никак не может быть отделена от Божества, то во всем создаваемом ею Божество должно быть имманентно. Это соотношение не является всей истиной его существа, но оно и не является истиной, которой можно пренебречь. Он помещается в человеческом теле. Кто игнорирует его присутствие, кто, из-за его масок, пренебрегает божественностью в человеческом теле, оказывается запутанным и одураченным видимостями Природы и не может осознать, что внутри нас скрывается Божество, сознательное ли в человечности, как у Аватара, или окутанное своей Майей. Люди с великой душой, кто не замкнут на своей идее эго, кто раскрывается навстречу Божеству внутри, знают, что тайный дух в человеке, который представляется здесь скованным ограниченной человеческой природой, есть то же невыразимое великолепие, которому мы поклоняемся как Всевышнему. Они приходят к осознанию его положения, при котором он есть властелин

и владыка всех существований, и в то же время видят, что в каждом существовании он по-прежнему верховное Божество и Бог, обитающий внутри нас. Все прочее есть самоограничение для проявления вариаций Природы в космосе. Они видят и то, что, как и его Природа, которая стала всем сущим во вселенной, все по внутренней сути есть не что иное, как единый Бог, все есть Васудева, и поклоняются ему не только как Всевышнему вовне, но и в мире, в его единстве и в каждом отдельном существе. Они понимают эту истину и в этой истине живут и действуют; его они любят, им живут и ему служат — как Трансцендентному, как Богу в мире и как Божеству во всем, что есть, служат ему трудами жертвоприношения, ищут его через знание, его одного видят повсюду и поднимаются всем существом к нему в его «Я» и во всей его внутренней и внешней природе. Им известно, что это просторный и совершенный путь; ибо это есть путь всей истины единого, наивысшего, универсального и индивидуального Божества.

ГЛАВА VI

Труды, боголюбие и знание

ЭТО и есть интегральная истина, высочайшее и широчайшее знание. Бог супракосмичен, вечный Парабрахман, который поддерживает своим вневременным и внепространственным существованием все это космическое проявление собственного существа и природы во Времени и в Пространстве. Он наивысший дух, который одушевляет формы и движения вселенной, Параматман. Он небесная Персона, чьим самозачатием и самоэнергизированием являются все «Я» и природа, все бытие и становление в этой или любой другой вселенной, Пурушоттама. Он неопиcуемый словами Властелин всех существований, кто посредством духовного контролирования собственной Энергии, проявленной в Природе, разворачивает циклы мира и естественного развития созданий в циклах, Парамешвара. Из него здесь вышел в космические циклы Джива, индивидуальный дух, душа в Природе, существующий Его существом, сознающий светом Его сознания, Его волей и силой, наделенный способностью к знанию, воле и действию, Его божественной радостью космоса радующийся существованию.

Внутренняя душа человека есть здесь частичное самопроявление Божества, им же ограниченное ради трудов его Природы во вселенной, *prakṛtir jīva-bhūtā*. В духовной своей сути индивид и Божество едины. В трудах божественной Пракрити он един с ним, однако существует оперативное различие и множество глубоких связей с Богом в Природе и с Богом превыше космической Природы. В действиях низшей видимости Природы из-за незнания и эгоистической обособленности кажется, что он сильно отличается от Единого, что мыслит, проявляет волю, действует, наслаждается в этом обособляющем сознании ради эгоистического удовольствия и в целях личного существования во вселенной и поверхностных связей с другими воплощенными умами. Но на самом деле все его существо, все его мысли, воля и действие есть лишь отражение — эгоистическое и искаженное, пока он пребывает в невежестве — существа Бога, мысли Бога, воли, действия и наслаждения Природой. Возвращение к этой истине самого себя составляет

для него прямой путь к спасению, широчайшие и ближайшие врата для ухода от подчиненности Незнанию. Поскольку он есть дух, душа с природой ума и рассудка, воли и динамического действия, эмоций и чувств и жизненного поиска радостей бытия, то через обращение к Богу всех этих энергий может стать вполне возможным возвращение к высочайшей истине самого себя. Он должен познавать знанием наивысшего «Я» и Брахмана; он должен обратить свою любовь и преклонение к наивысшей Персоне; он должен подчинить свою волю и труды наивысшему Владыке космоса. Тогда он переходит из низшей в божественную Природу; отбрасывает от себя мысль и волю и труды, диктуемые Неведением, думает, проявляет волю и трудится в божественном тождестве, как душа той Души, как сила и свет того Духа; наслаждается всей внутренней беспредельностью Божества, а не только внешними касаниями, масками и обличьями. Живя божественно, направляя все свое «Я» и душу и природу к Богу, он оказывается в истиннейшей из истин наивысшего Брахмана.

Знать Васудеву как все сущее и жить в этом знании — и есть тайна. Он знает его как «Я», не подверженное переменам, заключающее в себе все и в то же время имманентное во всем сущем. Он отпрядывает от сумбурного и бурного круговращения низшей природы, дабы оказаться в покое, безмятежности и свете самосущного духа. Там он осуществляет постоянное единение с этим «Я» Божества, которое присутствует во всех существованиях и поддерживает все космическое движения, действия и феномены. Он взирает вверх из этого вечного, неизменного духовного бытия изменчивой вселенной на великого Вечного, супракосмического, Реального. Он знает его как божественного Обитателя во всем сущем, Бога в сердце человека, потаенного Ишвару и поднимает завесу между своим природным существом и этим внутренним духовным Владыкой его существа. Он сливает воедино в знании свою волю, мысль и труды с Ишварой, постоянным осуществлением настраиваясь на ощущение Божества, обитающего внутри, видит и почитает его во всем, изменяя все человеческое действие в соответствии с высочайшим смыслом божественной природы. Он знает Его как источник и сущность всего, что окружает его во вселенной. Во всем вокруг он видит одновременно и внешние завесы, и тайные признаки самопроявления той единой, непостижимой для ума Реальности, он повсюду открывает это единство, Брахмана, Пурушу, Атман, Васудеву, Существо, которое стало всеми этими соз-

даниями. И по этой причине тоже все его внутреннее существование обретает созвучность и гармонию с Бесконечным, теперь самораскрывшимся во всем, что живет или находится внутри и вокруг него; его внешнее существование обращается в точную инструментовку космической цели. Сквозь «Я» он взирает вверх на Парабрахмана, кто там и здесь есть единое и единственное существование. Через божественного Обитателя во всем сущем он взирает вверх на эту небесную Персону, которая в своем верховном статусе находится вне пределов всех обителей. Он взирает вверх через Бога, явленного во вселенной, на Всевышнего, кто превосходит все законы и все проявления. Так поднимается он через беспредельное раскрытие знания, видения и устремления вверх к тому, к чему он ранее обратился со всепокоряющей собранностью, *sarvabhāvena*.

Это интегральное обращение души к Богу царственно основывается на синтезе Гиты знания, трудов и боголюбия. Знать Бога столь интегрально значит знать его как Единого в «Я», во всей проявленности и за пределами всей проявленности — и все это интегрально и одновременно. Но даже так знать его недостаточно, если это не сопровождается интенсивным подъемом сердца и души к Богу, если это не возжигает направленную на единственный объект и в то же время всеобъемлющую любовь, поклонение, устремление. На самом деле знание, которое не сопровождается устремлением и не оживает от подъема, истинным знанием не является, ибо может быть только интеллектуальным видением и бесплодным познавательным старанием. Видение Бога непременно ведет к поклонению и страстному поиску Божественного — страсть к Божественному в его самосущном бытии, но также и к Божественному в нас и к Божественному во всем сущем. Знать интеллектом значит просто понимать, и это может быть отличной отправной точкой — а может и не быть и никогда не стать, если нет искренности в знании, нет порыва к внутреннему осуществлению в воле, нет власти над душой, нет призыва в духе, ибо все это значит, что мозг внешне понял, а душа внутренне ничего не увидела. Истинное знание это знание внутренним существом, и когда внутреннего существа коснется свет, оно раскрывается навстречу увиденному, оно жаждет завладеть им, старается сформировать это в себе, а себя в нем, трудится, чтобы достичь единения с величием своего видения. Знание в этом смысле есть пробуждение к тождественности и, поскольку внутреннее существо проявляет себя через осознание и восторг, через любовь, овладение и единение с тем,

что бы оно ни увидело, пробужденное знание должно вызвать неодолимый импульс к этой истинной и единственно совершенной реализации. Здесь познанное не есть внешний объект, но божественный Пуруша, «Я» и владыка всего, что мы есть. Неудержимое упоение им, глубокая и прочувствованная любовь и поклонение должны быть обязательным результатом и являются самой душой этого знания. И поклонение это есть не одно только искание сердца, но приношение всего существования. Именно поэтому оно должно также принять форму жертвоприношения, вручения Ишваре всех наших трудов, препоручения всей нашей активной внутренней и внешней природы Божеству нашего поклонения в каждом ее субъективном и в каждом ее объективном движении. Все наши субъективные деяния движутся в нем и ищут его, Владыку и «Я», как источник и цель своей силы и стараний. Все наши объективные деяния движутся к нему в мире и делают его своим объектом, служат началом служения Богу в мире, где управляющей силой является Божественность внутри нас, в которой мы есть единое «Я» со вселенной и ее созданиями. Ибо и мир и «Я», Природа и душа в ней освещены сознанием Единого, они представляют собой внутреннее и внешнее тела трансцендентного Пурушоттамы. Так возникает синтез ума, сердца и воли в едином «я» и духе, а с ним — синтез знания, любви и трудов в этом интегральном союзе, этом всеобъемлющем богоосознании, этой божественной Йоге.

Но даже просто дойти до этого движения трудно для природы, скованной эго. А достичь победоносной и гармоничной полноты не легко и тогда, когда мы прочно и навеки ступили на этот путь. Смертный ум сбивает с толку невежественное доверие к завесам и обличьям; он видит только внешнее тело человека, его ум, человеческий образ жизни, не улавливая освобождающего проблеска Божественности, находящейся внутри создания. Он игнорирует божественность внутри себя и не может увидеть ее в других людях и, хотя Божество являет себя в человеческом естестве как Аватара и Вибхути, остается слеп и не замечает или презирает скрытого Бога, *avajānanti mām mūḍhā mānuṣīm tanum āśritam*. И если не замечает его в живом существе, то еще меньше способен он увидеть его в объективном мире, на который взирает из темницы обособляющего эго через зарешеченные окна конечного ума. Он не видит Бога во вселенной, ничего не знает о верховном Божестве, кто есть владыка уровней, полных различных существований, обитающий внутри них; слеп к видению, в котором

все на свете становится божественным и сама душа пробуждается к собственной, неотъемлемой присущей ей божественности, становясь божественной, богоподобной. То, что она видит с готовностью и к чему прилепляется со страстью, это только жизнь эго, выскивающего вещи конечные ради них самих и ради удовлетворения земного голода интеллекта, тела, чувств. Целиком посвятившие себя этой внешней погоне менталитета оказываются в лапах низшей природы, льнут к ней и делают ее своей опорой. Они становятся жертвой природы Ракшаса в человеке, понуждающей его всем жертвовать яростному и необузданному удовлетворению обособленного витального эго, превращая его в темное божество его воли, мысли, действия и наслаждения. Или же их толкает все дальше в бесплодном круговороте надменное своеволие, самодостаточная мысль, самодовольное действие, самоудовлетворенный и в то же время никогда не удовлетворяющийся интеллектуализированный аппетит к наслаждениям, свойственные асурической природе. Но жить постоянно в этом обособляющем эго-сознании и его делать центром всей нашей деятельности значит полностью потерять истинное осознание себя. Прельщение заблудших инструментов духа — это магия, которая привязывает жизнь к бесполезному круговороту. Все эти надежды, действия, знания оказываются тщетными, когда оцениваются божественным или вечным мериллом, ибо они гасят великую надежду, исключают освобождающее действие, изгоняют просветляющее знание. Это ложное знание — видеть явление, не замечая истины явления, это слепая надежда — та, что гонится за тленным, упуская вечное, бесплодное действие, всякая польза от которого уравнивается потерей, превращаясь в вечный сизифов труд.

Люди великой души, кто раскрывается свету и широте природы более божественной, на которую способен человек, лишь они стоят на пути, узком в начале, но неописуемо широком в конце, который ведет к освобождению и совершенству. Возрастание бога в человеке есть свойственное человеку дело; настойчивое обращение этой низшей асурической и ракшасической природы в божественную есть тщательно скрытый смысл человеческой жизни. По мере возрастания спадает завеса, и душа приходит к пониманию большего значения действия и настоящей истины существования. Глаз открывается и видит Божество в человеке, Божество в мире, видит внутренне и приходит к внешнему познанию бесконечного духа, Нетленного,

из кого исходят все существования, кто существует во всем и в котором и благодаря которому все существует всегда. А потому, когда это видение, это знание захватывает душу, всем ее жизненным устремлением станет несравненная любовь и бездонное преклонение перед Божественным и Бесконечным. Ум целиком прилепляется к вечному, к духовному, к живому, к универсальному, к Реальному; ничего не ценит ради его самого и ликует только во всеблаженном Пуруше. Весь мир и вся мысль становятся единым восхвалением универсального величия, Света, Красоты, Силы и Истины, которые раскрылись во всем блеске человеческому духу, почитанием единой наивысшей Души и беспредельной Персоны. Все долгое напряжение внутреннего «Я», стремящегося вырваться наружу, теперь принимает форму духовной попытки и стремления владеть Божественным в душе и осознавать Божественное в природе. Вся жизнь становится непрестанной Йогой и единением того Божественного и этого человеческого духа. Это и есть интегральное боголюбие; оно создает единый порыв всего нашего существа и природы через жертвоприношение преданного сердца вечному Пурушоттаме.

Кто сосредоточивается преимущественно на знании, приходит к той же точке непрестанным увеличением, углублением, усилением силы видения Божественного в ее воздействии на душу и природу. Они совершают жертвоприношение знания и через невыразимый экстаз знания приходят к почитанию Пурушоттамы, *jñāna-yajñena yajanto tām upāsate*. Это есть постижение, наполненное бхакти, потому что оно интегрально в своих инструментах, интегрально в своей цели. Это не поиск Всевышнего лишь в качестве абстрактного союза или неопределимого Абсолюта. Это сердцем прочувствованное искание и постижение Всевышнего и Универсального, поиск Бесконечного в его бесконечности и Бесконечного в том, что имеет конец, видение и приятие Единого в его единстве и Единого в его нескольких принципах, в его неисчислимых обличьях, силах, формах здесь, там, везде, вне времен и во времени, во всем многообразии, в бесконечных аспектах его Божественности, в существах без числа, в его миллионах универсальных лиц, окружающих нас в мире и его созданиях, *ekatvena prthaktvena bahudhā viśvatomukham*. Это знание легко превращается в поклонение, в огромное боголюбие, в огромную самоотдачу, интегральное приношение себя в жертву, потому что это есть знание Духа, прикосновение Существа, объятие наивысшей и универсальной Души, которая тре-

бует всего, что мы есть, осыпая нас по мере приближения к ней всеми сокровищами беспредельной радости существования.

Путь трудов тоже обращается почитанием и боголюбием самоотдачи, потому что представляет собой полное жертвоприношение всей нашей воли и деятельности единому Пурушоттаме. Внешний ведический ритуал это мощный символ, действенный для малозначительной, хотя все же обращенной к небу цели; но настоящее жертвоприношение — это та внутренняя жертва, когда Божественное все само становится ритуальным действием, жертвоприношением и каждой его деталью. Все действия и формы этого внутреннего обряда являются самоповелением и самовыражением его власти в нас, поднимаемые нашим устремлением к источнику энергий. Божественный Обитатель сам становится пламенем и приношением, потому что пламя есть воля к Божественному и эта воля есть сам Бог внутри нас. И приношение тоже есть форма и сила Божественной составляющей в нашей природе и существе; все, что было получено от Бога, отдано служению и почитанию его собственной Реальности, его собственной верховной Истине и Источнику. Божественный Мыслитель сам становится священной Мантрой; это Свет его существа выражается в мысли, направленной к Богу и помогающей раскрытию блистательного мира, который хранит в себе тайну мысли и ритма, который повторяет для человека ритмы Вечного. Светоносный Бог есть сам Веда и то, что делается известным через Веду. Бог есть и знание, и объект знания. Рик, Яджур, Сама, слово просветления, которое озаряет ум лучами знания, мир силы для правильного предписания действия, мир покоя и гармоничного знания для несения божественного желания духа — все это само по себе есть Брахман, Божество. Мантра божественного Сознания несет свой свет откровения, Мантра божественной Силы — свою волю выполнения, Мантра божественной Ананды — соответствующее осуществление духовной радости существования. Весь мир и мысль есть цветение великого ОМ — ОМ, Слова, Вечного. Проявленное в формах сознательных объектов, проявленное в этой сознательной игре творческого самоосмысления, чьими обликами являются формы и объекты, проявленное за самообретенной сверхсознательной силой Бесконечного, ОМ представляет собой главный источник, семя, утробу вещи и идеи, формы и имени, есть само по себе интегральное верховное Непостижимое, изначальное Единство, вневременная Тайна, самосушное, превыше всех проявлений в небесном бытии.

Следовательно, это жертвоприношение представляет собой одновременно труды, почитание и знание.¹

Для души, которая таким образом познает, любит и в великом самоотречении всего своего существа возносит Вечному все труды свои, Бог есть все и все есть Божественное. Она знает Бога как Отца этого мира, который возвращает своих детей, лелеет их и присматривает за ними. Она знает Бога как божественную Матерь, которая прижимает нас к своей груди, щедро одаривает нежностью своей любви и наполняет вселенную своими формами прекрасного. Она знает его как первого Творца, от которого произошло все, кто создает и творит в пространстве, времени и связи. Она знает его как Владыку, который предопределяет все универсальные и индивидуальные правила. Мир, рок и непредсказуемые случайности не могут напугать, аспект страдания и зла не может сбить с толку человека, который препоручил себя Вечному. Для души, которая видит, Бог есть путь, и Бог есть назначение путешествия: путь, на котором нельзя заблудиться, назначение, к которому его мудро направляемый шаг наверняка приводит в каждый миг. Он знает Божество как властелина его и всеобщего бытия, опору его природы, супруга природы-души, который любит и лелеет ее, внутреннего свидетеля всех его мыслей и поступков. Бог — его дом и страна, прибежище его исканий и желаний, мудрый, близкий и доброжелательный друг всех существ. Все рождения, состояния и разрушения зримых существований в его глазах и опыте есть Единый, кто выводит в свет, поддерживает и уводит свое временное самопроявление в его системе вечных повторов. Он один есть нетленное семя и начало всего, что кажется рождающимся и умирающим, вечное место покоя всего в его непроявленности. Это он дает тепло солнца и пламени, это он — обилие дождей и их отсутствие; он есть вся физическая Природа и ее действия. Смерть — его маска, а бессмертие — его самораскрытие. Все, что зовем мы существующим, есть он, и все, что мы рассматриваем как несуществующее, есть тайно в Беспредельном и составляет часть таинственного существа Невыразимого.

Ничто, кроме высочайшего знания и поклонения, ничто, кроме полной самоотдачи и препоручения себя этому Всевышнему, кто есть

¹ АУМ: А — дух грубого и наружного, Вират, У — дух тонкого и внутреннего, Тайджаса, М — дух тайного, сверхсознательного всемогущества, Праджня, ОМ — Абсолют, Турия. — *Mandukya Upanishad*.

все, не приведет нас к Всевышнему. Иная религия, иное поклонение, иное знание, иные искания всегда приносят свои плоды, но плоды эти преходящи и ограничены использованием божественных символов и видимостей. Существует внешнее и глубиннейшее знание, внешние и глубиннейшие искания, к которым мы всегда можем обращаться в соответствии с равновесием нашей ментальности. Внешняя религия есть поклонение внешнему божеству и стремление к внешнему блаженству: верующие очищают свое поведение от греха и достигают активной этической праведности, которая отвечает признанному закону, Шастре, внешним заповедям; они следуют внешней обрядовой символике их внешнего вероисповедания. Но цель их заключается в том, чтобы после бранных радостей и горестей земной жизни обеспечить себе блаженство небесных миров, счастье более великое, нежели то, что может дать земля, но все же личное и мирское, хоть и в мире более просторном, нежели область этой ограниченной и мучительной земной природы. И то, к чему они стремятся, они получают верой и праведными усилиями; ибо материальное существование и земная деятельность есть далеко не предел нашего личного становления или всей формулы космоса. Существуют другие миры, миры более благословенные, *svargalokam visālam*. Так, ведический ритуалист былых времен изучал эзотерический смысл тройной Веды, очищался от греха, пил вино причастия с богами и старался жертвоприношениями и благими делами добиться вознаграждения небес. Эта твердая вера в некое Запредельное и этот поиск мира более божественного обеспечивает душе в ее переходе силу для достижения небесных радостей, на которых были сосредоточены ее вера и искания: но происходит и возвращение к брэнному существованию, ибо так и не была найдена и осуществлена истинная цель этого существования. Здесь, а не где-то еще нужно найти верховное Божество, развить божественную природу души из несовершенства физической человеческой природы и через единение Бога, человека и вселенной, нужно открыть цельность великой истины, жить ею и сделать ее зримо великолепной. Это завершает долгий цикл нашего становления и выводит нас к главному результату; это возможность, даваемая душе человеческим рождением, и она не может исчезнуть, пока не будет достигнута. Кто любит Бога, тот постоянно продвигается к этой фундаментальной необходимости нашего рождения в космосе через сосредоточенную любовь и почитание, которые делают верховное и универсальное Божество единственным смыслом

его жизни — не эгоистическое удовлетворение на земле или в небесных мирах — и единственным смыслом его мысли и видения. Не видеть ничего, кроме Божества, быть каждый миг в союзе с ним, любить его во всех созданиях и находить радость от него во всех вещах есть единственное условие духовного существования такого человека. Видение Бога не отторгает его от жизни и не утрачивает он ничего из полноты жизни, потому что Бог сам становится добровольным подателем всех благ для него, всего, что он получает и имеет внутренне и наружно, *yogakṣemat vahāmyaham*. Радость небесная и радость земная составляют лишь малую толику его достояния, ибо, по мере его возрастания в Божество, Божество само изливается на него всем светом, силой и радостью бесконечного существования.

Обычная религия представляет собой жертвоприношение отдельным божествам, не являющимся интегральной Божественностью. Гита приводит непосредственные примеры из древней ведической религии, из ее открытого для непосвященных аспекта в том виде, каким он был в те времена; она описывает это внешнее богопочитание как жертвоприношение высшим божествам, *anyadevatāḥ*, богам, или обожествленным Праотцам, или природным силам и духам, *devān, pitṛn, bhūtāni*. Люди обычно посвящают свои жизни и деяния частичным силам или аспектам божественного Существования, какими они их видят или представляют себе, — по большей части силам и аспектам, воплощающим то, что занимает особое место в Природе и в человеке или отражает в глазах людей их собственные человеческие свойства в виде божественно возвышенных символов. Если они делают это с верой, то вера их оправданна, ибо Божество приемлет любой символ, форму или концепцию себя, возникшие в уме верующего, *yām yām tanum śraddhayā arcati*, как сказано в другом месте, и приемлет человека согласно вере его. Всякое искреннее религиозное верование и практика, на самом деле, представляет собой поиск единого верховного и универсального Бога, ибо он всегда является единственным владыкой жертвоприношения и аскезы человека, бесконечным властелином его стараний и устремлений. Сколь незначительной и низкой ни была бы форма богопочитания, сколь ни ограничено представление о божестве, сколь ни скупы дары, вера, усилия проникнуть за завесу поклонения собственному эго и ограничений материальной Природы, все равно оно образует нить связи между человеческой душой и Всеобщей Душой и вызывает отклик. Однако отклик, плод

почитания и жертвования, зависит от знания, веры и труда, не может превысить их ограниченность, поэтому с точки зрения великого знания Бога, которое единственно дает полную истину бытия и становления, это жертвование не приносится согласно истинному, высокому закону жертвоприношения. Оно не опирается на знание верховного Божества в его интегральном существовании и на истинные принципы его самопроявления, связывая себя с внешними и неполными обликами — *na mām abhijānanti tattvena*. Поэтому такое жертвоприношение весьма ограничено в своей цели, как правило, эгоистично в своей мотивации, неполно и ошибочно в действии и жертвовании, *yajanti avidhipūrvakam*. Всеобъемлющее видение Божества есть условие для всеобъемлющей сознательной самоотдачи; остальное относится к вещам, которые неполны и частичны, и должно отпасть и возвратиться, чтобы увеличиться в более великом поиске и расширенном опыте познания Бога. Но следовать исключительно и абсолютно за верховным и универсальным Божеством — значит обрести все знание и результаты, которые даются иными путями, без ограниченности одним лишь аспектом, но находя его истину во всех аспектах. Это движение охватывает все формы божественного бытия на пути к верховному Пурушоттаме.

Эта абсолютная самоотдача, целеустремленное препоручение себя Богу есть то боголюбие, которое Гита делает венцом своего синтеза. Все действия и усилия это боголюбие превращает в приношение всевышнему и универсальному Божеству. «Все, что ты делаешь, все, чем наслаждаешься, все, что приносишь в жертву, всю энергию Тапаси, душевной воли или усилия, что ты прилагаешь, — все сделай приношением Мне». Здесь самое малое, незначительнейшее обстоятельство жизни, скромнейший дар себя или своего достоинства, малейшее действие приобретает божественный смысл и становится приемлемым приношением для Божества, которое делает это способом овладения душой и жизнью того, кто любит Бога. Тогда исчезают различия, вносимые желанием и эго. И поскольку у человека больше нет желания получать хорошие результаты от своих поступков, нет страха перед результатами неудачными — любой результат отдается Всевышнему, кому вовеки принадлежат все труды и все их результаты, то нет больше и поработченности. Ибо при абсолютном отказе от себя все эгоистические желания исчезают из его сердца и появляется совершенное единство между Божеством и отдельной душой через ее

внутреннюю отрешенность от своей обособленной жизни. Вся воля, все действие, все результаты отныне принадлежат Богу, работают божественно через очистившуюся и просветленную природу и более не соотносятся с ограниченным личным эго. Конечная природа теперь становится свободным каналом Бесконечного, душа в своем духовном бытии, освобожденная от невежества и ограниченности, возвращается к единству с Вечным. Вечный Бог обитает во всех существованиях: он одинаков во всем и в равной мере является другом, отцом, матерью, творцом, возлюбленным и опорой всех созданий. Он никому не враг и ни одно создание не любит больше остальных, он никого не отбросил, никого не приговорил навечно, никого не предпочел из деспотизма или случайного каприза; все, в конечном счете, равно возвращаются к нему через кружение в незнании. Но только совершенное почитание способно сделать обитание Бога в человеке и человека в Боге делом осознанным, всепоглощающим и совершенным союзом. Любовь ко Всевышнему и полная самоотдача ему представляют собой прямой и короткий путь к этому божественному единению.

Равное Божественное Присутствие во всех нас не требует никаких других предварительных условий, если это интегральное препоручение себя было достигнуто с верой, искренностью и необходимой полнотой. Все имеют доступ к этим вратам, все могут вступить в этот храм: наши земные различия исчезают в доме Того, кто любит всех. Там не отдается предпочтение добродетельному человеку, и грешнику не закрыт путь в Присутствие; вместе могут идти по этому пути брамин, ведущий чистый образ жизни и тщательно соблюдающий закон, и человек вне касты, рожденный из утробы греха и скорби и отвергаемый людьми, и оба могут обрести равный открытый доступ к финальному освобождению и высочайшему обитанию в Вечном. У мужчины и женщины равные права перед Богом, ибо божественный Дух не считается с личностями, с социальными различиями и ограничениями — всякий может идти прямо к нему без посредников и сковывающих условий. Говорит божественный Учитель: «Если даже человек очень дурного поведения обращает ко Мне свою единственную и всепоглощающую любовь, его должно рассматривать как святого, ибо твердая воля стремления в нем есть воля правильная и полная. Он быстро становится душой праведности и обретает вечный покой». Иными словами, воля к полной самоотдаче широко распахивает все врата духа, вызывая в ответ полное нисхождение и отдачу Бога человеку, что сразу же пре-

образует и уподобляет все в нас закону божественного существования, стремительно перестраивая низшую природу в духовную. Воля к самоотдаче своей силой отбрасывает завесу между Богом и человеком, сводит к нулю все ошибки и уничтожает все препятствия. Те, кто стремятся человеческой силой, усилием знания, или усилием праведности, или усилием тяжелой самодисциплины, возрастают к Вечному со многими трудностями; но когда душа отказывается от своего эго и посвящает свои труды Божеству, Бог сам приходит к нам и берет наше бремя. Невежественному он дает свет божественного знания, страдающему — беспредельную духовную радость и Ананду, слабому — мощь божественной воли, грешнику — освобождение божественной чистоты. Их слабости и неуверенность их человеческой силы не имеют значения. «Это мое слово обещания, — возглашает Арджуне голос Божества, — кто любит Меня, не погибнет». Предшествующие усилия и подготовка, чистота и святость брамина, просвещенная сила царя-мудреца, великого в трудах и в знании, имеют свою ценность, потому что облегчают несовершенному человеческому созданию путь к широте видения и самоотдаче; но даже без подготовки все, кто ищут прибежища в божественном Возлюбленном человека: вайшья, некогда поглощенный одним лишь умножением богатства и трудом производства, шудра, обремененный тысячью суровых ограничений, женщина, запертая и лишённая возможности роста тем тесным кругом, который очерчивает общество вокруг ее саморазвития, и те, *rāpa-yonauḥ*, кому их прошлая карма навязала наихудшие из рождений, отверженные, парии, чандалы — вдруг обнаруживают широко раскрытые врата Бога перед собой. В духовной жизни все наружные различия, которым люди придают такое значение, потому что они с тиранической силой привлекают наружный ум, перестают существовать перед равенством божественного света и широтой всемогущества беспристрастной Силы.

Земной мир, поглощенный двойственностями и прикованный к спешным преходящим заботам часа и минуты, для человека, до тех пор, пока он живет в нем, привязанный к этим вещам, и до тех пор, пока он принимает закон, который они ему навязывают, за закон своей жизни, есть мир борьбы, страдания и скорби. Путь к освобождению в том, чтобы повернуться от внешнего к внутреннему, от видимости, созданной материальной жизнью, которая всегда налагает свое бремя на ум и заточает его в рутине жизни и тела, к божественной Реальности, которая ждет своего проявления через свободу духа.

Любовь к миру, маске, должна смениться любовью к Богу, Истине. Стоит познать и объять это тайное и внутреннее Божество, во всем существе и всей жизни произойдет главный взлет и чудесная перемена. Вместо незнания низшей природы, поглощенной своими внешними трудами и видимостями, глазу откроется видение Бога повсюду, единство и универсальность духа. Скорби и муки мира исчезнут в блаженстве Всеблагого; наши слабости, ошибки и грехи сменятся всеобъемлющей и все преобразующей силой, истиной и чистотой Вечного. Соединить ум с божественным сознанием, сделать всю нашу эмоциональную природу единой любовью к Богу везде, сделать все наши труды единым жертвоприношением Властелину миров и все наше поклонение и стремление единым почитанием его и самоотдачей ему, направить все «Я» к Божественному в совершенном союзе — вот путь, ведущий к возвышению из земного в божественное существование. В этом учение Гиты о божественной любви и боголюбии, в котором знание, труды и стремление сердца становятся едины в наивысшем соединении, слиянием всех их расхождений, переплетением всех их нитей, высоким сплавом, широким движением отождествления.

ГЛАВА VII

Главное слово Гиты

ТЕПЕРЬ мы подошли к самой сердцевине Йоги Гиты, к центру жизни и дыхания учения. Теперь мы ясно видим, что восхождение ограниченной человеческой души, когда она уходит от эго и низшей природы в безмятежное, безмолвное и устойчивое «Я», это лишь первый шаг, начало перемен. Теперь нам понятно, почему Гита вначале уделяет большое внимание Ишваре, Богу в облике человека, который всегда говорит о себе, *aham, mām*, как о некоем тайном и вездесущем Существо, властелине всех миров и владыке человеческой души, кто более велик, чем даже неизменяемая самосущность, вечно спокойная и неподвижная, не затрагиваемая ни субъективными, ни объективными явлениями природной вселенной.

Вся Йога есть искание Божественности, обращение к единению с Вечным. Адекватности нашего восприятия Божественного и Вечного будет соответствовать путь искания, глубина и полнота единения и целостность реализации. Человек, существо ментальное, приближается к Бесконечному через свой конечный ум, и ему нужно открыть некую близлежащую дверцу в конечном, чтобы выйти к этому Бесконечному. Он ищет себе концепцию, за которую в состоянии ухватиться его ум, выбирает ту силу в своей природе, которая абсолютным самовозвышением может коснуться бесконечной Истины, что сама по себе недоступна его ментальному осмыслению. Некий лик этой бесконечной Истины — ибо, будучи бесконечной, она бесконечно многолика, обладает множеством слов для своего выражения, собственных подсказок смысла — он старается увидеть, чтобы с его помощью прийти через непосредственный опыт к им выражаемой безмерной реальности. Как бы ни узка была эта дверца, он удовлетворен, если она предоставляет возможность хоть заглянуть в широту, которая влечет его, если открывает путь в бездонную глубину и недостижимые высоты того, что взывает к его духу. И как он приближается к этому, так оно и принимает его, *ye yathā mām prapadyante*.

Философский ум пытается достичь Вечного абстрагирующим познанием. Задача познания заключается в осмыслении, что для конеч-

ного интеллекта означает определение и детерминирование. Но единственный способ определить неопределимое это идти путем универсального отрицания, *neti, neti*. Поэтому ум принимается исключать из концепции Вечного все то, что представляется чувствам, сердцу и разуму имеющим предел. Выстраивается целая оппозиция между «Я» и «не-Я», между вечным, неизменяемым, неопределимым самосуществованием и всеми формами существования — между Брахманом и Майей, между невыразимой Реальностью и всем тем, что пытается, но не может выразить Невыразимое, — между Кармой и Нирваной, между вечно продолжающимся, но вечно непостоянным движением и концепцией универсальной Энергии и неким абсолютным, невыразимым, наивысшим Отрицанием ее действия и концепцией отсутствия всякой жизни, ментальности и динамической значимости. Эта сильная направленность познания в сторону Вечного уводит прочь от всего преходящего. Оно отрицает жизнь, чтобы возвратиться к ее источнику, отсекает от нас все, чем, как нам кажется, мы являемся, чтобы увести нас к безмянной и безличной реальности нашего бытия. Желания сердца, труды воли и концепции ума отвергаются, в конечном счете, и само знание отрицается и отменяется в Тожественном и Непознаваемом. В стремлении ко все большему покою, которое заканчивается абсолютной пассивностью, созданная Майей душа или связка ассоциаций, которую мы считаем собой, приходит к уничтожению своей идеи личности, отбрасывает ложь жизни, исчезает в Нирване.

Но этот трудный абстрагирующий метод самоотрицания, сколь бы привлекателен он ни был для исключительных натур, не может универсально удовлетворить душу, воплощенную в человеке, ибо не дает выхода всем порывам его сложной природы, направленным к совершенному Вечному. Не только абстрагирующий, познающий интеллект человека, но и его жаждущее сердце, его активная воля, его позитивный ум, ищущий некую Истину, ключом к которой является его существование и существование мира, тянутся к Вечному и Бесконечному, стремясь найти в нем божественный Источник и оправдание их существа и природы. Из этой потребности возникают религии любви и трудов, сила которых в том, что они удовлетворяют и влекут к Богу наиболее активные и развитые энергии нашей человечности — а знание может быть действенным, только начав с них. Даже буддизм с его жестким и бескомпромиссным отрицанием как субъективного «я», так и объективных вещей, был вынужден вначале опереться на божествен-

ную дисциплину трудов и принять взамен бхакти духовный вариант чувственности универсальной любви и сострадания, поскольку только так мог он стать эффективным путем для человечества, подлинно освобождающей религией. Даже исходящая из иллюзорности майявада с ее сверхлогической нетерпимостью к действию и творениям ментальности вынуждена допустить условную и практическую реальность в человеке, во вселенной и в Боге в мире, дабы иметь прочную опору, осуществимую отправную точку; майяваде пришлось принять то, что она отвергала, чтобы придать некую реальность поработанности человека и его стремлению к освобождению.

Но слабость кинетических и эмоциональных религий заключается в том, что их слишком занимает божественная Персона и божественные ценности конечного. Даже в тех случаях, когда у них есть концепция бесконечного Бога, они не дают нам полного удовлетворения в знании, потому что не доводят ее до самых окончательных небесных тенденций. Эти религии не достигают полной поглощенности в Вечном и совершенного единения через тождественность, но именно к этой тождественности если не абстрагирующим, то каким-то иным методом рано или поздно должен прийти тот дух, что есть в человеке, ибо в этом основа всего единства. С другой стороны, слабость созерцательной, квиетистской духовности в том, что она приходит к этому результату ценой такой абсолютной абстракции, что, в конечном счете, обращает в ничто, в фикцию человеческую душу, устремления которой были все время единственным смыслом этой попытки единения, так как без души и ее устремлений освобождение и союз лишаются всякого значения. То малое, что эта школа мысли признает из других энергий существования человека, она относит к второстепенному, предварительному действию, которое так и не приводит к полной или удовлетворительной реализации в Вечном и Бесконечном. Но и эти вещи, неправоммерно ограничиваемые, могучая воля, сильное желание любви, позитивный свет и всеобъемлющая интуиция сознательного ментального существа — они от Бога, они представляют его сущностные силы и должны иметь какое-то оправдание в своем Источнике и динамичный способ самоосуществления в нем. Никакое знание Бога не может быть интегральным, совершенным или универсально удовлетворительным, если оставляет не осуществленными свои абсолютные притязания, никакая мудрость не является совершенной, если в своем нетерпимом аскетизме поиска она отвергает — или в гордыне

чистого знания принижает — духовную реальность, стоящую за этими путями Божества.

Величие центральной мысли Гиты, в которой собраны и соединены все нити, заключается в синтетической ценности концепции, целиком признающей природу души человека во вселенной, и широким и мудрым обобщением обосновывающей ее многостороннюю потребность в верховной и бесконечной Истине, Силе, Любви, Существовании, к чему все человеческое в нас обращается в своем искании совершенства, бессмертия, а также некоей высшей радости, силы и покоя. Здесь есть сильная и широкая попытка всестороннего духовного видения Бога и человека и универсального существования. Не то что в эти восемнадцать глав вошло все без исключения и не осталось бы ни единой нерешенной духовной проблемы; тем не менее, изложена столь широкая схема, что нам остается лишь заполнять, развивать, видоизменять, подчеркивать, прослеживать отдельные положения, разрабатывать намеки и прояснять темные места в поисках ключа к дальнейшим притязаниям нашего разума и потребностям нашего духа. Сама Гита не предлагает принципиально новых решений в ответ на свои вопросы. Чтобы прийти к всесторонности, которая является ее целью, она возвращается к самому началу великих философских систем, к первоначальной Веданте Упанишад, ибо там мы находим широчайшее и глубочайшее из дошедших до наших дней синтетическое видение духа, человека и космоса. Но то, что в Упанишадах трудно поддается пониманию, так как заключено в блестящую сердцевину интуитивного видения и символического выражения, Гита выявляет в свете позднейшего интеллектуального мышления и различительного опыта.

В рамках своего синтеза Гита допускает поиск абстрагирующими мыслителями Неопределимого, *anirdeśyam*, вечно непроявленного Неизменного, *avyaktam akṣaram*. Посвящающие себя этому поиску тоже обнаруживают Пурушоттamu, верховную Божественную Персону, *mām*, Дух и высочайшую Душу и Властелина сущего. Ибо его предельный самосущный способ бытия есть, на самом деле, немислимая, *acintyārūpam*, невообразимо позитивная, абсолютная квинтэссенция всех абсолютов, совершенно недоступная определению разумом. Метод негативной пассивности, покой, отречение от жизни и трудов, которыми люди влекутся к этому непостижимому Абсолюту, допускается и санкционируется в философии Гиты, но только как нечто второстепенное. Это отрицающее познание подходит к Вечному лишь

одной стороной истины, и душе, воплощенной в Природе, эту сторону всего трудней постичь и следовать ей, *duḥkham dehavadbhir avāpyate*; оно развивается чрезвычайно узким, даже избыточно труднодоступным путем — «узким и трудным для продвижения, как лезвие бритвы». Не отрицанием всех связей, а посредством всех связей Божественный Бесконечный естественно доступен человеку и всего легче, всесторонне и интимнее познаваем. Это видение, в конце концов, не есть самая значительная или самая истинная истина, то, что у Всевышнего нет никаких связей с ментальным, витальным, физическим существованием человека во вселенной, *avyavahāryam*, или то, что описывается как эмпирическая истина вещей, истина связей, *vyavahāra*, целиком противоположно высочайшей духовной истине, *paramārtha*. Напротив, есть тысяча связей, посредством которых наивысший Вечный тайно находится в контакте и союзе с нашим человеческим существованием, и посредством всех существенных способов нашей природы и природы мира, *sarva-bhāvena*, этот контакт может быть сделан ощутимым и этот союз сделан реальным для нашей души, сердца, воли, разума, духа. Вот почему этот другой путь является естественным и легким для человека, *sukham āptum*. Бог не затрудняет доступ к себе, от нас требуется лишь одно — несокрушимая воля прорваться сквозь завесу нашего незнания, и общее настойчивое стремление ума, сердца и жизни к тому, что все время близко, внутри, представляет собой собственную душу существа, духовную суть, тайну его личности и безличности, его «Я» и природу. Это наша единственная трудность, об остальном позаботится сам Владыка нашего существования и завершит это, *aham tvām mokṣayiṣyāmi mā śucaḥ*.

В части учения, в которой синтез Гиты всего больше тяготеет к чистому знанию, мы уже видели, что идет постоянная подготовка к этой более полной истине и более значимому опыту. На самом деле это подсказывает сама форма, избранная Гитой для постижения самосущного Неизменяемого. Это неизменяемое «Я» всех существований как будто действительно отступает от активного вмешательства в действия Природы, но это не отсутствие всяких связей и не отдаленность от них. Оно наш свидетель и опора, оно дает нам безмолвную и безличную санкцию, даже получает бесстрастное удовольствие. Многостороннее действие Природы возможно даже когда душа находится в равновесии этого безмятежного самосуществования, ибо наблюдающая душа есть неизменяемый Пуруша, а у Пуруши всегда

есть некая связь с Пракрити. Но теперь причина этого двойственного аспекта безмолвия и активности раскрывается в своей полной значимости — потому что безмолвное всеобъемлющее «Я» есть лишь одна сторона истины божественного существа. Он, кто наполняет собою мир как единое, неизменное «Я», которое поддерживает все свои изменения, есть то же, что Бог в человеке, Бог в сердце каждого создания, сознательная Причина и Владыка всего нашего субъективного становления и всего нашего входящего и исходящего объективизированного действия. Йогический Ишвара един с Брахманом ищущего познания, это единый верховный и универсальный Дух, единое верховное и универсальное Божество.

Это неограниченный личностный Бог великого множества эзотерических религий, ибо они представляют собой только частные и внешние структуры этой другой, этой творящей и управляющей, этой личностной стороны его полной истины существования. Это есть единая верховная Персона, Душа, Существо, Пуруша, чьими аспектами являются все боги, все отдельные личности являются ограниченным развитием в космической Природе. Этот Бог есть не выделенное особо имя и форма Божественности, *iṣṭa-devatā*, созданное интеллектом или воплотившее в себе особое устремление верующего. Все такие имена и формы представляют собой лишь силы и облики единого Дэвы, кто есть универсальный Бог всех верующих и всех религий: но это, само по себе, есть то универсальное Божество, *deva-deva*. Этот Ишвара — не отражение безличного и неопределимого Брахмана в иллюзорной Майе, ибо из-за пределов всего космоса, как и изнутри него, он правит — и есть Властелин миров и их созданий. Он есть Парабрахман, кто есть Парамешвара, наивысший Бог, потому что он — наивысшее «Я» и Дух, и из своего высочайшего изначального существования он порождает и управляет вселенной не в самообмане, но со всеведущим всемогуществом. И не является иллюзией работа его божественной Природы в космосе — ни его, ни нашего сознания. Единственная иллюзорная Майя — это невежество низшей Пракрити, которая не является сотворительницей несуществующих вещей на фоне неосязаемого Единого и Абсолюта, но из-за своих слепых, тяжеловесных и ограниченных действий искажает в человеческом сознании через образы эго и через прочие неадекватные образы мышления жизнь и материю более великого смысла и более глубоких реальностей существования. Есть высшая, божественная Природа, которая и есть

подлинная создательница вселенной. Все создания и все объекты представляют собой становления единого божественного Существа; вся жизнь представляет собой действие силы единого Бога; вся природа представляет собой проявление единого Бесконечного. Он есть Божество в человеке; Джива есть дух его Духа. Он есть Божество во вселенной; этот мир в Пространстве и Времени есть его феноменальное саморасширение.

В развертывании этой всеобъемлющей картины существования и сверхсуществования Йога Гиты обнаруживает слитность своего смысла и беспримерную широту кругозора. Это верховное Божество есть единое, неизменное, нетленное «Я» во всем сущем, а потому к духовному смыслу этого неизменного, нетленного «Я» человек должен пробудиться и соединить с ним свое внутреннее безличное существо. Это Божество в человеке дает начало и направляет все его действия, поэтому и должен человек пробудиться к Божеству внутри себя, познать божественность в нем обитающую, подняться над всем, что скрывает и затемняет его, соединиться с этим сокровеннейшим «Я» своего «я», с этим величайшим сознанием своего сознания, с этим скрытым Владыкой всей своей воли и трудов, с этим Существом внутри себя, кто есть источник и объект всех его многообразных становлений. Он — Божество, чья божественная природа — начало всего, что мы есть, плотно завешена этими производными низшей природы; поэтому должен человек возвратиться от своего низшего, кажущегося существования, несовершенного и смертного, к своей сущности, к божественной природе бессмертия и совершенства. Это Божество едино во всем, что существует, «Я», которое живет во всем, и «Я», в котором все живет и движется, поэтому человек должен открыть свое духовное единство со всеми созданиями, увидеть все в «Я» и «Я» во всех существах, увидеть все сущее как самого себя, *ātmapratyena sarvatra*, и соответственно мыслить, чувствовать и действовать всем своим умом, волей и жизнью. Это Божество есть источник всего, что есть здесь или где-то и по своей Природе оно стало этими бесчисленными существованиями, *abhūt sarvabhūtāni*, поэтому должен человек видеть Единого и поклоняться Единому во всем живом и неживом, поклоняться проявленности в солнце, в звезде, в человеке и в каждом живом существе, в формах, свойствах и силах Природы, *vāsudevaḥ sarvam iti*. Посредством божественного видения, божественной общности и, наконец, сильной внутренней тождественности он должен

сделать себя единой всеобщностью со вселенной. Пассивное, лишённое связей отождествление исключает любовь и действие, а это крупное и богатое единение осуществляется через труды и чистые эмоции, становится источником, опорой, содержанием, мотивацией и божественной целью всех наших поступков и чувств. *Kasmai devāya haviṣā vidhema*, какому Божеству принесем мы в жертву всю нашу жизнь и дела? Вот это и есть Божество, это и есть Владыка, который требует жертвоприношения. Пассивное, лишённое связей отождествление исключает радость почитания и боголюбия, а бхакти есть сама душа, сердце и пик этого более богатого, полного и интимного союза. Это Божество есть осуществление всех связей — отец, мать, возлюбленный, друг и прибежище души всякого создания. Оно есть единый, наивысший и универсальный Дэва, Атман, Пуруша, Брахман, Ишвара тайной мудрости. Оно посредством своей божественной Йоги проявило мир в себе во всем его многообразии; его многообразные существования едины в нем, и оно едино во многих аспектах в них. Пробудиться к раскрытию его во всем этом — вот человеческая сторона все той же божественной Йоги.

Чтобы сделать совершенно и неоспоримо ясным, что в этом и заключается высшая и полная истина его учения, то интегральное знание, которое он обещал открыть, божественный Аватар в кратком повторе сути всего сказанного им заявляет — это и ничто иное есть его главное слово, *paramam vacaḥ*. «Снова слушайте главное мое слово, *bhūya eva śṛṇu me paramam vacaḥ*». Это главное слово Гиты мы обнаруживаем сначала в определенном и не допускающем сомнений заявлении, что высочайшее почитание и высочайшее познание Вечного есть знание и почитание его как верховного и божественного Начала всего сущего и как могучего Владыки мира и его народов, становлениями чьего бытия является все, что есть. Во-вторых, это утверждение слитного знания и бхакти в качестве наивысшей Йоги, предназначенного и естественного пути, даваемого человеку для достижения союза с вечным Божеством. Чтобы усилить значение этого определения пути, высветить эту первейшую важность бхакти, основанной на знании и ведущей к нему, составляющей основу и побудительную силу для божественно назначенных трудов, его принятие сердцем и умом ученика выставляется как условие дальнейшего развития, посредством которого, наконец, дается последний приказ к действию человеческому инструменту, Арджуне. «Я скажу тебе это

высочайшее слово, — говорит Божество, — из желания добра твоей душе, ибо теперь твое сердце радуется Мне» — *te priyamāṇāya vakṣyāmi*. Ибо сердце, радующееся Богу, — вот главная составная и суть истинной бхакти, *bhajanti prītipūrvakam*. Как только названо главное слово, от Арджуны требуется вслух произнести свое приятие его и запросить практический способ видения Бога во всем сущем в Природе, а из этого вопроса непосредственно и естественно возникает видение Божества как Духа вселенной и отсюда исходит потрясающее повеление к действию.

Идея Бога, которую Гита настойчиво утверждает как секрет всей загадки существования, знания, ведущего к освобождению, есть то, что ликвидирует оппозицию между космическим движением во времени и супракосмической вечностью, не отрицая ни одно и не ущемляя реальность ни одного. Она гармонизирует пантеистический, теистический и высочайший трансцендентный способы выражения нашей духовной концепции и духовного опыта. Бог есть нерожденный Вечный, у которого нет начала; нет и не может быть ничего до него, из чего он возник, потому что он един, вневременен и абсолютен. «Ни богам, ни великим Риши не известно Мое рождение... Он, кто знает Меня как нерожденного без начала...» — так начинается произнесение высочайшего слова. И несет оно высокое обещание, что это знание, не ограничивающее, не интеллектуальное, но чистое и духовное — ибо форма и природа, если их можно так называть, этого трансцендентного Существа, его *svarūpa*, должна быть умонепостижимой, *acintyarūpa* — освобождает смертного человека от всех заблуждений незнания, от всех оков греха, страдания и зла, *yo veti asamūḍhaḥ sa martyeṣu sarva-pāpaiḥ pramucyate*. Человеческая душа, способная находиться в свете этого наивысшего духовного знания, возвышается им превыше идейных или чувственных формулировок вселенной. Она воспаряет в невыразимую силу все превосходящего и все заполняющего тождества, единого в запредельном и здесь. Духовный опыт трансцендентной Бесконечности сокрушает ограничения пантеистической концепции существования. Бесконечность космического монизма, который делает одним Бога и вселенную, пытается заточить Божественное в его мировом проявлении, только это оставляя нам, как единственно возможный способ познания его, но этот Опыт высвобождает нас во вневременное и внепространственное Вечное. «Ни богам, ни Титанам не известно твое проявление», — восклицает

в ответ Арджуна; вся вселенная или даже бесчисленные вселенные не могут проявить его, не могут вместить в себя его несказанный свет и беспредельное величие. Все прочее второстепенное знание Бога обладает своей истиной лишь под воздействием вечно непроявленной и невыразимой реальности трансцендентного Божества.

Но в то же время божественная Трансцендентность это не отрицание, не Абсолют, свободный от каких бы то ни было связей со вселенной. Это — наивысшее позитивное, абсолют всех абсолютов. Все космические связи исходят из этого Всевышнего; все космические существования возвращаются к нему и лишь в нем находят свое истинное и неизмеримое существование. «Ибо во Мне целиком и в любом смысле начало богов и великих Риши». Боги есть великие неумирающие Силы и бессмертные Личности, которые сознательно наполняют, составляют и возглавляют субъективные и объективные силы космоса. Боги есть духовные формы вечно и изначально Божества, которые нисходят из него во множественность процессов мира. Многообразные, универсальные боги ткуют из первичных принципов бытия и тысяч их переплетений всю паутину разнообразнейшего существования Единого. Все их собственное существование, природа, сила, процесс исходят во всем каждым принципом, каждой нитью из истины трансцендентного Невыразимого. Здесь ничего не создается само по себе, ничто не творится самодостаточным этими божественными средствами, все находит свое начало, причину, первый духовный резон существования и волю быть в абсолютном и наивысшем Божестве — *aham ādiḥ sarvaśaḥ*. Ничто во вселенной не имеет реальной причины во вселенной; все исходит из этого небесного Существования.

Великие Риши, называемые здесь, как в Веде, семеркой изначальных провидцев, *maharṣayaḥ sapta pūrve*, семь Древних мира, представляют собой силы понимания той божественной Мудрости, которая сотворила все сущее из собственной сознающей себя безмерности, *prajñā purāṇī*, развила их в соответствии с семью принципами собственной сути. Эти Риши воплощают в себе семь все поддерживающих, все озаряющих, все проявляющих Мыслей Веды, *sapta dhiyaḥ* — в Упанишаде говорится обо всем сущем расположенном семерками, *sapta sapta*. С ними сочетается четверка вечных Ману, праотцев людей — поскольку активная природа Божества четверична, человек выражает эту природу. Они также, как это явствует из их имени, представляют собой ментальные существа. Творцы всей этой жизни, действие кото-

рой зависит от проявленного или скрытого ума, от них все эти живые существа в мире, все они — их дети или потомство, *yeṣām loka imāḥ prajāḥ*. И эти великие Риши или Ману сами являются непрерывными ментальными становлениями наивысшей Души¹ и рождены из ее духовной трансцендентности в космическую Природу — зачинатели, но она есть начало всего, что зачинается во вселенной. Дух всех духов, Душа всех душ, Ум всего ума, Жизнь всей жизни, Суть всех форм — этот трансцендентный Абсолют не полная противоположность всему, что есть мы, а, напротив, порождающий и просветляющий Абсолют всех принципов и сил нашего и мирового бытия и природы.

Это трансцендентное Начало нашего существования не отделено от нас непреодолимой пропастью, не отказывается от созданий, происходящих от него, не обрекает их на иллюзорное существование. Он есть Бытие, мы — его становления. Он не созидает из пустоты, из Ничего или из невещественной матрицы сна. Из себя он созидает, в себе он становится; все в его существе и все из его существа. Эта истина включает в себя и превосходит пантеистическое видение. Васудева есть все, *vāsudevaḥ sarvam*, но Васудева есть все, что видится в космосе, потому что он есть и то, что не видится, что никогда не проявлялось. Его бытие никоим образом не ограничивается его становлением; он ни в коей мере не скован этим миром связей. Даже в становлении он остается Трансцендентностью; даже, принимая конечные формы, он всегда Бесконечный. Природа, Праkritи, есть, по сути, его духовная сила, душа-сила, *ātmaśakti*, эта духовная душа-сила развивает бесконечные изначальные свойства становления внутри вещей и превращает их во внешние поверхности формы и действия. Ибо в ее сущностном, тайном и божественном порядке на первом месте стоит духовная истина каждого и всего, нечто от ее глубинных тождеств; их психологическая истина свойства и природы зависит от духовного, поскольку все, что подлинно в них, черпается из духа; наименьшее по надобности и последнее по порядку — объективная истина формы и действия черпает из внутреннего свойства природы, и от этого зависит все множество различных представлений существования здесь, во внешнем порядке. Иными словами, объективный факт есть лишь выражение суммы факторов души, а они неизменно уходят корнями в духовную причину своего появления.

¹ *mad-bhāvāḥ mānasā jātāḥ*.

Это конечное, наружу направленное становление есть феномен, выражающий божественную Бесконечность. Природа, вторичная, низшая Природа, представляет собой подчиненное изменчивое развитие немногих избранных сочетаний из множества возможностей Бесконечного. Возникшие из сущностного и психологического свойства бытия и становления, *svabhāva*, эти сочетания формы и энергии, действия и движения существуют в весьма ограниченной зависимости и взаимном опыте в космическом единстве. И в этом низшем, наружном и кажущемся порядке вещей Природа как сила, выражающая Божество, искажена извращениями тусклого космического Незнания, ее божественные значения теряются в материализованном, обособляющем и эгоистическом механизме нашего ментального и витального опыта. Но и здесь тоже все из Всевышнего, рождение, становление, эволюция¹, процесс развития посредством действия Природы из Трансцендентного. *Aham sarvasya prabhavo mattaḥ sarvam pravartate*, «Я есмь рождение всего и из Меня все исходит в развитие действия и движения». Это справедливо не только в отношении всего, что мы зовем добром или превозносим, считая божественным, все светлое, саттвическое, этическое, миротворческое, приносящее духовную радость, «понимание, знание и свобода от неразберихи Незнания, прощение, истина, самообладание и покой внутреннего контроля, непричинение вреда и равное ко всем отношение, удовлетворение, отсутствие излишеств и готовность отдавать». Это справедливо и в отношении противоположного, всего того, что сбивает с толку смертный ум, вызывает незнание с его неразберихой, «скорбь и удовольствие, появление на свет и разрушение, страх и бесстрашие, слава и бесславие» и вся прочая игра света и тьмы, мириады спутанных нитей, которые столь мучительно трепещут, но при этом постоянно стимулируют путаницу нашего нервного ума и субъективность его незнания. Все здесь в обособленности разнообразия представляет собой субъективные становления существований в едином великом Становлении, и рождения и бытие всего исходят из Него, кто трансцендентен по отношению ко всему. Трансцендентный знает и порождает эти вещи, но не запутывается как в паутине в этом разнообразии знания и не одолевается своим творением. Мы должны обратить внимание на выразительное употребление трех слов от глагола *bhū*, становиться — *bhavanti*,

¹ *prabhava, bhāva, pravṛtti*

bhāvāḥ, bhūtānām. Все существования представляют собой становления Божества, *bhūtāni*; все субъективные состояния и движения представляют собой его и их психологические становления, *bhāvāḥ*. Эти даже наши второстепенные субъективные состояния и их видимые результаты, не меньше чем высочайшие духовные взлеты, являются становлениями от наивысшего Бытия¹, *bhavanti matta eva*. Гита признает и подчеркивает различие между Бытием и становлением, но не превращает его в оппозицию. Это означало бы недействительность универсального единства. Божество одно в его трансцендентности, одно все поддерживающее «Я» сущего, одно в единстве своей космической природы. Эти три есть одно Божество, все исходит из него, все становится из его бытия, все есть вечная часть или временное выражение Вечного. В Трансцендентности, в Абсолюте, следуя Гите, мы должны искать не отрицание всех вещей, но позитивный ключ к их тайне, к регулирующему секрету их существования.

Но есть и другая наивысшая реальность Бесконечного, которую тоже необходимо принять во внимание как обязательный элемент освобождающего знания. Эта реальность заключается в трансцендентном взгляде вниз, а также близкое имманентное присутствие божественного управления вселенной. Всевышний, кто становится всем творением, но безмерно превосходит его, не является безвольной причиной, равнодушной к своему творению. Он не произвольный зачинатель, который отказывается от всяческой ответственности за эти результаты своей универсальной Силы или выбрасывает их в мнимое сознание, всецело отличное от его собственного, или бросает их на волю механического Закона, или некоего Демиурга, или манихейского конфликта Принципов. Он не сторонний и равнодушный Свидетель, бесстрастно ожидающий, пока все не упразднит себя или не вернется к своему изначальному недвижному принципу. Он могучий властелин миров и народов, *loka-maheśvara*, и он управляет всем не только изнутри, но и сверху, из своей наивысшей трансцендентности. Космос не может управляться Силой, которая не трансцендентна по отношению к нему. Божественное управление предполагает свободную власть всемогущего Правителя, а не автоматическую силу механического закона

¹ Сравнить с Упанишадой, *ātmā eva abhūt sarvabhūtāni*, «Я» стало всеми существованиями, с учетом внутреннего смысла подбора слов: Самосущий стал всеми этими становлениями.

детерминированного становления, ограниченного видимой природой космоса. В этом заключено теистическое видение вселенной, но это не тот пугливый и хрупкий теизм, который боится противоречий мира, а тот, что видит Бога всеведущего и всемогущего как единственное изначальное Существо, которое проявляет себя во всем, что бы это ни было, в добре и зле, в страдании и удовольствии, в свете и тьме, как содержанию своего собственного существования, и сам управляет тем, что проявил в себе. Не задаваемый оппозициями мира, не связанный своим творением, превосходящий, но тесно соединенный с этой Природой и единый со всеми ее созданиями, их Дух, «Я», высочайшая Душа, Властелин, Возлюбленный, Друг, Прибежище, он постоянно ведет их изнутри и сверху через бранные кажимости незнания, страдания, греха и зла, ведя каждое через его природу и всех через природу универсальную к наивысшему свету, блаженству, бессмертию и трансцендентности. В этом полнота освобождающего знания. Это знание Божества внутри нас и в мире, но в то же время и трансцендентного Бесконечного. Абсолют, который стал всем этим посредством своей божественной Природы, действенной силы Духа, всем управляет из своей трансцендентности. Он присутствует внутри каждого создания и он есть причина, правитель, распорядитель всего, что происходит в космосе, но он слишком велик, могущественен и беспределен, чтобы быть ограниченным собственным творением.

Этот характер знания подчеркивается в трех стихах обещания. «Кто знает Меня как не рожденного и начала не имеющего, могучего владыку миров и народов, тот живет без заблуждений среди смертных и свободен от всего греха и зла. Кто правильно постиг это Мое всеохватное владычество и эту Мою Йогу (божественную Йогу, *aiśvara yoga*, посредством которой Трансцендентный един со всеми существованиями, хоть и есть более чем они все, обитает в них и содержит их в себе как становления собственной Природы), тот соединяется со Мной неколеблящейся Йогой... Мудрые понимают, что от Меня рожден каждый и все, понимают, что каждый и все от меня развивают свои действия и движения, понимая это, они любят и почитают Меня... и Я даю им Йогу понимания, которой они приходят ко Мне, и Я уничтожаю для них мрак, рожденный от незнания». Эти результаты неизбежно должны появиться в силу самой природы этого знания и самой природы Йоги, которая обращает знание в духовный рост и духовный опыт. Ибо все недоумения мыслей и действий человека, все заблуждения, вся

неуверенность, все злоключения его ума, воли, этического выбора, его эмоциональных, чувственных и витальных побуждений можно связать с его неуверенным, сбивчивым процессом познания и волеизъявления, естественным для затуманенного чувствами смертного ума в теле, *sammoha*. Когда же он прозревает божественное Происхождение всего сущего и прослеживает все от космической видимости до ее трансцендентной Реальности и обратно от этой Реальности к видимости, он освобождается от заблуждений ума, воли, сердца и чувств, он ходит просветленный и свободный, *asamūḍhaḥ martyeṣu*. Во всем различая небесную и реальную, а не только сиюминутную и кажущуюся ценность, он обнаруживает скрытые связи и соотношения, он осознанно направляет всю жизнь и действия к высокой и истинной цели, управляя ими тем светом и силой, которые идут к нему от Божества внутри. Так уходит он от ложного познания, от неправильных ментальных и волевых реакций, неправильных чувственных восприятий и тех импульсов, которые порождают грех, ошибки и страдание, *sarvāpāiḥ pramucyate*. Ибо, живя таким образом в трансцендентном и универсальном, он видит и собственную, и другие индивидуальности в их более высокой ценности и освобождается от лжи и невежества своей обособляющей и эгоистической воли и знания. В этом всегда суть духовного освобождения.

Значит мудрость освобожденного человека, по Гите, не сознание абстрагированной и ни с чем не связанной безличности, покоя ничегонеделания. Ум и душа освобожденного человека прочно укоренены в постоянном чувстве, в интегральном ощущении наполненности мира побуждающим и направляющим присутствием божественного Владыки вселенной, *etām vibhūtim mama yo veti*. Он осознает трансцендентность космического порядка своего духа, но он осознает и свое единство с ним через божественную Йогу, *yogam ca mata*. И он видит каждый аспект трансцендентного, космического и индивидуального существования в его верном соотношении с наивысшей Истиной, находя всему верное место в единстве божественной Йоги. Он больше не видит вещи обособленно — обособленным зрением, которое все оставляет либо без объяснения, либо предлагает одностороннее объяснение испытующему сознанию. И не рассматривает он все как общую неразбериху — неразличающим зрением, которое неправильно освещает вещи и ведет к хаотическому действию. Уверенный в трансцендентности, он не затронут космическим стрессом и суматохой Времени

и обстоятельств. Безмятежный посреди всего сотворения и разрушения вещей, дух его остается верен неколебимой, твердой и надежной Йоге союза с вечным и духовным во вселенной. Через нее наблюдает он божественную неколебимость Властелина Йоги и действует из безмятежной универсальности и единства со всеми объектами и существами. И этот тесный контакт со всем говорит об отсутствии обратного движения души и ума в обособляющую низшую природу, ибо, основа его духовного опыта это не второстепенная феноменальная форма и движение, но внутреннее Все и наивысшая Трансцендентность. Он обретает сходную природу и закон бытия с Божеством, *sādharmyam āgatāḥ*, трансцендентный даже в универсальности духа, универсальный даже в индивидуальности ума, жизни и тела. Достигший совершенства посредством этой Йоги, твердый и не колеблющийся, *avikampena yogena yujyate*, он способен найти любое равновесие в природе, принять любое человеческое состояние, совершить любое действие мира, не роняя свое единение с божественным «Я», не утрачивая постоянное общение с Владыкой существования¹.

Это знание, переведенное в план чувств, эмоций, настроений, становится спокойной любовью и пылким почитанием Божества над нами, постоянно присутствующего Владыки всего сущего, Бога в человеке, Бога в Природе. Сначала это мудрость разума, буддхи, но его сопровождает одухотворенное состояние эмоционального характера², *bhāva*. Перемена в сердце и уме есть начало тотальной перемены всей природы. Новое внутреннее рождение и становление готовит нас к единению с наивысшим объектом нашей любви и почитания, *madbhāvāya*. Теперь повсюду в мире и превыше него ощущается пылкий восторг любви от величия, красоты и совершенства этого божественного Существа, *prīti*. Глубокий восторг занимает место разбросанного и поверхностного удовольствия ума от существования или, точнее, он вбирает в себя все прочие радости и преобразует их посредством замечательной алхимии чувств ума и сердца, движений чувств. Сознание целиком заполняется Божеством и переполняется его ответным сознанием; вся жизнь вливается в единое море переживаемого блаженства. Все говоримое и помышляемое влюбленными в Бога становится взаимными высказываниями и пониманием Божественного.

¹ *sarvathā vartamāno 'pi sa yogī mayi vartate.*

² *budhā bhāva-samanvitāḥ.*

В единой радости сосредоточивается все удовлетворение от бытия, вся игра и удовольствие от природы. Это ежеминутный постоянный союз в мысли и памяти, непрерывность переживаемого единения в духе. С той минуты, когда возникает это внутреннее состояние, даже еще на несовершенной стадии, Божественный подтверждает его совершенной Йогой воли и разума. Он поднимает пылающий светильник знания внутри нас, он уничтожает невежество обособляющего ума и воли, он стоит раскрытый в человеческом духе. Посредством Йоги воли и разума, опирающейся на просветленный союз трудов и знания, происходит переход из низших, беспокойных сфер ума в неизменный покой наблюдающей Души, возвышенной над активной природой. Но теперь посредством этой величайшей Йоги-буддхи, опирающейся на просветленный союз любви и почитания с всеобъемлющим знанием, душа возносится в беспредельном экстазе ко всей трансцендентальной истине абсолютного и всепорождающего Божества. Вечный осуществляется в индивидуальном духе и в индивидуальной природе; индивидуальный дух возвеличивается от рождения во времени до бесконечностей Вечного.

ГЛАВА VIII

Бог в силе становления

СДЕЛАН очень важный шаг; к развитию учения Гиты о духовном освобождении и божественных трудах добавлено решающее утверждение о метафизическом и психологическом синтезе. Бог был раскрыт Арджуне в мысли; поиском ума и видением сердца он был увиден как наивысшее и универсальное Существо, небесная и универсальная Персона, обитающий внутри нас Владыка нашего существования, кого искал человек в тумане Невежества своим знанием, волей и поклонением. Остается только видение множественного Вират Пуруши, чтобы завершить раскрытие еще одной из множества его сторон.

Метафизический синтез завершен. Из Санкхьи взята доктрина об отделении души от низшей природы, отделении, которое должно быть достигнуто через познание «Я» посредством различающего разума и преодолением нашей подчиненности трем гунам, составляющим эту природу. Это совершено, и ограничения преодолены безмерным раскрытием единения наивысшей Души с наивысшей Природой, *para puruṣa, parā prakṛti*. Из Веданты философов взята доктрина о самоустранении природной обособляющей личности, опирающейся на эго. Ее метод был применен для замены мелкого личного широким безличным бытием, для уничтожения обособляющей иллюзии в единстве Брахмана и для замены слепого видения эго более истинным представлением обо всем сущем в едином «Я» и о едином «Я» во всем сущем. Ее истинность была довершена беспристрастным раскрытием Парабрахмана, от которого происходит подвижное и недвижимое, изменчивое и неизменное, действие и безмолвие. Ее возможные ограничения были преодолены глубоким раскрытием верховной Души и Бога, кто проходит становление здесь во всей Природе, проявляет себя во всех личных свойствах и излучает силу своей Природы во всем действии. Из Йоги была взята доктрина о препоручении Ишваре, божественному Владыке природы, воли, ума, сердца и всего психологического существа. Она была довершена раскрытием небесного Владыки существования, как изначального Божества, чьим неполным

существом в Природе является Джива. Ее возможные ограничения были преодолены видением души всего сущего в качестве Бога в свете совершенного духовного единения.

В результате возникает интегральное видение Божественного Существующего одновременно и как трансцендентной Реальности, супракосмического начала космоса, как безличного «Я» всего сущего, спокойного простора космоса, и как имманентной Божественности во всех вещах, личностях, объектах, силах и свойствах, Имманентного, кто есть составляющее «я», действенная природа, внутреннее и внешнее становление всех существований. Йога знания была осуществлена, главным образом, в этом интегральном видении и познании Единого. Йогу трудов венчает отдача всех трудов их Владыке — ибо природный человек есть лишь инструмент его воли. Йога любви и почитания заявляется в самых полных формах. Настойчивое воплощение знания, трудов и любви ведет к венчающему союзу души и Сверхдуши в высочайшей полноте. В этом союзе откровения знания становятся реальными для сердца, как и для разума. В этом союзе трудное приношение себя в жертву в качестве инструмента действия становится легким, свободным и счастливым выражением живого единения. Даны все средства духовного освобождения, заложена вся основа божественного действия.

Арджуна целиком приемлет знание, таким образом переданное ему божественным Учителем. Его ум уже вызволен из сомнений и исканий; его сердце, теперь обратившееся от наружного аспекта мира, от приводящего в смятение внешнего вида к наивысшему смыслу и началу, к его внутренним реальностям, уже освободилось от скорби и страдания и ощутило неизъяснимую радость божественного откровения. Слова, выбранные им, чтобы выразить согласие, еще раз подчеркивают и усиливают глубокую цельность этого знания, его всеобъемлющую окончательность и полноту. Сначала он приемлет Аватара, Божество в человеке, которое разговаривает с ним как всевышний Брахман, как супракосмическое Все и Абсолют существования, в котором может обитать душа после того, как она поднимается из этого проявления и этого неполного становления к своему источнику, *param brahma, param dhāma*. Он приемлет его как наивысшую чистоту вечно-свободного Существования, к которому человек приходит через устранение эго в неизменной безличности «Я», всегда спокойного и недвижимого, *pavitram paramam*. Затем он приемлет его как Постоянного, как вечную

Душу, как божественного Пурушу, *puruṣam śāśvatam divyam*. Арджуна восхваляет в нем изначальное Божество, поклоняется Нерожденному, кто есть всепроникающий, внутри обитающий, саморасширяющийся владыка всего существования, *ādi-devam aṣam vibhum*. Он приемлет его не только как того Изумительного, кого никак не возможно описать, ибо ничто не способно проявить его — «ни богам, ни Титанам, о благословенный Владыка, неведомо Твое проявление», *na hi te bhagavan vyaktim vidur devā na dānavāḥ*, — но как Владыку всех существований и единую божественную действенную причину всех их становлений, Бога богов, от которого произошли все божества, властелина вселенной, кто проявляет ее и управляет ею сверху силой своей верховной и универсальной Природы. *Bhūta-bhāvana bhūteśa deva-deva jagat-pate*. И, наконец, Арджуна приемлет его как того Васудеву внутри и вокруг нас, кто являет собою здесь все своими наполняющими мир, всенаселяющими, все составляющими главными силами своего становления, *vibhūtaḥ*, «верховными силами становления, благодаря которым ты стоишь, заполняя собой эти миры», *yābhirvibhūtibhir lokān imāms tvam vyāpya tiṣṭhasi*¹.

Арджуна принял истину с почитанием в сердце, с подчинением воли и с пониманием разума. Он уже готов действовать как божественный инструмент в этом знании и с этой самоотдачей. Но желание более глубокой постоянной духовной реализации пробудилось в его сердце и воле. Это истина, которая очевидна лишь верховной Душе в ее собственном самопознании, — ибо, восклицает Арджуна, «ты единственный, о Пурушоттама, познаешь себя собою», *ātmanā ātmānam vettha*. Это знание дается духовным тождеством, и беспомощное сердце, воля, разум не могут достичь его сами, им доступны лишь несовершенные ментальные отражения, которые не столько раскрывают, сколько скрывают и искажают. Это тайная мудрость, которую нужно услышать из уст провидцев, видевших лик этой Истины, слышавших ее слово и ставших едиными с нею в «Я» и в духе. «Все Риши говорят это о тебе и божественные провидцы: Нарада, Асита, Девала, Вьяса». Или же ее нужно получить изнутри откровением и вдохновением от внутреннего Божества, поднимающего в нас пылающий светильник знания, *svayañcaiva bravīṣi me*, «и ты сам говоришь это мне». Откровение должно быть принято согласием ума, одобрением воли и радостным смирением сердца, тремя элементами полной ментальной веры, *śraddhā*. Именно

¹ Гита, X. 12-15.

так принял его Арджуна: «Все то, что ты говоришь, мой ум считает истиной». И все же еще остается потребность в более глубоком овладении в самом «Я» нашего существа, и из глубиннейшего психического центра исходит требование души о постоянном, невыразимом духовном обладании, лишь началом и тенью которого является ментальное обладание, без которого не может быть полного союза с Вечным.

Теперь путь к этой реализации дан Арджуне. Что до великих самоочевидных божественных принципов, то они не сбивают с толку ум; он может раскрыться навстречу идее верховного Божества, переживанию неизменяемого «Я», непосредственному восприятию имманентной Божественности, контакту с сознательным универсальным Существом. Можно, как только ум осветит эта идея, с готовностью следовать путем и, сколь трудным бы ни было предварительное усилие преодоления обычных ментальных восприятий, прийти в конце к самопереживанию этих сущностных истин, которые стоят за нашим — и за всем — существованием, *ātmanā ātmānam*. Можно сделать это с готовностью, поскольку они, будучи постигнуты, представляют собой явно божественные реальности: в наших ментальных ассоциациях нет ничего, мешающего нам признать Бога в этих высоких аспектах. Но трудность заключается в том, чтобы видеть его в кажущихся истинах существования, обнаружить его в этом факте Природы и в этих маскирующих феноменах Мирового становления; ибо здесь все противоположно возвышенности этой объединяющей концепции. Как можем мы согласиться видеть Бога как человека и животное, как неодушевленный объект, видеть его в благородном и в низком, милом и ужасном, в добре и во зле? Если, соглашаясь с некоей идеей Бога, заполняющего все в космосе, мы видим его в идеальном свете знания, величия власти, очарования красоты, милосердия, любви и щедрости духа, то как можем мы избежать разрушения этого единства противоположностями, которые, на самом деле, прилипают к этим высоким вещам, окружают и затемняют их? И если, вопреки ограничениям человеческого ума и природы, мы можем увидеть Бога в божественном человеке, то, как мы увидим его в противоположности такого человека, в одном из тех, кто по поступкам и по природе представляет собой все, что мы считаем небожественным? Если Нараяна без труда узнаваем в мудреце и в святом, то как он с легкостью может быть увиден в грешнике, в преступнике, в проститутке и в изгое? Всем различиям миросуществования мудрец, повсюду ищущий высшую чистоту

и единство, отвечает жестким возгласом: «Не то, не то!», *neti, neti!* Даже если мы охотно или нехотя приемлем многие вещи в мире и признаем Божественность во вселенной, все равно, разве не должен перед многим упорствовать ум, возглашая: «Не то, не то!»? Нужны хоть какие-то обязывающие указания, связи и мосты, какие-то опоры для трудной попытки единения.

Хотя Арджуна и приемлет целиком откровение Васудевы и сердце его полнится радостью — ибо он уже обнаруживает, что оно спасает его от недоумения и спотыкающихся различий ума, которому требуется ключ, направляющая истина в сумбуре запутанных проблем мира противоположностей — и для его слуха это нектар бессмертия, *amṛtam*, но ему еще нужны поддержка и указания. Он ощущает их необходимость для преодоления трудностей полного и прочного осуществления; ибо как еще может это знание сделаться частью его сердца и жизни? Он просит направляющих указаний, даже просит у Кришны полный и подробный перечень главных сил его становления, хочет, чтобы ничто не ускользнуло от его видения, не осталось ничего, что может сбить его с толку. «Ты должен рассказать мне, — говорит Арджуна, — о твоих божественных самопроявлениях в твоих главных силах становления, *divyā ātma-vibhūṭayaḥ*, обо всех без исключения, *aśeṣeṇa*, ничего не пропуская, о твоих Вибхути, посредством которых ты заполняешь миры и народы. Как познаю я тебя, о йогин, думая о тебе повсюду и каждый миг, и в каких самых выдающихся твоих становлениях должен я представлять тебя?» «Эта Йога, посредством которой ты един со всеми и един во всем, и все сущее есть становление твоего бытия, все представляет собой или всепроникающие, или выдающиеся, или замаскированные силы твоей природы, расскажи мне об этом, — восклицает Арджуна, — в подробностях и целиком, расскажи мне еще больше об этом; это нектар бессмертия для меня и, сколько бы я ни выслушал, мне будет хотеться еще». Здесь мы встречаемся в Гите с указанием на что-то, в ней самой не раскрываемое, но часто встречающееся в Упанишадах, что позднее было развито в вайшнавизме и шактизме в великую интенсивность видения — возможная радость человека от видения Божественного в миросуществовании, универсальной Ананды, игры Матери, нежности и красоты Лилы Бога.¹

¹ X. 16-18.

Божественный Учитель удовлетворяет просьбу ученика, но предварительно напоминает ему, что полный ответ невозможен. Ибо Бог бесконечен и бесконечно его проявление. Бесчисленны и формы этого проявления. Каждая форма представляет собой символ какой-то божественной силы, *vibhūti*, скрытой в ней, и для видящего глаза каждое конечное несет в себе собственное откровение бесконечного. «Да, — говорит он, — Я расскажу тебе о Моих божественных Вибхути, но лишь о самых выдающихся и только в качестве знака и примера того, в чем ты можешь лучше всего увидеть силу Божества, *prādhānyataḥ, uddeśataḥ*». Ибо нет конца бесчисленным подробностям саморасширения Божества во вселенной, *nāsti anto vistarasya me*. Этим напоминанием открывается перечень, и оно же повторяется в конце, чтобы усилить и окончательно пояснить смысл. Затем, до самого окончания главы¹ идет, краткое описание этих главных признаков, выдающихся примет божественной силы, присутствующей в объектах и лицах вселенной. Сначала кажется, что они перечисляются как попало, без всякого порядка, однако в перечислении есть определенный принцип, выделив который можно найти полезное указание на внутренний смысл идеи и ее последствия. Глава названа «Вибхути-йога» — жизненно необходимая Йога. Мы должны беспристрастно отождествлять себя с универсальным, божественным Становлением во всех его расширениях, в добре и в зле, в совершенстве и несовершенстве, в свете и мраке, в то же время осознавать, что существует восходящая эволюционная сила в нем, возрастающая интенсивность его раскрытия во всем, некая иерархическая тайна, которая несет нас ввысь от первых прячущих видимостей через все более и более высокие формы к широкой идеальной природе универсального Божества.

Краткое перечисление начинается с утверждения первоначального принципа, на котором основывается вся сила этого проявления во вселенной. Он заключается в том, что в каждом существе и объекте обитает Бог, скрытый и поддающийся обнаружению; он помещается, как в тайнике, в уме и сердце всякой вещи и твари, внутреннее «Я» в сердцевине субъективного и объективного становления, тот, кто есть начало, середина и конец всего, что есть, что было или будет. Ибо это внутреннее божественное «Я», скрытое от ума и сердца, где оно обитает, это светозарный Обитатель, скрытый в Природе от души, которую

¹ X. 19-42.

он вдохнул в Природу как свою представительницу, кто все время вырабатывает мутации нашей личности во Времени и в течение нашего чувственного существования в Пространстве — Время и Пространство представляют собой концептуальное движение и распространение Божества в нас. Все есть эта себя видящая Душа, этот себя представляющий Дух. Вечно изнутри всех существ, изнутри всех сознательных и себя не сознающих существований, этот Всесознающий развивает свое явленное «Я» в качестве и силе, развивает его в формах объектов, в инструментах нашей субъективности, в знании, слове и мышлении, в творениях ума и в страстях и действиях вершителя, в мерах Времени, в космических силах, божествах и силах Природы, в растительной жизни, в животной жизни, в людях и сверхлюдях.

Если мы посмотрим на вещи глазом, не ослепленным различениями качества и количества или разницей ценностей и противоположностей природы, мы увидим, что на самом деле все является и не может быть не чем иным, как силой этих проявлений, множеством Вибхути этой универсальной Души и Духа, Йогой этого великого Йогина, самосотворением этого чудесного само-Творца. Он есть нерожденный и все заполняющий Владыка собственных неисчислимых становлений во вселенной, *ajo vibhuh*; все вещи представляют собой его силы и свершения в его само-Природе, Вибхути. Он есть источник всего, что они есть, их начало; он есть их опора в постоянно меняющемся положении, их середина; он есть и их конец, высшая точка дезинтеграции каждой сотворенной вещи в прекращении ее действия или в ее исчезновении. Он все выводит из своего сознания, и в нем же они скрываются на время или навсегда. Что видимо для нас есть только сила становления Единого: что исчезает из наших чувств и видения есть результат этой силы становления Единого. Все классы, роды, виды, отдельные особи являются такими Вибхути. Но поскольку он видим нам посредством силы его становления, он особенно заметен во всем, что обладает выдающейся ценностью или представляется действующим с могучей и выдающейся силой. И поэтому среди существ каждого типа мы лучше всего можем разглядеть его в тех, в ком сила подобной природы достигает высшей точки, в ведущем, наиболее эффективно самораскрывающемся проявлении. Это Вибхути в особом смысле. Но и высочайшая сила и проявление представляют собой лишь весьма неполное раскрытие Беспредельного; даже вся вселенная наполнена лишь некоей степенью его величия, озарена одним лучиком

его блистания, великолепно слабым намеком его упоения и красоты. Таков, вкратце, смысл перечисления, результат, который мы выводим из него, сердцевина его значения.

Бог есть непреходящее, безначальное и бесконечное Время; оно является его самой наглядной Силой становления и сутью всего универсального движения, *aham eva akṣayaḥ kālaḥ*. В этом движении Времени и Становлений о Боге свидетельствуют для наших представлений или опыта его труды в качестве божественной Силы, которая распоряжается и размещает по местам все сущее в движении. В форме пространства это он встречает нас на всех направлениях, в миллионе тел, в мириаде умов, явленный в каждом существовании; мы со всех сторон видим его лица. *dhātā'ham viśvatomukhaḥ*. Ибо одновременно в этих многих миллионах лиц и вещей, *sarvabhūteṣu*, работает загадка его «Я», мысли, силы и его божественного гения созидания, и его удивительного искусства формирования, и его непогрешимого устроения отношений, и возможностей, и неизбежных последствий. Он также видится нам во вселенной и в качестве универсального духа Разрушения, который словно творит лишь для того, чтобы все уничтожить в конце — «Я есмь все уносящая Смерть», *aham mṛtyuḥ sarvaharaḥ*. И все же Сила становления не прекращает свою работу, потому что новое рождение и сила нового созидания всегда идет наравне с силой смерти и разрушения — «и Я же источник всех будущих жизней». Божественное «Я» во всем есть поддерживающий Дух настоящего, уносящий Дух прошлого, созидающий Дух будущего.

И среди всех этих живых существ, космических богов, сверхчеловеческих, человеческих и недочеловеческих созданий, среди этих свойств, сил и объектов есть главная, первая, величайшая по качеству в каждом классе, особая сила становления Божества. «Я, — говорит Божество, — есмь Вишну среди адитьев, Шива среди рудр, Индра среди богов, Прахлада среди титанов, Брихаспати, глава верховных жрецов мира, Сканда, бог войны, полководец среди полководцев, Маричи среди марутов, Владыка богатств среди якшей и ракшасов, змей Ананта среди нагов, Агни среди васу, Читрататха среди гандхарвов, Кандарпа, бог любви среди прародителей, Варуна среди обитателей моря, Арьяман среди предков, Нарада среди божественных мудрецов, Яма, бог Закона, среди соблюдающих правила и закон, среди сил бури Я есмь бог Ветра. На другой чаше весов Я — сияющее солнце среди всех видов света и великолепия, луна среди звезд ночи, океан

среди текучих вод, Меру среди горных вершин мира, Гималаи среди горных цепей, Ганга среди рек, божественный удар грома среди оружия. Среди растений и деревьев я Ашваттха, среди лошадей Я — конь Индры Уччайшравас, Айравата среди слонов Я, среди птиц Я — Гаруда, Васуки, бог змей, среди ползающих, Камадхук, корова изобилия, среди скота, аллигатор среди рыб, лев среди зверей лесных. Я, Маргасирша, первый из месяцев, Я — весна, прекраснейшее из времен года».

«В живых существах, — говорит Божество Арджуне, — Я — сознание, которым они познают себя и окружающее. Среди чувств Я — ум, которым они воспринимают впечатления от объектов и реагируют на них. Я — их двойственности ума, характера, тела и действий; Я — величие, речь, память, разум, настойчивость и способность прощать, энергия энергичного и сила могучего. Я есть решимость, стойкость и победа, Я — саттвическое свойство доброго, Я — азартная игра хитрого, Я — власть и сила всех, кто правит, умиряет и побеждает, и политика всех, кто преуспевает и завоевывает; Я — безмолвие тайных вещей, знание знающего, логика спорщика. Я буква «А» среди букв, Я — двойственный среди составного, священный слог ОМ среди слов, Гаятри среди ритмов, Сама-веда среди Вед и великая Сама среди Мантр. Я — Время, глава всех вычислений для тех, кто считает и меряет. Я — духовное знание среди множества философий, искусств и наук. Я — все силы человека и все энергии вселенной и ее тварей».

«Те, в ком Мои силы поднимаются до предельных высот человеческих свершений, они всегда — Я сам, Мои особые Вибхути. Среди людей Я царь, Я — вождь, могучий человек, герой. Я — Рама среди воинов, Кришна среди вришниеи, Арджуна среди пандавов. Просветленный Риши есть Моя Вибхути; Я — Бхригу среди великих Риши. Великий провидец, вдохновенный поэт, кто прозревает и раскрывает истину светом идеи и звучания слова, — это Я, светоносный в смертном; Я — Ушанас среди провидцев-поэтов. Великий мудрец, мыслитель, философ есть Моя сила среди людей, Мой собственный безмерный разум; Я — Вьяса среди мудрых. Но при всем различии в степени проявления все существа по-своему и в своей природе являются силами Божества; ничто движущееся или недвижимое, одушевленное или неодушевленное в мире не может быть без Меня. Я божественное семя всех существований, а они ветви и цветы этого семени; что есть в семени «Я», то только и может развиваться в Природе. Нет ни числа, ни предела Моим божественным Вибхути; сказанное Мной

есть лишь краткое развитие, Я показал тебе свет немногих намеков, за которыми стоит действительность. Какое бы прекрасное и великолепное создание ни видел ты в мире, какое бы существо ни показалось тебе могучим и неистовым среди людей, выше человека или ниже его, знай, что это Мои величие, свет и энергия, что они рождены из мощи и напряженной силы моего существования. Но что за нужда знать множество подробностей этого? Знай одно, что Я здесь в этом мире и повсюду, Я во всем и Я составляю все, нет ничего, что не было бы Мной, нет ничего без Меня. Я поддерживаю всю эту вселенную малой толикой Моей безмерной мощи и крохотной частицей Моего непостижимого Духа; все эти миры есть просто искорки, намеки, блики Меня. Я вечен и беспределен».

ГЛАВА IX

Теория вибхути

ЗНАЧЕНИЕ этой главы Гиты гораздо важнее, чем кажется на первый взгляд или глазу предубежденному, ищущему в тексте лишь мировоззрение последней трансцендентности и невозможного бесстрастного поворота человеческой души от мира к далекому Абсолюту. Учение Гиты есть проповедь Божества в человеке, кто силой все укрепляющегося союза обнаруживает себя из-за завесы низшей Природы, раскрывает человеческой душе свой космический дух, свои абсолютные трансцендентности, себя в человеке и во всех других существах. Потенциальный результат этого единения, этой божественной Йоги, человека, возрастающего к Божеству, Божеству явленному человеческой душе и внутреннему человеческому видению, есть наше освобождение от ограниченного эго, наше возвышение к высшей природе божественной человечности. Ибо, обитая в этой великой духовной природе, а не в смертной ткани, в запутанной сложности трех гун, человек, соединенный с Богом знанием, любовью, волей и препоручением Богу всего своего существа, действительно способен подняться до абсолютной Трансцендентности, но в то же время воздействовать на мир уже не в неведении, а в правильном отношении индивида ко Всевышнему, в истине Духа, осуществившийся в бессмертии ради Бога в мире, а не ради эго. Призвать Арджуну к такому действию, заставить его осознать свое существо и силу, которыми он является, и Существо и Силу, чья воля действует через него, — вот в чем цель воплощенного Божества. С этой целью божественный Кришна становится возницей колесницы Арджуны; с этой целью последнего посещает великое уныние и глубокое разочарование в более мелких человеческих мотивах его труда; чтобы заменить их более значительной духовной мотивацией Арджуне дается это откровение в наивысший момент предназначенного ему труда. Видение Мирового Пуруши и божественный приказ к действию есть кульминация, к которой его ведут. Это уже неотвратимо; однако без знания, которое ему теперь дается через Вибхути-йогу, не раскроется его полный смысл.

Загадка миросуществования отчасти раскрывается Гитой. Отчасти, ибо кто исчерпает ее беспредельные глубины, какая религия или фило-

софия объявит, что осветила в узком пространстве или втиснула в краткую систему весь смысл космической загадки? Но в той мере, в какой это существенно для целей Гиты, тайна раскрывается нам. Нам известно происхождение мира от Бога, имманентность Божества в нем и имманентность мира в Божестве, сущностное единство всего существования, связь человеческой души, помраченной в Природе, с Божеством, пробуждение души к самопознанию, ее рождение в сознание более великое, ее восхождение к собственным духовным высотам. Но когда были обретены это новое видение себя и сознание вместо изначального незнания, каким будет взгляд освободившегося человека на мир вокруг него, его отношение к космическому проявлению, главной тайной которого он является теперь? Сначала он обретет знание единства существования и внимательный глаз этого знания. Он будет видеть во всем окружающем души, формы и силы единого божественного Существа. Отныне это видение будет начальной точкой всех внутренних и внешних действий его сознания, это будет фундаментальное видение, духовная основа всех его действий. Он будет видеть все вещи и каждое существо живущими, движущимися и действующими в Едином, заключенными в божественном и вечном Существовании. Но он также будет видеть Единого в качестве Обитателя всего, «Я» всего сущего, сущностный Дух внутри, без тайного присутствия которого в сознательной Природе ничто не может жить, двигаться или действовать, без чьей воли, силы, санкции или молчаливого согласия ни одно движение ни на миг, ни в коей мере и степени не было бы возможно. Другие существа, их душу, ум, жизнь и физическую форму он увидит только как результат энергии, воли и силы этого единого «Я» и Духа. Все будет для него становлением этого единого универсального Существа. Ему будет ясно, что их сознание целиком происходит из его сознания, их сила и воля черпаются и зависят от его силы и воли, их частичный феномен природы есть результирующая его великой божественной Природы, кажется ли это уму в непосредственной действительности проявлением или обманом, фигурой Бога или его искажением. Никакой неприятный или смущающий облик вещей ни в малейшей степени не снизит полноту его видения и не вступит в противоречие с ним. Это видение представляет собой сущностную основу великого сознания, в которое он поднялся, необходимый свет, открывшийся вокруг него, и единственно совершенный способ видения, единственную Истину, которая делает возможным все другие.

Но мир представляет собой лишь частичное проявление Божества и сам по себе не является тем Божеством. Божество неизмеримо более велико, нежели любая природная проявленность. В силу самой своей бесконечности, в силу своей абсолютной свободы он существует за пределами всякой возможности интегрального формулирования в любой системе миров или продолжения космической Природы, сколь бы широкой, сложной, бесконечно разнообразной ни казался нам этот и все другие миры — *nāsti anto vistarasya me* — бесконечные в нашем конечном видении. А потому за пределами космоса глаз освобожденного духа увидит совершенную Божественность. Космос он увидит как образ Божества, кто есть превыше всех образов, постоянный, незначительный элемент в абсолютном существовании. Все относительное и конечное он увидит как образ божественного Абсолюта и Бесконечности, и как за пределами всего конечного, так и через каждое конечное он будет приходить только к этому, постоянно видеть это за пределами каждого явления, создания, относительного действия, свойства и события; взирая на каждую из этих вещей и за пределы их всех, он обнаружит в Божестве их духовный смысл.

Эти вещи не будут для его ума интеллектуальными концепциями, а его отношение к миру — просто способом мышления или прагматической догмой. Ибо если его знание только концептуально, то оно есть философия, интеллектуальная конструкция, а не духовное знание и видение, не духовное состояние сознания. Духовное видение Бога и мира не просто способно воспринимать идеи, даже не преимущественно или не в первую очередь таково. Оно представляет собой непосредственный опыт и столь же реально, живо, близко, постоянно, действенно, интимно, как для ума его чувственное видение и ощущение образов, объектов и людей. Это только физический ум думает о Боге и духе как об абстрактной концепции, которая не может быть увидена или представлена иначе, чем словами, именами, символическими образами и домыслами, Дух видит дух, обожненное сознание видит Бога так же непосредственно и даже более непосредственно, так же близко и даже более близко, чем телесное сознание видит материю. Оно видит, ощущает, чувствует Бога и думает о Нем. Ибо духовному сознанию все явленное существование видится как мир духа, а не как мир материи, не как мир жизни, даже не как мир ума; эти другие вещи воспринимаются им лишь как Бог-мысль, Бог-сила, Бог-форма. Вот что имеет в виду Гита под жизнью и действием в Васудеве, *mayi vartate*. Духовное

сознание познает Бога тем близким знанием тождества, которое куда более грандиозно реально, чем любое ментальное восприятие мыслимого или любое чувственное переживание осязаемого. Оно познает таким образом даже Абсолют, который вне пределов всего миросуществования, который порождает и превосходит его, всегда оставаясь вне его превратностей. И неизменное «Я» этого Божества, которое заполняет и поддерживает изменчивость мира своей не меняющейся вечностью, это сознание познает таким же образом, через тождество, через единство этого «Я» с нашим собственным вневременным, неизменным, бессмертным духом. И точно так же познает оно божественную Персону, которая знает себя во всех этих вещах и людях и становится всеми вещами и людьми в своем сознании, формируя их мысли и формы, управляя их действиями своей имманентной волей. Оно интимно осознает Бога абсолютного, Бога как «Я», Бога как дух, как душа и природа. Даже эту наружную Природу оно познает через тождество и собственный опыт, но тождество, свободно допускающее разнообразие, допускающее связи, допускающее большую или меньшую степень действия единой силы существования. Ибо Природа представляет собой Божью силу разного самостановления, *ātma-vibhūti*.

Но это духовное сознание миросуществования не увидит Природу в мире такой, какой нормальный человеческий ум видит ее в незнании, или лишь такой, какой она видится в результате незнания. Все в этой Природе, что от незнания, все, что несовершенно, мучительно, извращено и отвратительно, существует не в качестве абсолютной противоположности природе Божества, но уходит корнями в нечто позади себя, уходит обратно к спасительной силе духа, в которой может найти собственное истинное бытие и искупление. Есть изначальная и дающая начало Верховная Пракрити, в которой божественные сила и воля получают собственное абсолютное свойство и чистое раскрытие. Там находится высочайшая, самая совершенная энергия из всех энергий, которые мы видим во вселенной. Вот это и представляется нам идеальной природой Божества, природой абсолютного знания, абсолютной силы и воли, абсолютной любви и радости. И все бесконечные различия в свойстве и энергии, *anantaḡuṇa*, *agaṇanaśakti*, здесь восхитительно разнообразны, свободные самообразования этой абсолютной мудрости, воли, силы, радости и любви поразительно и самопроизвольно гармонизированы. Здесь все представляет собой многостороннее раскованное единство бесконечностей. Каждая энергия, каждое свойство находится

в идеальной божественной природе, чистое, совершенное, спокойное, гармоничное в своем действии, ничто здесь не стремится к собственно-му обособленному ограниченному самоосуществлению, все действует в невыразимом единстве. Здесь все Дхармы, все законы бытия — Дхарма, закон бытия, есть просто характерное действие божественной энергии и свойства, *guṇa-karma*, — есть единая, свободная и пластичная Дхарма. Единая, божественная Сила бытия¹ действует с безмерной свободой и, не будучи привязана ни к одному исключительному закону, не будучи ограничена никакой сковывающей системой, ликует в собственной игре беспредельности, никогда не запинаясь в своей истине самовыражения, вовеки безупречной.

Однако во вселенной, где живем мы, существует обособляющий принцип отбора и дифференциации. Здесь мы видим, как каждая энергия, каждое свойство, ищущее самовыражения, словно работает на себя, стараясь добиться как можно большего самовыражения любым способом, сопрягая как можно лучше или как можно хуже свои усилия с сопутствующими или соперничающими усилиями других энергий и свойств, найти свое отдельное самовыражение. Дух, Божество обитает в этой борющейся природе мира и вынуждает ее к определенной гармонии посредством непреложного закона внутреннего, тайного единства, на котором основывается действие всех этих сил. Но это относительная гармония, которая, как видно, является следствием изначального разделения, порождается и поддерживается шоком от разделения, а не изначальным единством. По меньшей мере, единство кажется подавленным и скрытым, не обнаруживает себя, никогда не сбрасывает вводящую в заблуждение маскировку. И на самом деле оно не обнаруживает себя, пока индивид в этой природе мира не откроет в себе высшую божественную Пракрити, производным от которой является это разделение. Тем не менее, свойства и энергии, работающие в мире, по-разному действующие в человеке, животном, растении, неодушевленном предмете, всегда представляют собой, независимо от их формы, божественные свойства и энергии. Все энергии и свойства есть силы Божества. Каждое приходит из божественной Пракрити и здесь, в низшей Пракрити, стремится к самовыражению, наращивая в неблагоприятных условиях потенцию к своему утверждению и действительную ценность, и, по мере достижения вершин своей мощи, приближается к зримому выражению

¹ *tapas, cit-śakti.*

Божества, двигаясь к собственному абсолюту в наивысшей, идеальной, божественной Природе. Ибо всякая энергия есть существо и сила Божества, а выражение и самовыражение энергии есть всегда продолжение и выражение Божества.

Можно даже сказать, что на определенном уровне интенсивности каждая сила в нас — сила знания, сила воли, сила любви, сила радости — способна привести к взрыву, который сокрушает оболочку низшего образования и высвобождает энергию из ее обособляющего действия в союз с безграничной свободой и силой божественного Существа. Высочайшее напряжение, направленное к Богу, освобождает ум абсолютным видением знания, освобождает сердце абсолютной любовью и радостью, освобождает все существование абсолютным сосредоточением воли на существовании более великом. Но при соприкосновении Бога с нашей реальной природой происходят столкновение и высвобождающий удар, который направляет энергию прочь от ее обычных обособляющих действий и объектов в сторону Вечного, Универсального и Трансцендентного, ориентируясь на беспредельное и абсолютное Божество. Эта истина динамической вседушности божественной Силы бытия есть основа теории Вибхути.

Бесконечная божественная Шакти присутствует повсюду и тайно поддерживает низшее образование, *parā prakṛtir me yaυā dhāryate jagat*, но она сдерживает себя, скрываясь в сердце каждого природного существования, *sarvabhūtānām hr̥ddeśe*, пока свет знания не прорвется сквозь завесу Йогамайи. Духовное существо человека, Джива, обладает божественной Природой. Он представляет собой проявление Бога в этой Природе, *parā prakṛtir jīvabhūtā*, и в нем скрываются все божественные энергии и свойства, свет, сила и энергия бытия Божества. Но в этой низшей Пракрити, в которой мы живем, Джива подчиняется принципу отбора и конечной детерминированности, и здесь какое ядро энергии, какое свойство или духовный принцип он несет при рождении или выдвигает как семя своего самовыражения, такие и становятся оперативной частью его Свабхавы, его закона становления и определяют его Свадхарму, его закон действия. Будь это все, тут не было бы недоумения или затруднения — жизнь человека была бы светлым раскрытием божества. Но низшая энергия нашего мира есть природа неведения, эгоизма, природа трех гун. Поскольку это природа эгоизма, то Джива ощущает себя в качестве обособляющего эго: он вырабатывает свое самовыражение эгоистически, как обособляющая воля быть — в конфликте, а также

и в союзе — с волей быть в других. Он пытается завладеть миром силой, а не единством и гармонией; он делает упор на борьбе. Из-за природы незнания, слепого видения или несовершенного или неполного самовыражения он не знает себя, не знает своего закона бытия, но следует ему инстинктивно под воздействием неверно понятого понуждения мировой энергии, борясь, переживая немалый внутренний конфликт и сильно рискуя ошибиться. Поскольку это природа трех гун, то самовыражение, бессвязное и ищущее, принимает различные формы неспособности, извращения или частичного самообретения. Доминируемая гуной тамаса, ее мраком и инертностью, сила бытия действует в вялом замешательстве, преобладающем бессилии, тупом подчинении слепому механизму сил Неведения. Доминируемая гуной раджаса с ее активностью, желанием и одержимостью, она становится борьбой, усилием, ростом силы и способности, но она непоследовательна, болезненна, яростна, сбивается на дурной путь под влиянием неверных представлений, методов и идеалов и особенно подвержена большому, подчас огромному, преувеличению эго. Доминируемая гуной саттвы с ее светом, уравновешенностью и покоем, она дает более гармоничное действие, правильное отношение к природе, но правильное только в рамках индивидуального просветления и способности, не могущее превысить лучшие формы этой низшей ментальной воли и знания. Высвобождение из этой ловушки, возвышение над незнанием, над эго и гунами есть первый истинный шаг в направлении божественного совершенства. Сделав этот шаг, Джива находит собственную божественную природу и истинное существование.

Освобожденное око знания в духовном сознании, взирая на мир, видит не только эти борения низшей Природы. Если мы воспринимаем только видимый, внешний факт нашей природы и природы других, значит, мы смотрим глазами незнания и не можем познать Бога равно во всем — в саттвическом, в раджасическом, в тамасическом создании, в Боге и Титане, в святом и грешнике, в мудреце и невежде, в великом и малом, в человеческом, животном, растительном и в неодушевленном существовании. Освобожденное зрение воспринимает три вещи сразу как цельную оккультную истину природного существа. Прежде всего, оно видит божественную Пракрити во всем, потаенную, присутствующую, ждущую эволюции, оно видит ее как реальную силу во всех вещах, которая и придает ценность всему видимому действию разнообразных свойств и сил, прочитывает смысл этих вторичных явлений

не на их собственном языке эго и незнания, но в свете божественной Природы. Поэтому затем оно видит различия видимой деятельности в Дэве и Ракшасе, человеке, животном, птице и рептилии, добром и дурном, невежественном и ученом, но уже как действие божественного свойства и энергии в данных условиях, под этими масками. Маска не сбивает его с толку, оно под каждой из масок различает Божество. Отмечая извращения или несовершенства, оно проникает в истину духа за ними, находя ее даже в извращенном и несовершенном, ослепленную, пытающуюся найти себя, ищущую вслепую через различные формы самовыражения и опыта путь к полному самопознанию, к собственной бесконечности и абсолютности. Освобожденное око не делает особого ударения на извращениях и несовершенствах, оно способно увидеть все с полной любовью и ясностью в сердце, с полным пониманием в разуме, с полным равенством в духе. Наконец, оно видит, как тянутся ввысь, к Божеству, борющиеся силы Воли быть; оно уважает, приветствует, подбадривает все высокие проявления энергии и свойства, языки пламени Божественности, нарастающее величие души, ума и жизни, напряженно поднимающихся с уровней низшей природы к высотам светозарной мудрости и знания, могущественной власти, силы, способности, отваги, героизма, милосердной нежности, пылкости и грандиозности любви и самоотдачи, выдающейся добродетели, благородного действия, пленительной красоты и гармонии, тонкого и богоподобного творчества. Око духа видит и отмечает поднимающуюся божественность человека в великой Вибхути.

Это есть признание Бога как Силы. Но силы в самом широком смысле, не только силы могущества, но и знания, воли, любви, труда, чистоты, нежности, красоты. Бог есть бытие, сознание и радость, и в мире все растрчивает себя и находит себя снова энергией бытия, энергией сознания и энергией радости; это мир трудов божественной Шакти. Шакти принимает здесь вид бесчисленных типов существ, каждое из которых обладает собственным, характерным для него, вариантом ее силы. Каждая сила есть сам Бог в этой форме — во льве, как и в лани, в Титане, как и в Боге, в лишенном сознания солнце, которое пылает сквозь эфир, как и в человеке, который мыслит на земле. Деформация, вносимая гунами, представляет собой второстепенный, никак не первостепенный, аспект; существенна сама божественная сила, которая находит здесь свое самовыражение. Само Божество проявляет себя в великом мыслителе, герое, вожаке людей, великом учителе, мудреце,

пророке, основоположнике религии, святом, филантропе, великом поэте, великом художнике, великом ученом, умиряющем себя аскете и в усмирителе вещей, событий, сил. Сам же труд, возвышенное стихотворение, совершенная форма красоты, глубокая любовь, благородный поступок, божественное достижение есть движение Божества — это Бог в проявлении.

Эту истину распознали и почтили все древние религии, но одна из сторон современного ума испытывает глубочайшее отвращение к этой идее, видит в ней лишь преклонение перед властью и силой, невежественное или самоуничтожительное восхваление героя или доктрину азиатского сверхчеловека. Несомненно, существует невежественный подход к этой идее, как существует невежественный подход к любой идее, но у нее есть и свое место, своя жизненно важная функция в божественной экономии Природы. Гита отводит ей правильное место в правильной перспективе. Оно должно основываться на признании божественного «Я» в каждом человеке и в каждом существе, согласовываться с одинаковым отношением к великому и малому, выдающемуся и неприметному проявлению. Бога надо видеть и любить в невежественном, в непритязательном, в отвратительном, в парии. В самой Вибхути признается и высоко возносится не наружный индивид — разве что только в качестве символа — но единый Бог, который обнаруживает себя в силе. Однако это не отменяет того факта, что существует восходящая шкала в проявлении и что Природа поднимается ввысь по степеням своего самовыражения от едва обозначенных, темных или подавленных символов к первым зримым выражениям Божества. Каждое великое существо, каждое великое свершение есть признак ее силы превышения себя и обещание финального, наивысшего превышения. Сам человек есть степень проявления наивысшая по сравнению с животным и рептилией, хотя и в них единый, равный Брахман. Однако человек пока не достиг собственных высочайших высот, и пока каждый намек на великую силу Воли быть в нем должен рассматриваться как обещание и указание. Уважение к божественности в человеке, во всех людях не уменьшается, но подчеркивается и получает еще более глубокий смысл, когда мы обращаем взгляд на путь великих Пионеров, которые ведут человека и подсказывают ему способ достижения сверхчеловечности.

Арджуна и сам есть Вибхути; это человек, стоящий на высокой ступени духовной эволюции, фигура, заметная в толпе современников, избранный инструмент божественного Нараяны, Бога в человеческом

естестве. В одном месте Гиты Учитель, рассуждая о наивысшем и равном во всем «Я», заявляет, что ему никто не дорог и никто не отвратителен, но в других местах он говорит, что Арджуна ему дорог и он — его Бхакта, а потому направляем и защищен им, избран для видения и знания. Противоречие здесь только кажущееся. Сила, в качестве «Я» космоса, равна для всех, а потому каждому существу дается по действиям его природы, но есть и личное отношение Пурушоттамы к человеку, когда он особенно расположен к тому, кто к нему приблизился. Все эти герои и мужи силы, которые вступили в битву на поле Курукшетры, представляют собой вместилища божественной Воли и через каждого он действует согласно его природе, но за завесой его эго. Арджуна достиг точки, когда завеса может пасть и воплощенное Божество может раскрыть своему Вибхути тайну своих действий. Более того, возможно откровение. Арджуна — инструмент великого труда, труда ужасающего по виду, но необходимого для большого шага в продвижении народа вперед, решающего движения в его борьбе за царство Справедливости и Истины, *dharmarājya*. История циклов человека — это продвижение к раскрытию Божества в душе и жизни человечества; каждое возвышенное событие и стадия его есть божественное проявление. Арджуна, главный инструмент скрытой Воли, главное действующее лицо, должен стать божественным человеком, способным совершить этот труд осознанно, как действие Бога. Только так может действие исполниться душевной жизни, обрести духовную значимость, свет и силу тайного смысла. Арджуна призван к самопознанию; он должен увидеть Бога как Владыку вселенной и источник всех созданий и свершений мира, увидеть все как самовыражение Бога в Природе, Бога во всем, Бога в себе, как в человеке и Вибхути, Бога в низости бытия и на его вершинах, Бога на высочайших пиках и человека тоже на вершинах в качестве Вибхути, восходящего к последнему пику в окончательном освобождении и единении. Время в его творении и разрушении должно быть увидено им как образ Божества в шагах его — в шагах, которые завершают циклы космоса, на спиралях чьего движения божественный дух в человеческом теле поднимается, верша Божий труд в мире как его Вибхути. Это знание было дано; Время, образ Бога, теперь должно быть раскрыто, и миллионы уст этого образа возгласят приказ освобожденному Вибхути к назначенному действию.

ГЛАВА X

Видение Мирового Духа. Время — разрушитель

ВИДЕНИЕ универсального Пуруши — один из самых известных и поразительно поэтичных пассажей Гиты, но его место в Учении не сразу поддается пониманию. Видение явно призвано служить поэтическим символом откровения, и мы должны посмотреть, как и для какой цели оно вводится, и распознать, на что оно указывает в своих важнейших аспектах, прежде чем уловим его смысл. Видение призывает Арджуна в желании увидеть живой образ, зримое величие невидимого Божества, само воплощение Духа и Силы, который управляет вселенной. Он уже выслушал высочайшую духовную тайну существования: все из Бога и все есть Бог, во всем сущем обитает Бог, Он скрыт и может быть раскрыт в любом конечном обличье. Иллюзия, столь упорно удерживающая чувства и ум человека, идея, что объекты вообще существуют сами по себе и ради самих себя отдельно от Бога или что все подчиненное Природе может быть самодвижущимся и самонаправляющимся, уже покинула его — а в этом и заключалась причина его сомнений, смятения и отказа от действия. Теперь он знает, в чем смысл рождения существ и их ухода. Знает, что тайна всех этих обличий — нетленное величие божественной сознательной души. Все есть Йога великого вечного Духа в вешном, и все события есть результат и выражение этой Йоги; вся Природа наполнена тайным Божеством и старается раскрыть его в себе. Но Арджуне хотелось бы увидеть саму форму и тело этого Божества — если это вообще возможно. Он слышал о его атрибутах, понял стадии и пути его самораскрытия; но теперь он просит этого Владыку Йоги открыть само свое нетленное «Я» взору Йоги. Ясно, что не лишенное формы безмолвие его бездейственной неизменности, а того Всевышнего, из кого исходит вся энергия и действие, кого маскируют формы, кто раскрывает свою силу в Вибхути, он хочет видеть — Владыку трудов, Владыку знания и почитания, Властелина Природы и всех ее созданий. Об этом величайшем всеобъемлющем видении вынужден он просить, потому что именно от Духа, раскры-

того во вселенной, должен он получить приказ о своей роли в мировом действии.

«Что предстоит тебе увидеть, — отвечает ему Аватар, — человеческий глаз не в силах воспринять, ибо человеческий глаз способен видеть лишь внешний облик вещей или различать в них разрозненные символические формы, каждая из которых знаменует лишь немногие аспекты вечной Тайны. Но есть глаз божественный, глубиннейшее зрение, которым можно рассмотреть Всевышнего в его Йоге, и этот глаз я сейчас тебе дам». «Ты увидишь, — сказал он, — сотни и тысячи моих божественных форм, разных по сути, разных по виду и цвету; ты увидишь адитьев, рудр, марутов и ашвинов; ты увидишь множество чудес, не виденных никогда и никем; ты сегодня увидишь весь мир, связанный и соединенный в моем теле, и все прочее, что пожелаешь ты увидеть». И это — самое главное, основной смысл. Это видение Единого во Множестве, Множества в Одном и все сущее есть Одно. Именно это видение, доступное глазу божественной Йоги освобождает, обособывает, объясняет все, что есть, было и будет. Единожды увиденное и усвоенное, оно обрубают сияющей секирой Бога корни всех сомнений и недоумений, перечеркивает все отрицания и противоречия. Это видение, которое примиряет и объединяет. Если душа может прийти к единству с Богом в этом видении — этого Арджуна еще не сделал, поэтому мы узнаем, что он пугается увиденного, — то даже самое ужасающее в мире перестает ужасать. Мы видим, что и это тоже есть аспект Божества, и как только находим в нем его смысл, не воспринимаемая ужасное само по себе, мы обретаем способность принять все существование со всеобъемлющей радостью и могучей отвагой, уверенным шагом идти вперед к назначенному труду и видеть за ним наивысшее свершение. Душа, допущенная в божественное знание, которая разом видит все сущее не раздробленным, не неполным, а потому не смутенным видением, может заново открыть мир и все остальное, что пожелает увидеть, *yaccānyad draṣṭum icchasi*; опираясь на это все связующее и все объединяющее видение, она может продвинуться от просто откровения к окончательному откровению.

И тут делается зримой наивысшая Форма. Форма беспредельного Божества, чьи лики повсюду, в ком все чудеса существования, кто бесконечно множит удивительные откровения своего существа, Форма всемирного Божества, зрящего бесчисленными очами, говорящего бесчисленными устами, вооруженного для битвы бесчисленным

множеством божественного оружия, блистающим божественными украшениями немислимой красоты, облаченного в небесное одеяние божественности, убранного гирляндами божественных цветов, благоухающего божественными ароматами. Такой свет излучает тело Бога, будто тысячу солнц разом взошли на небосклоне. Весь мир, множественно разделенный, но в то же время объединенный, виден в теле Бога богов. Арджуна видит его, Бога великолепного, прекрасного и ужасного, Властелина душ, кто проявил в блеске и величии своего духа этот буйный и чудовищный, упорядоченный и чудесный, ласковый и страшный мир; обуянный восторгом, радостью и страхом, Арджуна склоняется перед Богом, чтит словами благоговения и сложенными вместе руками это устрашающее видение. «Я вижу, — восклицает он, — всех богов в Твоем теле, о Боже, и разные группы существ, и творца Брахму восседающего на Лотосе, и Риши, и племя божественных Змей. Я вижу бесчисленные руки, и животы, и глаза, и лица, со всех сторон я вижу Твои бесконечные формы, но не вижу я ни окончания Твоего, ни середины, ни начала, о Бог вселенной, о Форма вселенская. Я вижу Тебя увенчанным, с жезлом твоим и диском, трудно Тебя рассмотреть, ибо Ты есть светоносная масса энергии, окружающая меня, обволакивающее пылание, солнечно-яркая, пламенно-яркая Беспредельность. Ты наивысшая Неизменность, которую нам должно познать, Ты высочайшая основа и обитель вселенной, Ты неразрушимый охранитель вечного закона, Ты извечная душа существования».

Но в величии этого видения есть и ужасный образ Разрушителя. Эта Беспредельность без конца, середины или начала и есть он, в ком начинается, существует и кончается все сущее. Божественность, объемлющая миры несчетными своими руками и разрушающая миллионном своих рук, чьи глаза — солнца и луны, у него лик из пылающего огня и он вечно испепеляет всю вселенную пламенем своей энергии. Он есть форма яростная и прекрасная, она заполняет собою все пространства и занимает все место между землей и небом. Сонмы богов вступают в нее, трепеща и восхищаясь, Риши и Сиддхи, восклицая: «Да будет мир и благоденствие!», восхваляют его многими хвалами; взоры Богов, Титанов и Великанов в изумлении прикованы к нему. У него громадные горящие глаза, у него пасти, разверстые для пожирания, ужасающие своими клыками, у него лики, подобные огням Смерти и Времени. Цари, военачальники, герои обеих сторон, участвующих в битве, спешат в его клыкастые, устрашающие пасти и даже видно,

как челюсти перемалывают окровавленные головы; племена торопятся, не в силах сдержать свой бег, навстречу гибели в огненных пастях, как реки, устремленные в океан, или как мотыльки, летящие на пламя. Пылающими языками лижет Форма Ужаса все вокруг; весь мир заполнен его огненной энергией и обугливается в ярости его сверкания. Мир и народы сотрясаются и корчатся от страха гибели, и Арджуна разделяет ужас и панику, царящие вокруг; душа внутри него страдает и болит, нигде нет ни покоя, ни радости. Арджуна взывает к ужасающему Божеству: «Скажи мне, кто Ты, облеченный в эту форму ярости; слава тебе, о великий Боже, сердцем Твоим обратись к благодати, дабы познал я, кто Ты есть и кем был изначально, ибо не знаю я воли Твоих деяний».

Призыв Арджуны раскрывает двойной смысл видения. Это фигура верховного и универсального Существа, Древнего Днями, предвечного, *sanātānam puruṣam purāṇam*, это тот, кто вечно созидает, ибо Создатель Брахма тоже виден в его теле, кто вечно поддерживает мир в существовании, ибо, он есть охранитель вечного закона, но он же и вечный разрушитель ради возможности нового созидания, он есть Время, он есть Смерть, он есть Рудра безмятежного и страшного Танца, Кали, украшенная ожерельем из черепов, нагая, попирающая павших в битве, забрызганная кровью убитых Титанов, циклон, пожар, землетрясение, страдание, голод, революция, разорение и все поглощающий океан. Вот этот свой аспект он выставляет на первое место сейчас. Тот аспект, от которого охотней всего отворачивается ум человека, по-страусиному пряча голову, надеясь, не видя и самому не быть увиденным Грозным Божеством. Слабость человеческого сердца желает истин лишь прекрасных и утешительных, а в их отсутствие — приятных сказок; не нужна вся полнота истины, ибо в ней многое неясно, неприятно и неутешительно, что трудно понять и еще труднее вынести. Зеленого религиозного адепта, поверхностного оптимиста и сентиментального идеалиста, человека, подчиненного чувствам и эмоциям, объединяет желание увильнуть от суровых заключений, от самых жестких и яростных аспектов универсального существования. Индийскую религию по невежеству корят за неучастие в этой общей игре в прятки, потому что она как раз выстроила и поставила перед собой и ужасные, и прекрасные символы Божественного. Но именно глубина и укрупненность ее древней мысли и духовного опыта не дают ей поддаться чувству или допустить увиливания, диктуемые слабостью.

Индийская духовность знает, что Бог есть и Любовь, и Мир, и Покой, и Вечность — Гита, которая преподносит нам ужасающие образы, говорит о воплощенном в них Боге как о возлюбленном и друге всех созданий. Но есть и более суровый аспект его божественного распорядка миром, с которым мы сталкиваемся с самого начала, аспект разрушения, и игнорировать его значит упускать полноту реальности божественной Любви, и Мира, и Покоя, и Вечности, даже скрывать ее под покровом аспекта пристрастности и иллюзорности, ибо та сугубо утешительная форма Бога, которую это дает, не соответствует природе мира, в котором мы живем. Мир нашего борения и труда — это мир яростный, опасный, разрушительный, пожирающий, в котором существование жизни шатко, а душу и тело человека подстерегают большие опасности; мир, где каждый наш шаг вперед — хотим мы этого или нет — что-то крушит и ломает, где каждое дыхание жизни есть и дыхание смерти. Взвалить ответственность за все, что представляется нам дурным или ужасным, на плечи наполовину всесильного Дьявола или отложить все это в сторонку как часть Природы, выстраивая непреодолимое противоречие между природой мира и Природой Бога, как будто Природа от Бога не зависит, или же приписать ответственность человеку с его грехами — будто у него был решающий голос в сотворении этого мира или будто человек в состоянии что-то создать против воли Бога — все это зряшные попытки найти утешение, к которым никогда не прибегала религиозная мысль Индии. Мы должны смело смотреть в лицо реальности и знать, что никто иной, как Бог сотворил этот мир в своем существе и сотворил он его именно таким. Мы должны знать, что Природа пожирает своих детей, Время съедает жизни созданий, Смерть универсальна и неизбежна, ярость сил Рудры в человеке и в Природе есть тоже верховное Божество в одном из своих космических образов. Мы должны понимать, что Бог, щедрый и рачительный творец, Бог, помогающий, сильный и благожелательный охранитель, есть также и Бог пожиратель и разрушитель. Мука на ложе страдания и зла, к которому мы прикованы, есть такое же его касание, как счастье, ласка и удовольствие. Только обладая зрением полного единства, мы ощущаем истину в глубинах нашего существа, можем целиком раскрыть и за этой маской безмятежный и прекрасный лик всеблагого Бога, а в его прикосновении, испытующем наше несовершенство, распознать касание друга и строителя духа в человеке. Разлады миров — от Бога, и только приемля их и проходя через них,

мы можем прийти к великому ладу его наивысшей гармонии, к вершинам и волнующим просторам его трансцендентной и космической Ананды.

Проблема, поднимаемая Гитой, и решение, предлагаемое в ней, требуют именно такого характера видения Мирового Духа. Это проблема великой борьбы, разрушения и кровопролития, поставленная всенаправляющей Волей, борьбы, в которой участвует сам вечный Аватар, нисшедший и управляющий колесницей главного героя битвы. Видение представилось взгляду того, кто и есть этот главный герой, сражающаяся душа человека, который призван поразить тирана и силы угнетения, стоящие на пути его эволюции, установить царство высшей справедливости и благородного закона бытия и насладиться им. Потрясенный ужасным аспектом катастрофы, где свои бьются против своих, где предстоит погибнуть целым народам, где само общество обречено на падение в пропасть смятения и анархии, он сделал шаг назад, отказался от задачи судьбы и потребовал, чтобы его божественный Друг и Наставник объяснил, почему ему поручена столь страшная работа, *kim karmaṇi ghore mām niyojayasi*. Тогда ему было показано, как можно лично подняться выше кажущегося характера любой порученной ему работы, увидеть, что Природа — исполняющая сила — делает работу, а его природное существо есть инструмент, Бог же — властелин Природы и трудов, кому он должен принести их в жертву вне желания или эгоистического выбора. Ему было также показано, что Бог, кто превыше всего и ничем этим не затронут, тем не менее проявляет себя в человеке, в Природе и в их деятельности, что все сущее есть движение в циклах этого божественного проявления. Но теперь, стоя лицом к лицу с воплощением этой истины, он видит в ней умноженный образом божественного величия аспект ужаса и разрушения, он напуган и почти не в силах вынести увиденное. Почему это должно быть таким, почему Всеобщий Дух должен так проявлять себя в Природе? В чем смысл этого созидającego и пожирающего огня, который есть смертное существование, этой всемирной борьбы, этих непрестанных губительных революций, этих трудов, треволнений, мучений и гибели созданий? Он задает древний вопрос и выдыхает вечную молитву: «Скажи мне, кто Ты, являющийся нам в этой свирепой форме. Я знать хочу, кто Ты есть и кем был сначала, ибо не знаю я воли Твоих деяний. Обрати Свое сердце к благодати».

«Разрушение, — отвечает Бог, — есть воля Моих деяний, с которой стою Я здесь на поле Курукшетры, на поле отработки Дхармы», на поле человеческого действия — так можно символически перевести описательную фразу: *dharmakṣetre kurukṣetre* — всемирное разрушение, появившееся в процессе Времени-Духа. «У Меня есть далеко идущая цель, которая безошибочно выполняется и человеческое участие или неучастие не может помешать ей, изменить или переделать ее; Я уже все сделал Своим вечным волевым видением до того, как мог бы это сделать человек на земле. Как Время, Я должен разрушать старые структуры и строить новое, могущественное и великолепное царство. Ты же, как человеческий инструмент божественной Силы и Мудрости в этой борьбе, которую ты не в силах предотвратить, должен сражаться за правое дело, убивая и побеждая противников. Ты тоже, человеческая душа в Природе, должен в Природе насладиться плодом, даваемым Мной, царством праведности и справедливости. Пусть будет этого достаточно тебе — быть единым с Богом в твоей душе, подчиняться Его приказам, исполнять Его волю, невозмутимо глядя на то, как осуществляется в мире высшая цель». «Я есмь Время, погубитель поднявшихся и умножившихся племен, чья воля в Моих деяниях сейчас в том, чтобы уничтожить племена. И без твоего участия не станет всех этих воинов, построившихся в противостоящие армии. А потому поднимайся, покрой себя славой, победи врагов, завойуй богатое царство. Они уже убиты никем иным, как Мной, так стань лишь поводом их смерти, о Савьясачин. Убей их, тех, кто убиты Мной, — Дрону, Бхишму, Джаядратху, Карну и других воинов-героев, не мучайся и не страдай. Сразись — ты победишь противника в бою». Плод великого и страшного труда обещан и предречен, но не как плод, которого жаждет человек — ибо не должно быть желания получить этот плод, — но как результат божественной воли, слава и успех того, что должно быть сделано, свершено, слава, даваемая Богом самому себе в лице его Вибхути. Так отдан главному герою окончательный и воодушевляющий приказ к действию.

И исходит этот приказ к действию от Вневременного, проявленного в качестве Времени и Мирового Духа. Ибо, когда Бог говорит: «Я — Время, погубитель существ», то, разумеется, не имеет в виду ни что он есть только Время-Дух, ни что разрушение есть вся суть Времени-Духа. Но в этом нынешняя воля его деяний, *pravṛtti*. Разрушение всегда есть сопутствующий или альтернативный элемент, не отстающий

от созидания; разрушением и обновлением Владыка Жизни вершит свой долгий труд сохранения. Более того, разрушение есть первое условие прогресса. Внутренне человек, не разрушающий в себе низменные самообразования, неспособен подняться к великому существованию. Вне человека также — племя или сообщество или нация, которое слишком долго избегает разрушения или замены прежних форм своей жизни, разрушается само, загнивая и умирая, а на его останках образуются другие племена, сообщества или нации. Человек завоевал себе место на земле уничтожением былых гигантов, населявших ее. Уничтожением Титанов поддерживают Боги преемственность божественного Закона в космосе. Кто пытается до времени избавиться от этого закона битвы и уничтожения, тот тщетно выступает против великой воли Мирового Духа. Кто отворачивается от него в слабости своих низших побуждений — как Арджуна вначале, почему и была его нерешительность осуждена как мелкая и ошибочная жалость, как постыдная, неарийская и недостойная небес немощность сердца и вялость духа — *klaibyam, kṣudram, hṛdayadaurbalyam*, тот выказывает не истинную праведность, а недостаток духовной отваги при столкновении с суровыми истинами Природы, действия и существования. Подняться выше закона битвы человек может, лишь открыв более великий закон своего бессмертия. Некоторые ищут его там, где он всегда существует, где его и должно найти, — в высших сферах чистого духа, и чтобы найти этот закон, отворачиваются от мира, управляемого законом Смерти. Это индивидуальные решения, не имеющие значения для человечества и мира, вернее, имеющие только одно значение — человечество и мир лишаются в лице этих людей соответствующей части духовной энергии, которая могла бы помочь в их трудном продвижении по пути эволюции.

Что же тогда должен делать знающий человек, божественный труженик, открытый канал универсальной воли, обнаружив, что Мировой Дух, обращенный к невероятной катастрофе, предстал перед ним в облике Времени, разрушителя, поднявшегося и умножившегося для уничтожения племен, а сам он оказался на переднем плане в качестве воина с физическим оружием в руках, или вождя и направителя, или вдохновителя людей, чем он не может не стать по самой своей природе и силе, заключенной в нем, *svabhāvajena svena karmaṇā*? Воздержаться, молча сидеть, протестовать своим невмешательством? Но его воздержание от действия не поможет,

не предотвратит выполнение намерений разрушительной Воли, скорее даже, создав лакуну, лишь увеличит смятение. «И без тебя, — говорит ему Бог, — свершится Моя разрушительная воля, *rte 'pi tvām*». Если бы Арджуна отказался действовать или если бы не состоялась битва Курукшетры, уклонение только продлило бы и усугубило смятение, волнения и разорение, которые неизбежно должны были наступить. Ибо были они не случайностью, но неизбежным семенем, уже посеянным, и урожаем, который предстоит собрать. Посеявшие ветер должны пожать бурю. Да и не даст ему собственная его природа по-настоящему воздержаться от действия, *prakṛtis tvām niyoksyati*. Это и говорит Учитель Арджуне в заключение: «То, что ты эгоистически думаешь, говоря — не буду я сражаться, — тщетно это твое решение: Природа впряжет тебя в твой труд. Связанный собственным действием, рожденным из закона твоего существа, что ты в заблуждении желаешь не делать, то сделаешь ты по принуждению». Но может быть по-другому, с использованием некоей душевной силы, духовного метода и энергии вместо физического оружия? Но это только другая форма того же действия; разрушение все равно свершится, и этот поворот событий все равно будет не тем, что желает индивидуальное эго, а свершением воли Мирового Духа. Может быть, разрушительная сила еще более окрепнет от этого и появится Кали, наполняя мир звуками самого страшного смеха, на какой она способна. Не может быть истинного мира, пока сердце человека не заслужит мир; закон Вишну не может возобладать, пока не уплачен долг Рудре. Тогда что же, отойти в сторонку и проповедовать еще не развившемуся человечеству закон любви и единства? Учителя любви и единства необходимы, ибо только этим путем должно прийти окончательное спасение. Но лишь когда созреет в человеке Дух-Время, может внутренняя и наивысшая реальность восторжествовать над реальностью наружной и непосредственной. Христос и Будда побывали в мире и ушли, но мир по-прежнему у Рудры на ладони. А тем временем неистовый труд, толкающий вперед человечество, терзаемое и подавляемое силами, которые выигрывают от эгоизма, и их слугами, требует меча Героя битвы и слова ее Пророка.

Высочайший путь, назначенный ему, есть выполнение воли Бога без эгоизма в качестве средства и инструмента того, что предрешиено, с постоянной опорой на память о Боге в себе и человеке, *mām anusmaran*, так, как предуказано ему Владыкой его Природы. *Nimittamātram bhava*

savyasācin. Он не будет испытывать личной враждебности, гнева, ненависти, эгоистических желаний и страстей, не будет рваться в борьбу, жаждать насилия и разрушения на манер свирепого Асура — он будет вершить свой труд, *lokasaṁgrahāya*. Он будет смотреть дальше непосредственного действия, смотреть на то, к чему действие ведет, ради чего он сражается. Ибо Бог, Мировой Дух, разрушает не ради разрушения, но чтобы расчистить путь циклического процесса для более великого правления и все прогрессирующего проявления, *rājyam samṛddham*. Он примет недоступный поверхностному уму глубинный смысл величия битвы, славы торжества — если потребуется, славы торжества, которое предстанет замаскированным под поражение, — и поведет людей к радостям великолепного царства. Не пугаясь лика Разрушителя, он увидит в нем вечный Дух, нетленный во всех этих смертных телах, а за ним — лик Направляющего Колесницу, Вождя людей, Друга всех созданий, *suhṛdam sarvabhūtānām*. После того как увидена и признана жуткая Форма Мира, глава обращается к этой утешающей истине и в конце раскрывает более близкий облик Вечного.

ГЛАВА XI

Видение Мирового Духа. Двойной аспект

ХОТЯ Арджуна все еще находится под впечатлением жуткого аспекта своего видения, первые же слова, произнесенные им после того, как Бог изрек свои, красноречиво свидетельствуют о великой возвышающей и утешающей реальности за обликом смерти и разрушения. «Справедливо и уместно, — вскричал он, — о Кришна, что мир ликует и радуется Твоему имени, ракшасы в испуге разбегаются во все стороны, а толпы сидхов Тебя славословят. Как им Тебя не славить, о Дух великий? Ибо Ты есть изначальный Творец и Вершитель трудов, Ты выше даже творца Брахмы. О Беспредельный, о Бог богов, о вселенной обитель, Ты Неизменный, Ты — все, что есть, все, что не есть. И Ты все Наивысшее. Ты древняя Душа, Ты первый и начальный Бог и наивысшее место покоя этого Всего; Ты знающий, и Ты знание, Ты наивысшее состояние; о Беспредельный в форме, Тобою расширилась вселенная. Ты Яма, и Вайю, и Агни, и Сома, и Варуна, и Праджапати, отец созданий, изначально породивший всех. Тысячекратная Тебе хвала, и снова и снова хвала тебе спереди, сзади, со всех сторон, ибо Ты есть каждый, кто есть, и все, что есть. Беспредельный в мощи, безмерный в силе действия, Ты все объемлешь С собой и Ты есть каждый».

Но это верховное, универсальное Существо жило тут перед ним, обладая человеческим лицом, Бог жил в теле человека, божественный Человек, Божество во плоти, Аватар, а Арджуна до сих пор не знал его. Он видел только его человеческое естество и обращался с Богом просто как с человеком. Он не прозрел сквозь земную маску Бога, для кого человеческое естество было сосудом и символом, и теперь он молит Бога простить его за незречность и невежество. «За все, что говорил я Тебе в торопливой запальчивости, думая о Тебе лишь как о человеческом товарище и друге — о Кришна, о Ядава, о приятель, — не осознавая Твоего величия, по небрежности или от любви, за неуважение, выказываемое мной в шутку, когда мы отдыхали, сидели или обедали, один ли я был тогда или в Твоем присутствии, я молю Тебя, Безмерного — про-

сти меня. Ты отец всего, что движется и не движется в этом мире, Тебя должно славословить и поклоняться Тебе более, нежели всему прочему. Никто не равен Тебе, кто превосходит Тебя во всех трех мирах, о Несравненный в мощи? Я склоняюсь перед Тобой, простираюсь перед Тобой, моля о милосердии, о Боже достохвальный. Как отец к сыну, как друг к другу и товарищу своему, как возлюбленный к тому, кого он любит, о Боже, будь милосерд ко мне. Увидев, что никогда не видно было ранее, я ликую, но ум мой в смятении от страха, Боже, покажи мне и другую форму Твою. Хочу увидеть Тебя как прежде, увенчанным короной, с булавой и диском в руках. Прими же свою четырехрукую форму, о Тысячерукий, о универсальная Форма!»

При первых словах возникает ощущение, будто истина, скрытая за жуткими формами, есть истина утешающая, укрепляющая и восхитительная. Здесь есть нечто, заставляющее ликовать сердце мира и радоваться имени и близости Бога. Это глубинное чувство, которое дает нам увидеть в темном лике Кали лицо Матери и даже посреди разорения ощутить оберегающие руки Друга всех созданий, посреди зла — присутствие чистой и неизменной Доброты, а в окружении смерти — Владыку Бессмертия. В ужасе перед Царем божественного действия бегут ракшасы, яростные великанские силы тьмы, бегут разбитые, разгромленные, побежденные. А сиддхи, завершенные и совершенные, те, кто знают и восхваляют имена Бессмертного, живя в истине его бытия, склоняются перед каждой из его форм, ибо знают, что именно бережно хранит в себе и о чем свидетельствует каждая форма. По-настоящему, ничто не должно бояться, только то, что должно быть разрушено — зло, невежество, прячущиеся в Ночи, силы Ракшасов. Все движение и действие грозного Рудры направлено к совершенству, к божественному свету и завершенности.

Ибо этот Дух, это Божество есть лишь в наружной форме Разрушитель, Время, которое уничтожает все эти конечные формы; сам по себе он Бесконечность, Повелитель космических Богов, в ком надежно помещен этот мир и все его действие. Он изначальный и вечно зачинающий Творец, более великий, нежели образ созидающей Силы, именуемой Брахма, которую он показывает нам в вещной форме, как один из аспектов своей триады, созидание, уравниваемое сохранением и уничтожением. Истинное, божественное творение вечно; это Бесконечность непрестанно являемая в конечных вещах, Дух, который непрестанно скрывается и раскрывается в несчетной бесконечности

душ, в чуде их действий и красоте их форм. Он есть вечное Неизменное; он есть двойное появление Бытия и Небытия, проявленного и никогда не явленного, вещей, которые были и кажутся более не существующими, есть и представляются обреченными на исчезновение, которые будут и уйдут. Но вне всего этого есть То, Наивысшее, которое собирает все изменчивое в единую вечность Времени, для которой все всегда в настоящем. Он владеет своим неизменным «Я» во вневременной вечности, чьим постоянно продолжающимся образом являются Время и созидание.

Это есть его Истина, в которой примиряется все; гармония одновременных и взаимозависимых истин начинается и сводится к одной — реальной. Это истина наивысшей Души; мир — производная ее божественной природы и ухудшенный образ Бесконечности; истина Древнего Днями, кто вечно руководит долгими эволюциями Времени, изначального Бога, кому боги, люди и все живые существа приходится детьми, силами, душами, духовно оправданными в своем бытии его истиной существования; истина Ведающего, кто развивает в человеке знание его самого, мира и Бога; единственного Объекта всего знания, кто раскрывает себя сердцу, уму и душе человека, так что всякая вновь открывающаяся форма нашего знания есть частичное раскрытие Его, вплоть до самой высокой формы, через которую Он видится и открывается интимно, глубоко и всеобъемлюще. Это — высочайшая Стабильность, которая порождает, поддерживает и приемлет в себя всех, кто есть во вселенной. Им, в его собственном существовании, расширяется мир, его всемогущей властью, его чудодейственным самозачатием, энергией и Анандой нескончаемого творения. Все есть бесконечность его материальных и духовных форм. Он — все это множество богов от самого мелкого до самого великого, он — отец всех творений, и все они его дети и его народ. Он — источник Брахмы, отец первого отца божественных творцов этих разных пород живых существ. Эта истина постоянно подчеркивается. И повторяется — он есть Всё, он есть каждый и все, *sarvaḥ*. Он — беспредельная Универсальность и он — каждое существо в отдельности и все сущее, единая Сила и Существо в каждом из нас, беспредельная Энергия, выбрасывающаяся в эти множества, неизмеримая Воля и мощная Сила движения и действия, образующая все течения Времени и все происходящее с духом в Природе.

Подчеркивая это, мысль естественно обращается к присутствию единой великой Божественности в человеке. И душа того, перед кем предстало видение, потрясена тремя идеями, вытекающими одна из другой. Прежде всего Арджуна осознает, что тело Сына Человеческого, который находился рядом с ним на земле как брэнное существо, сидел рядом с ним, спал рядом с ним, пировал с ним, был объектом шуточек и небрежно брошенных словечек, действующее лицо войны, совета и повседневных событий, в этом облике смертного все время скрывало нечто великое, невероятно значительное, Божество, Аватара, универсальную Власть, единственную Реальность, верховную Трансцендентность. А он был слеп, не видя эту оккультную божественность, содержащую в себе весь смысл человека и его долгого пути, из которой все миросуществование черпает свой внутренний смысл невыразимого величия. Лишь теперь видит он универсальный Дух в отдельном обличье, Божественность, воплощенную в человечности, трансцендентного Обитателя этого символа Природы. Лишь теперь он увидел эту потрясающую, бесконечную, неизмеримую Реальность всего зримого, эту беспредельную универсальную Форму, настолько превосходящую каждую из отдельных форм — но в то же время каждая из этих форм есть место его обитания. Ибо эта великая Реальность равна, бесконечна и остается собой в индивидуе и во вселенной. Поначалу его слепота, его отношение к Богу как просто к наружному человеку, его восприятие только ментальной и физической связи кажется ему грехом по отношению к Могушеству, находившемуся здесь. Ибо существо, которое он звал Кришной, Ядавом, товарищем, было этим безмерным Величием, этой несравненной Мощью, этим Духом, единым во всем, породившим все сущее. Это, а не маскирующую внешнюю человечность, *avajānanti mānuṣīm tanum āśritam*, должен бы он видеть с трепетом, смирением и благоговением.

Однако появляется вторая мысль — то, что фигурировало в человеческом проявлении и в человеческой связи, тоже есть реальность и она сопровождает, смягчая для нашего ума, ужасающий характер универсального видения. Трансцендентность и космический аспект должны быть увидены, ибо без этого невозможно выйти за пределы ограниченности человеческого естества. Все должно быть включено во всеобъемлющее единство. Но само по себе, оно создало бы чрезмерно большой разрыв между трансцендентным духом и душой, скованной и стиснутой в низшей Природе. Беспредельное присутствие в его полном величии

подавило бы обособившуюся мизерность ограниченного, природного индивида. Необходимо некое звено, с помощью которого человек может увидеть универсальное Божество в своем собственном индивидуальном и природном существе, близко к себе, не только во всемогуществе универсальной и не поддающейся измерению Силы, которая управляет всем, но и в человеческом измерении, дабы через тесную и личную связь помочь человеку подняться до единства. Благоговение, с которым конечный человек склоняется перед Бесконечным, вызывает в последнем ответную нежность и приближает человека к истине дружества и единения, которое углубляется, переходя в более интимное почитание, ощущение отцовства Бога, дружества Бога, любви между Божественным Духом и нашей человеческой душой и натурой. Ибо Бог живет в душе и в теле человека, Бог как в одеяние облачается в человеческий ум и облик. Бог принимает человеческие связи, которые волнуют душу в человеческом теле и они находят в Боге свой полный смысл и осуществление. Это и есть Вайшнава Бхакти, семя которой заключено в словах Гиты, но которая лишь позднее получит глубокое, экстатическое и значительное развитие.

Вторая мысль сразу же приводит к третьей. Форма трансцендентного и универсального Существа есть для силы освобожденного духа нечто мощное, обнадеживающее, укрепляющее, источник энергии, уравнивающее, возвышающее, все оправдывающее видение; а для обычного человека она есть нечто подавляющее, ужасающее, недоступное пониманию. Истина, которая, даже став известной, успокаивает, с трудом воспринимается в жутком и могучем облике все разрушающего Времени, непредсказуемой Воли и огромного, безмерного и неодолимого действия. Но есть также и милосердная, заступническая форма божественного Нараяны, Бога вблизи человека и внутри человека, правящего Колесницей битвы и путешествия, сила четырех рук которого помогает, очеловеченный символ Бога, а не эта миллионрукая универсальность. Человеку нужно постоянно ощущать поддержку этого заступника. Ибо именно образ Нараяны символизирует истину, которая успокаивает, делает близкой, зримой, живой, доступной ту безмерную духовную радость, в которой для внутреннего духа и жизни человека заключается торжествующая кульминация универсального действия за всей этой невероятно сложной повторяемостью с ее отступлениями, продвижениями вперед, замечательный и благодатный результат всего. Для очеловеченной, воплощенной души завер-

шение всего этого действия становится здесь единением, близостью, постоянным общением человека и Бога, человека, живущего в мире для Бога, Бога, обитающего в человеке и обращающего на свои божественные цели в нем загадочный мировой процесс. А далее есть еще более прекрасное единение и слияние в конечных преобразованиях Вечного.

Бог в ответ на мольбу Арджуны снова принимает свой привычный облик Нараяны, *svakam rūpam*, желанную форму милосердия и любви, нежности и красоты. Но прежде он утверждает безмерную важность другого могущественного Образа, который он намерен скрыть. «Что видишь ты сейчас, — говорит он Арджуне, — это Моя наивысшая форма, Моя форма светозарной энергии, универсальная, изначальная, которую ни один из людей не видел, кроме тебя. Я показал ее тебе при помощи Моей Йоги, этот образ Моего «Я» и Духа, само Наивысшее, самоявленное в космическом существовании; и душа в совершенной Йоге со Мной видит это без всякого трепета нервов или смятения и потрясения ума, поскольку прозревает не только ужасающее и пугающее в этом облике, но также и возвышенный и ободряющий смысл его. Ты тоже должен бы взирать на это без страха, без потрясения ума, без обмирания тела; но поскольку низшая природа в тебе еще не подготовлена к видению таких вещей с высокой силой и спокойствием, ради тебя Я снова приму Мой облик Нараяны, в котором человеческий ум видит только отвечающий чаяниям человека покой, поддержку и радость дружелюбного Бога. Более великая Форма — и это он повторит опять уже после ее исчезновения — лишь для редких возвышенных душ. Даже богам не хочется видеть ее. К ней нет доступа ни через Веду или аскезу, ни через дары и жертвоприношения; ее можно увидеть, познать, войти в нее только через ту бхакти, которая лишь одного Меня видит, почитает и любит во всем сущем».

Но в чем же уникальность этой Формы, которая выводит ее настолько далеко за пределы познаваемого, что всех обычных стараний человеческого знания и даже высочайшей напряженности духовных усилий недостаточно, чтобы без чего-то еще достичь этого видения? Другими способами способен человек познать тот или иной исключительный аспект единого существования, его индивидуальные, космические или мир исключают фигуры, но не это величайшее, все сопрягающее Единство всех аспектов Божественности, когда в одно и то же время, в одном и том же видении все проявляется, все превосходится и все

завершается. Ибо здесь в несказанном единстве поразительно раскрывается трансцендентный, универсальный и индивидуальный Бог, Дух и Природа, Бесконечное и конечное, пространство, время и вневременность, Бытие и Становление, все, что мы способны попытаться обдумать и узнать о Боге, в абсолютном ли или в явленном существовании. И это видение дается лишь при абсолютном почитании, любви, интимной близости, которая в высшей точке венчает полноту трудов и знания. Тогда становится возможным познать, увидеть, войти в это, соединиться с этой наивысшей формой Всевышнего, и именно это, по Гите, есть цель ее Йоги, наивысшее сознание, через которое можно войти в величие Трансцендентного и вместить в него неизменяемое «Я» и изменчивое Становление — можно быть единым со всем и в то же время над всем, переступить пределы мира и в то же время объять всю природу Божества, одновременно космического и супракосмического. Это действительно трудно для ограниченного человека, заключенного в свой ум и тело, но, говорит Бог: «Будь вершителем Моих трудов, прими Меня как верховное существо и цель, стань Моим Бхактом, освободись от привязанности и враждебности ко всем существованиям, ибо такой человек приходит ко Мне». Иными словами, превосходство над низшей природой, единение со всем живым, единство с космическим Богом и Трансцендентностью, единство воли с Божественным в трудах, абсолютная любовь к Единому и к Богу во всем — вот путь к этому абсолютному духовному превозможению себя и этой невообразимой трансформации.

ГЛАВА XII

Путь и бхакта

В ОДИННАДЦАТОЙ главе Гиты достигнута и представлена в определенной завершенности первичная цель учения. Отдан приказ к божественному действию, совершаемому ради мира и в союзе с Духом, который обитает в нем и во всех его тварях, отдан и принят Вибхути. Ученик отвращен от былой уравниловности обычного человека и от норм, мотиваций, позиции эгоистического сознания своего невежества, от всего, что, в конечном счете, подвело его в час духовного кризиса. Тот поступок, который он отказался совершить на основе этого, тот страшный долг, тот ужасающий труд он теперь вынужден принять на основе нового внутреннего понимания. Более великое примиряющее знание, сознание более близкое к божественному, высокая внеличностная мотивация, духовный критерий единства с волей Божества, воздействующего на мир из источника света и с побудительной силой духовной природы, — вот тот новый внутренний принцип трудов, который должен изменить прежнее, невежественное действие. Знание, включающее в себя единство с Божеством и через Божество приводящее к осознанному единству со всем сущим, воля, очищенная от эгоизма и действующая только по велению тайного Владыки трудов как Его орудие, божественная любовь, устремленная исключительно к тесной близости с наивысшей Душой всего существования, достижение через единство этих трех совершенных сил внутреннего всеобъемлющего единства с трансцендентными и универсальными Духом и Природой и всеми существами составляют основу, на которой призван действовать освобожденный человек. Ибо на этой основе его душа может без опасения позволить инструментальной природе действовать; человек поставлен выше всех причин заблуждений, избавлен от ограниченности эгоизма, спасен от страхов перед грехом, злом и их последствиями, вознесен над подчиненностью внешней природе и ограниченному действию, которая есть узловое проблема Неведения. Он может действовать в силе Света, он долее не остается в сумерках или во тьме, и божественная санкция поддерживает каждый его шаг. Трудность из-за антиномии между

свободой Духа и порабощенностью души в Природе разрешилась светозарным примирением Духа с Природой. Эта антиномия существует для ума в неведении, но перестает существовать для духа в его знании.

Но есть нечто еще, что должно быть сказано для раскрытия полного смысла этой великой духовной перемены. Двенадцатая глава подводит к этому еще не раскрытому знанию, а в последующих шести главах идет его развитие к величественному финальному заключению. То, что еще не было сказано, касается различия между нынешним ведантическим взглядом на духовное освобождение и более широкой всеобъемлющей свободой, открываемой духу учением Гиты. Сейчас наблюдается целенаправленное возвращение к этому различию. Нынешний ведантический путь ведет через врата строго и труднодоступного знания. Йога, единение, признаваемое в качестве средства и всепоглощающей сути духовного освобождения, была Йогой чистого знания и недвижимого единения с наивысшим Неизменным, абсолютным Неопределимым — с непроявленным Брахманом, беспредельным, безмолвным, непостижимым, отчужденным, вознесенным высоко над этой вселенной связей. Знание есть необходимая основа пути, предлагаемого Гитой, но знание интегральное. Безличные интегральные труды остаются первейшим обязательным средством; но глубокая, большая любовь и богочитание, на которые не может отвечать ни с чем не связанный Непознаваемый, отчужденный и недвижимый Брахман, эти вещи требуют связи и интимной личностной близости, они являются сильнейшей и высочайшей силой освобождения, духовного совершенствования и бессмертной Ананды. Бог, с которым душа человека должна вступить в это тесное единение, в своем возвышенном статусе трансцендентного Невообразимого слишком велик для проявления, для Парабрахмана, но в то же время он представляет собой и живую наивысшую Душу всего сущего. Бог есть всевышний Владыка, Властелин трудов и универсальной природы. Он одновременно и превышает вселенную, и населяет душу, ум и тело существа в качестве его «Я». Он есть Пурушоттама, Парамешвара и Параматман, и во всех этих равных аспектах — тот же самый единственный и вечный Бог. Пробуждение к этому интегральному, снимающему противоречия знанию и открывает широкие врата к совершенному освобождению души и невообразимому совершенству природы. Вот к этому Богу в единстве всех его аспектов должны быть обращены все наши труды, наше поклонение и наше знание, как непрестанное внутреннее жерт-

воприношение. В эту наивысшую душу, Пурушоттаму, превышающую вселенную, но и являющуюся духом, содержащим ее в себе, ее обитателем и хозяином, каковым он выразительно изображается в видении Курукшетры, должен вступить освобожденный дух, достигнув ее видения и понимания во всех принципах и силах своего существования, когда он сумел осознать и зажечь ее множественным единством — *jñātum draṣṭum tattvena praveṣṭum ca*.

Освобождение, по Гите, это не отказ от личностного бытия души, предающий забвению себя в поглощенности Единым, *sāyujya mukti*; это одновременное осуществление всех видов единения. Здесь есть полное соединение с наивысшим Божественным в сути бытия, близость сознания и тождество блаженства, *sāyujya*, ибо единственная цель этой Йоги — стать Брахманом, *brahmabhūta*. Здесь и вечное экзотическое пребывание в высочайшем существовании Всевышнего, *sālokyā*, ибо сказано: «Ты будешь пребывать во Мне», *nivasiyasi mayyeva*. Здесь вечная любовь и преклонение в соединяющей близости, принятие освобожденного духа его божественным Возлюбленным и обволакивающим «Я» его беспредельностей, *sāmīpya*. Здесь тождество освобожденной природы души и природы божественной, *sādṛśya mukti*, ибо цель совершенствования свободного духа — стать таким же, как Божественный, *madbhāvam āgatāḥ*, и быть единым с ним в законе его бытия и в законе его труда и природы, *sādharmyam āgatāḥ*. Ортодоксальная Йога знания нацеливает на бездонное погружение в единое бесконечное существование, *sāyujya*; только в этом видится полное освобождение. Йога поклонения видит большую свободу в вечном пребывании или близости, *sālokyā, sāmīpya*. Йога трудов ведет к единению в силе бытия и природы, *sādṛśya*, но Гита объединяет все это в широкой целостности и сплавляет в единую великую и богатую божественную свободу и совершенство.

Арджуна подводится к необходимости поставить вопрос об этой разнице. Нужно помнить, что различие между безличным, неизменяемым Акшара Пурушей и наивысшей Душой, которая представляет собой одновременно безличность и божественную Личность, являясь чем-то значительно большим, нежели то и другое, — это существеннейшее различие, обозначенное в последних главах и в божественном «Я», постоянно упоминаемом Кришной, *aham, mām*, еще не получило вполне ясного и определенного раскрытия. Мы все время ожидали его, желая с самого начала понять полный смысл учения Гиты, чтобы

не пришлось возвращаться к пройденному, что было бы иначе необходимо для нового понимания того же в свете этой более великой истины. Арджуне сначала предписывается забыть о своей обособленной индивидуальности в безмятежной безличности единого, вечного и неизменного «Я», что вполне согласовывалось с его былыми представлениями и не составляло трудности. Но теперь он соприкоснулся с видением этого величайшего трансцендентного, с этим беспредельным универсальным Божеством, и ему велено искать единения с ним через знание, через труды и поклонение. Поэтому Арджуна просит сразу разрешить то сомнение, которое иначе могло бы возникнуть: «Те, кто через непрестанное единение стремятся к Тебе, *tvām*, и те, кто ищут непроявленного Неизменного, кто из них обладает лучшим знанием Йоги?» Это вызывает в памяти различие, выраженное в начале такими фразами, как «в своем «я», потом во Мне» — *ātmani atho mayi*: Арджуна указывает на различие — *tvām, akṣaram avyaktam*. Ты по сути, говорит он, есть Источник и Начало всех существ, Присутствие, свойственное всему сущему, Сила, своими формами заполняющая вселенную, Личность, явленная в твоих Вибхути, явленная в созданиях, явленная в Природе, Ты, восседающий как Владыка трудов в мире и в наших сердцах благодаря Твоей мощной мировой Йоге. Таковым я должен знать, почитать, соединить себя с Тобой всем моим существом, сознанием, мыслями, чувствами и действиями, *satata-yukta*. Но как тогда быть с этим Неизменным, кто никогда не проявляется, никогда не облекается ни в какую форму, стоит в стороне и в отдалении от всего действия, не вступает в отношения со вселенной или с чем бы то ни было в ней, вечно безмолвный, одинокий, безличный и недвижимый? По теперешним представлениям это вечное «Я» есть более великий Принцип, а Божество в проявленности есть фигура меньшая: непроявленное, а не явленное есть вечный Дух. Каким же образом союз, который допускает проявление, допускает меньшее, представляет собой более великое Йога-знание?

На этот вопрос Кришна отвечает с подчеркнутой определенностью: «Тех, кто нашли свой ум во Мне и непрерывным единением, обладая высшей верой, стремятся ко Мне, Я считаю находящимися в самом совершенном союзе Йоги». Наивысшая вера есть та, что видит Бога во всем, и для нее проявленность и непроявленность есть единое Божество. Совершенный союз есть тот, при котором Бог встречается каждый миг, в каждом действии и со всей целостностью природы.

Но и те, кто тяжким восхождением стремятся только к неопределимому, непроявленному Неизменному, они тоже приходят ко Мне, говорит Божественный. Ибо они не заблуждаются в своей цели, но следуют путем более трудным и менее полным и совершенным. Самым легким путем для достижения непроявленного Абсолюта был бы подъем через явленную Неизменность здесь. Эта проявленная Неизменность есть Моя собственная всепроникающая безличность и безмолвие; беспредельная, немислимая, недвижная, постоянная, вездесущая, она поддерживает действие личности, не участвуя в нем. Она не предлагает опору для ума; ее можно добиться только неподвижной духовной безличностью и безмолвием; те, кто устремлен только к ней, должны полностью обуздать или даже прекратить действие ума и чувств. Но все же через равное понимание всего, через видение себя во всем, через спокойную доброту безмолвной воли к благу всех существований, они тоже приходят ко Мне во всех объектах и созданиях. Равно как и те, кто соединяет себя с Божественным на всех путях своего существования, *sarvabhāvena*, сильно и полно вступая в немислимый живой источник универсальных вещей, *divyam puruṣam acintya-rūpat*, также и те ищущие, которые поднимаются более тяжелым путем всеисключающего одиночества к не имеющему связей непроявленному Абсолюту, находят в конце того же Вечного. Но это менее прямой и более крутой путь; это не полное и естественное движение одухотворенной человеческой природы.

И не следует думать, что этот процесс выше и действенней, потому что он труднее. Более легкий путь Гиты быстрее, естественнее и нормальнее приводит к тому же абсолютному освобождению. Ибо принятие божественной Личности не предполагает никакой привязанности к ментальным и чувственным ограничениям воплощенной Природы. Напротив, он дает быстрое и действенное высвобождение из порабощенности феноменами смерти и рождения. Йогин всеисключающего знания обрекает себя на мучительную борьбу с многообразными требованиями своей природы; он лишает их даже высочайшего удовлетворения и отсекает от себя даже возвышенные импульсы своего духа, если они предполагают сохранение связей или оказываются недостаточными для абсолютного отрицания. Живой путь Гиты, напротив, раскрывает самые возвышенные побуждения всего нашего существа и, направляя их в сторону Божественного, использует знание, волю, чувства и инстинктивную тягу к совершенству как множество могучих

крыл вздымающегося освобождения. Непроявленный Брахман в своем неопределимом единстве есть то, к чему воплощенные души могут лишь приближаться и едва ли путем постоянного подавления себя, мучений всех подавляемых членов, терзаниями и тоской природы, *duḥkham avāpyate, kleśo' dhikataras teṣām*. Неподдающееся определению Единство приемлет все, что восходит к нему, но не предлагает помощи в виде связей с собой и не дает опоры восходящему. Все должно делаться суровым аскетизмом, строгими и одинокими индивидуальными стараниями. Насколько это отличается от устремленности к Пурушоттаме путем Гиты! Когда люди медитируют на него с помощью Йоги, которая ничего иного кроме него не видит, ибо она во всем видит Васудеву, он встречается с ними на каждом шагу, в каждый миг, во все времена, в бесчисленных формах и лицах, он держит светильник знания внутри них и заливает его божественным и радостным сиянием все существование. Озаренные, они различают наивысший Дух в каждой форме и в каждом облике, сразу проходят через всю Природу к Владыке Природы, проходят через все существа к Душе всего сущего, проходят через себя к «Я» всего, что они есть; ничем не сдерживаемые, пробиваются через сотню возникающих проблем прямо в то, откуда все берет начало. Другой метод, метод трудной неподвижности без связей, стремится увести от всякого действия, хотя это невозможно для воплощенных созданий. Здесь же все действия посвящаются наивысшему Владыке действия, и он, как наивысшая Воля, встречает волю жертвоприношения, снимает с нее бремя и берет на себя труды божественной Природы в нас. И когда в высокой страсти любви поклоняющийся Возлюбленному и Другу человека и всех созданий бросает ему все свое сердце сознания и жажду восторга, Всевышний стремительно приходит к нему как спаситель и избавитель, радостно заключая в себя его ум, сердце и тело, возносит его из волн моря смерти в его брэнной природе в надежное лоно Вечного.

Таким образом, это самый быстрый, широкий и великий путь. «Мною, — говорит Божественный душе человека, — успокой весь свой ум и доверь все твое понимание Мне: Я вознесу их осиянными небесным светом божественной любви, воли и знания ко Мне, из кого исходит все это. Не сомневайся в том, что будешь пребывать во Мне превыше этого брэнного существования». Цепь ограничивающей земной природы не может удержать бессмертный дух, возвышенный страстью, силой и светом вечной любви, воли и знания. Несомненно, и на этом

пути есть трудности; ибо есть низшая природа, которая яростно или тупо влечет вниз, противясь и сопротивляясь движению вверх, отягощая крылья вознесения и возвышенного упоения. Божественное сознание, даже начально уже обнаруженное в восторге великих мгновений или в безмятежной и величественной вечности, нельзя сразу удержать или возвратить по желанию; часто бывает невозможно удерживать сосредоточенность личного сознания на Божественном; бывают ночи долгого отлучения от Света, бывают часы или мгновения бунта, сомнений, провалов. Но все же постоянное стремление к единству и непрестанное повторение этого переживания ведет к тому, что высочайший дух овладевает существом и прочно закрепляется в его природе. И это тоже представляется слишком трудным из-за силы и упорства движения ума наружу? В таком случае путь прост — надо совершать все действия ради Владыки действия, чтобы каждое движение ума наружу было связано с внутренней духовной истиной существа и даже в процессе движения призывалось обратно к вечной реальности и соединялось с ее источником. Тогда присутствие Пурушоттамы овладевает природным человеком, пока не заполнит его и человек не станет Божеством и духом; вся жизнь станет постоянной памятью о Боге, будет возрастать совершенство и единство всего существования человеческой души с наивысшим Существованием.

Но может случиться так, что даже эта постоянная память о Боге и возвышение до него наших трудов покажется непосильным ограничению уму, который в своей забывчивости обращается к действию и его наружному объекту, не вспоминая, что надо заглядывать внутрь и возлагать каждое наше движение на божественный алтарь Духа. Тогда путь в том, чтобы контролировать низшее «я» в движении и совершать поступки, не желая их плодов. Все плоды должны отвергаться, должны оставляться Силе, которая руководит трудом, но труд, возложенный Ею на природу, должен быть выполнен. Ибо таким образом препятствие постепенно уменьшается и исчезает с легкостью, ум становится свободным для того, чтобы помнить о Боге и укоренять себя в свободе божественного сознания. И здесь Гита устанавливает восходящую иерархию действенности, отдавая пальму первенства этой Йоге бескорыстного действия. *Abhyāsa*, практика метода, повторение попытки и приобретение опыта, есть дело великое и могущественное, однако еще лучше — знание, успешное и лучезарное обращение мысли к Истине, скрытой за явлениями. Эту мысль-знание

превосходит безмолвная и полная сосредоточенность на Истине, чтобы, в конце концов, сознание зажило в ней и постоянно в ней оставалось. Но еще сильнее отказ от плодов своих трудов, потому что это непосредственно уничтожает все причины возбуждения, автоматически приносит и сохраняет внутреннюю безмятежность и покой, а безмятежность и покой есть та основа, на которой все остальное становится совершенным и надежным во власти спокойного духа. Тогда сознание спокойно, оно радостно закрепляется в Божественном и без помех возносится к совершенству. Теперь и знание, и воля, и боголюбие могут вознести свои вершины с прочной основы надежного покоя в эфир Вечности.

Какой же будет божественная природа, каким будет высшее состояние сознания и существа Бхакты, который прошел этим путем и обратился к восторженному почитанию Вечного? Гита во многих стихах возвещает перемены своими первыми настойчивыми требованиями — равного отношения ко всему, отсутствия желаний, духа свободы. Все это навсегда должно стать основой — вот почему этим требованиям уделяется такое большое внимание вначале. И в этом равновесии бхакти, в любви и почитании Пурушоттамы дух должен возвышаться к величайшему и высочайшему совершенству, просторной основой которого будет эта безмятежная уравновешенность. Здесь приводятся некоторые доктрины этого основополагающего уравновешенного сознания. Первое — отсутствие эгоизма, отсутствие «я» и «мое», *nirmamo nirahaṅkāraḥ*. Бхакта Пурушоттамы есть тот, кто обладает вселенским сердцем и умом, кто разрушил тесные стены эго. Вселенская любовь живет в его сердце, вселенское сострадание истекает из него как из всеобъемлющего моря. Он обладает дружелюбием и жалостью ко всем существам, в нем нет ненависти ни к чему живому, ибо он терпелив, способен долго страдать, он вынослив, он все прощает. В нем удовлетворенность без желаний, он с равным спокойствием приемлет удовольствие и боль, страдание и счастье, в нем стойкий самоконтроль, твердая и неколебимая решимость йогина, любовь и преданность, отдающие его ум и рассудок Богу, Владыке его сознания и знания. Или, что проще — он тот, кого освободили от беспокойной и возбужденной низшей природы с ее волнами радости и страха, тревоги и обиды и желания, чей безмятежный дух мир не гнетет и не тревожит, и тот, кто сам не угнетен и не тревожим миром, та мирная душа, что в мире со всем сущим.

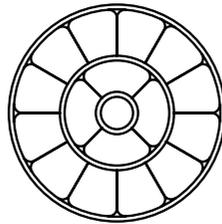
Или же он будет тем, кто доверил все желания и действия Владыке своего существа, чистый и спокойный, беспристрастный ко всему, что бы ни происходило, не удручаемый или огорчаемый результатами или событиями, кто отринул от себя всякую эгоистическую, личную или ментальную инициативу внутреннего или внешнего действия, кто дает божественной воле и божественному знанию свободно течь сквозь себя, не наталкиваясь на свои собственные решения, предпочтения или желания, и кто как раз по этой причине быстр и умел во всех действиях своей природы, ибо именно такое безупречное единение с высшей волей, такая чистейшая инструментовка и являются предпосылками для величайшего мастерства в трудах. Или же он будет тот, кто не желает приятного и не радуется соприкосновению с ним, но не питает отвращения к неприятному и не горюет под его бременем. Он упразднил различие между благоприятными и неблагоприятными обстоятельствами, потому что в своей преданности он все приемлет как добро из рук своего вечного Возлюбленного и Владыки. Боголюбец милый Богу — душа, равно приемлющая все, одинаково относящаяся к другу и врагу, к почестям и оскорблениям, к удовольствию и боли, к хвале и хуле, к горю и счастью, к жаре и холоду, ко всему, что тревожит противоположными чувствами обычную натуру. Не будет у него привязанности к человеку или предмету, к месту или дому, он будет доволен и счастлив в любой обстановке, при любом отношении людей к нему, в любом положении и при любом достатке. Он во всем сохранит твердый ум, ибо его ум постоянно находится в наивысшем «Я» и навеки привязан к одному божественному предмету своей любви и почитания. Уравновешенность, отсутствие желаний и свобода от требований низшей эгоистической природы есть неизменно та единственная совершенная основа, которую требует Гита для великого освобождения. До самого конца идет настоящее повторение первого фундаментального положения ее учения и изначального пожелания: безмятежная душа, которая видит одно «Я» во всем сущем, ясная уравновешенность, свободная от эго, которая есть плод этого знания, бескорыстное действие, приносимое в этой уравновешенности Владыке трудов, препоручение всей ментальной природы человека могучему духу, пребывающему внутри. И венчает эту уравновешенность любовь, основанная на знании, воплощенная в эффективном действии на всеобщее благо, огромная всепоглощающая и всеобъемлющая любовь к божественному «Я», кто есть Творец и Владыка вселенной, *suḥṛdam sarvabhūtānām sarva-lokamaheśvaram*.

Это есть основа, условие, средство, которым завоевывается наивысшее духовное совершенство, и достигшие его любым путем «все дороги Мне», говорит Божественный, *bhaktimān me priyaḥ*. Но превыше всего дороги, *atīva me priyāḥ*, те самые близкие к Богу души, чья любовь к Нему довершается еще более широким и великим совершенством, путь и процесс достижения которого я вам только что показал. Речь о Бхактах, которые делают Пурушоттаму своей наивысшей целью и до конца осуществляют с совершенной верой и точностью дающую бессмертие Дхарму, описанную в этом учении. Дхарма, на языке Гиты, означает закон, присущий существу и его трудам, а также действие, вытекающее из внутренней природы и ею определяемое, *swabhāvanijyatam karma*. В низшем невежественном сознании ума, жизни и тела есть множество дхарм, множество правил, стандартов и законов, потому что есть множество различных тенденций и типов ментальной, витальной и физической природы. Бессмертная Дхарма одна; она относится к высочайшему, духовному, божественному сознанию и его силам, *parā prakṛtiḥ*. Она вне сферы действия трех гун, и для ее достижения нужно уйти от всех этих низших дхарм, *sarva-dharmān parityajya*. На их месте только одно освобождающее, объединяющее сознание, и сила Вечного должна стать бесконечным источником нашего действия, его формой, определяющим фактором и моделью. Вырваться вверх из нашего низшего личного эгоизма, войти в безличную и уравновешенную безмятежность неизменного, вечного, всеобъемлющего Акшара Пуруши, устремиться из этой безмятежности через отказ от всей своей природы и существования к тому, что отлично и более возвышенно, чем Акшара, есть первейшая необходимость этой Йоги. Силой этой устремленности можно возвыситься до бессмертной Дхармы. Там, став единым в существе, сознании и божественном блаженстве с величайшим Уттара Пурушей, став единым с его динамичной природой-силой, *svā prakṛtiḥ*, освобожденный дух может познавать бесконечно, любить беспредельно, действовать решительно в подлинной силе высшего бессмертия и совершенной свободы. Остальная Гита написана ради того, чтобы полнее осветить эту бессмертную Дхарму.



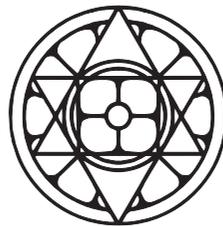
Символ Шри Ауробиндо

Треугольник, обращенный вершиной вниз, символизирует Сат-Чит-Ананду, обращенный вершиной вверх — отклик Матери в формах жизни, света и любви. Квадрат в центре на пересечении треугольников — символ совершенного Проявления. Цветок лотоса, расположенный в нем, — олицетворение Аватара Божественного; вода символизирует многообразие творения.



Символ Матери

Окружность в центре — Божественное Сознание. Четыре лепестка — четыре главные ипостаси Матери. Двенадцать лепестков представляют собой двенадцать ипостасей Матери, проявляющих себя в Ее работе.



Объединенный символ

Шри Ауробиндо

Собрание сочинений. Т. 11. ЭССЕ О ГИТЕ — I.

Пер. с англ. — СПб: Издательство «Адити», 2008. — 400 с.

«Махабхарата» — одно из самых известных и, вероятно, наиболее важных священных писаний Древней Индии, в состав этого эпоса входит «Бхагавад-Гита», в сжатой форме передающая суть всего произведения. Гита написана в форме диалога между царевичем Арджуной и его колесничим Кришной, являющимся Божественным Воплощением, который раскрывает царевичу великие духовные истины. Гита утверждает позитивное отношение к миру и вселенной и учит действию, основанному на духовном знании — Карма-йоге.

Шри Ауробиндо, обозначив свое отношение к этому словами «Вся жизнь — Йога», безусловно, придавал книге особое значение. Он сделал собственный перевод Гиты на английский язык и написал к ней комментарии, которые впоследствии были опубликованы под названием «Эссе о Гите». Настоящий том содержит первую часть этого произведения.

Шри Ауробиндо. Собрание сочинений, т. 11.

ЭССЕ О ГИТЕ — I.

Sri Aurobindo. The Collected Works. V. 11.
ESSAYS ON THE GITA — I

Перевод с англ.: *М. Л. Салганин*

Редактор: *А. А. Ковальский*

Корректор: *Л. В. Попова*

Компьютерное макетирование: *А. И. Клементьев*

Издательство «АДИТИ»
196247, Санкт-Петербург, а/я 48
тел. (812) 974-88-97, e-mail: *agni@aditi.spb.ru*
web: *www.aditi.ru*

Сдано в набор 12.07.2007. Подписано в печать 05.10.2007.
Формат 70x100/16. Печать офсетная. Бумага офсетная.
Печ. л. 25. Тираж 1500 экз. Заказ №

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ГУП «Типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12