

РАЗДЕЛ I
ВВОДНЫЙ

«Суть нашего существа, то таинственное, что называет само себя *Я*— увы, какими словами располагаем мы для обозначения всего этого, — есть дыхание неба. Высочайшее существо открывает самого себя в человеке».

Томас Карлейль

Глава 1. Самопознание...

Стоит только задуматься о самопознании, как невольно попадаешь в мир мистики. И мистики шарлатанской, и мистики в самом высоком смысле этого слова. Мистики как мысли об истинной природе. В том числе и об истинной природе собственного *Я*.

И тут же закрадываются подозрения такого величия, что Дух захватывает, а скромность и неуязвимость заставляют отвести глаза и заняться чем-нибудь другим. И занимаемся. Всю жизнь точно проклятые с отведенными глазами.

А может быть, и вправду проклятые? Почему человеку нельзя глядеть в себя? Почему познавшие себя становились пророками или богами? Но на пути их и их последователей громоздились горы неприятностей? Громоздились не сами, а другими людьми. Почему в современном мире множество людей считало делом своей жизни войну с самопознанием и даже с самонаблюдением, искореняло его и доказывало, что оно вообще невозможно?..

Что это? Еще один инопланетный заговор? Или это просто подлость человеческой природы, готовой ради бытовых выгод травить волков, датских принцев, инакомыслящих, соседей по подъезду, сократов?..

Я хочу познать себя.

У меня есть друзья, которые хотят того же самого.

Поэтому в этой книге я записываю свой опыт самопознания, которое, кроме самонаблюдения и экспериментов над собой, как оказалось, требовало и много чего еще. К примеру, за время работы над этой книгой мне пришлось прочитать целую библиотеку древних и современных сочинений, чтобы понять, что люди считали самопознанием. Я записал и свои впечатления от прочитанного, и собственные мысли, рождавшиеся при этом.

Поэтому мои очерки нельзя считать книгой по истории психологии или монографией по теории самопознания. Это просто искренне высказанные впечатления и раздумья. Я читал, пока автор был мне интересен. Иногда переписывал большие куски текстов, превращая свою книгу в хрестоматию. Но как только мне становилось скучно, я бросал чтение. И это, безусловно, роняет научное достоинство моей книги. Но как раз научность и не была моей целью.

Моей целью было самопознание, а все, что описано в этой книге, стояло между мной и *мною*. Я прошел этот слой насквозь и теперь немножко ближе к себе. Но это лишь начало...

Глава 2.

Самопознание — жуткая неизбежность старости

Когда-то бытовало мнение, что старики мудры. Теперь мы стараемся этого не вспоминать, чтобы не обижать «выживших из ума идиотов», которые доживают свой век рядом с нами. Конечно, в этих словах звучит не диагноз, а раздражение, и до настоящего идиотизма доходят далеко не все. Многие до самой смерти по-своему умны и деятельны. Но они все равно ничего не понимают в той жизни, которой живут молодые, и ничего не могут посоветовать. С выходом в отставку ты становишься не нужен в этой жизни, просто потому, что ты — вне ее! А если ты по привычке суешься учить молодых, они либо огрызаются, либо вежливо отправляют тебя на рыбалку или копать на дачном участке. Не мешай! Нет ничего такого, что бы ты знал лучше меня или что бы ты знал, а я не знал!

И это неизбежно не только для тех, кто уже в отставке, но и для каждого из нас, в том числе и для меня. Жуткая неизбежность! Но я не хочу так! Что же делать? Единственное орудие борьбы с подобными вещами, которое у меня есть, — это Разум, способность думать. И я думаю.

Что случилось в мире?! Как он так изменился, что старики перестали быть хранителями мудрости? Почему мы в ужасе ждем того мгновения, когда надо будет отойти от дел, уйти в отставку или на пенсию? Высочайшая из наград, доступных людям этого мира, — обеспеченная государством долгожданная свобода от принудительного труда — на деле оборачивается величайшим злом, вероятно, потому, что связывается со старостью и немощью тела и ума. К тому же это начало череды бесконечно нудных лет безделья и болезней. Но какое эта чисто телесная слабость имеет отношение к мудрости? Почему наш ум так теряет свою силу, если его освободить от того дела, которое он всю жизнь обслуживал?

Это явно как-то связано с тем, что наш мир стал технологическим и в нем не стало таких ценностей, которые хоть что-то значат для людей, помимо производства и технологии. Иначе говоря, выход на пенсию означает потерю магического источника, из которого ты черпал уважение или право на уважение. Наш мир стал однополюсным. Ушел от дел — потерял знания, связи и возможности, а с ними и право на уважение. А другого источника уважения в этом мире больше нет!

Но что было такого особенного в том мире, который не знал технологии, что позволяло с возрастом оставаться нужным? Какое знание ты не теряешь, теряя знания о современном производстве или бизнесе? Это должно быть нечто, что не устаревает от того, что ты отошел от дел. К примеру, ты сам. Ты как человек вообще.

Я пытаюсь представить себе, что должно вызывать в душе у читающего слово «самопознание». Как оно вообще отзывается? Я не имею в виду тех

людей, которым нет до него дела. Нет, я говорю о тех, кто так или иначе захотел заглянуть в книгу с таким названием.

Я пытаюсь представить себе это и вижу разных людей. Одни уже давно посвятили себя самопознанию и определились с путем. Другие только подходят к выбору, заниматься ли этим. И это не такой уж простой выбор, все-таки придется отвлечь массу сил и времени от «настоящих» жизненных забот и пустить, быть может, на пустяки...

И значит, делаю свои выводы я, для кого-то нет в этой жизни ничего, кроме самопознания. А для кого-то все подобные «игры» — это явные пустяки, которыми шарлатаны отвлекают добрых людей от настоящей жизни. И они ведь без тени сомнения знают, что такое эта «настоящая жизнь»! Конечно, это их знание — только мнение или, точнее, убеждение. Человек сделал выбор считать настоящим, к примеру, только то, за что платят деньги. Или еще жестче, только то, за что платят государственные деньги. И соответственно, считать стоящим его внимания то, о чем написано как о стоящем в газетах или основных идеологических документах его общества.

Например, современные русские пенсионеры, бывшие советские служащие, в подавляющем большинстве не признают ничего, кроме идеалов служения государству, которое обязано позаботиться о них в старости. Государства обещают, государства обманывают, государства просто разваливаются... а человек, сделавший такой выбор, оказывается биологической машиной, запрограммированной лишь на определенное поведение, дополнительное государству.

И если такой человек видит слово «самопознание», он, даже пытаясь проявить доброжелательность, не в состоянии впустить его в себя. Просто больше не осталось места, все сознание занято и переполнено знаниями о том, что правильно, а что опасно в государстве для био-винтика. И обидами... Бесконечными обидами, вплетенными во всю ткань его жизни.

Человек, который вовремя не принял, что он *САМ* имеет определенную ценность и что можно жить ради себя, обречен всю жизнь провести в обществе, которое избрал. Причем, люди в этом избранном обществе умирают, но общество продолжает жить, потому что стало внутренним миром, своего рода кошмарным сном воображения. Это общество мертвых, которые уже не живут, но бесконечно переживаются нами. И к старости это общество становится очень похожим на сумасшедший дом, в котором ты ведешь бесконечные беседы про себя, потому что с уходом от дел это общество становится исключительно твоим внутренним переживанием!

Уход от дел, выход на пенсию — это всё способы перевести наконец внимание государственного винтика на самого себя. Делается это просто — тебе запрещают соваться в те дела, для которых ты был выращен и выточен. И это могло бы стать величайшим твоим благословением! Во всяком случае, ты сам мог бы сделать из этого запрета на участие в делах общества и государства благословение для себя и очищение для своего ума. Какая жизнь может начинаться сразу с выходом на пенсию! Какие силы и возможности ты мог бы подарить самому себе!

Но ты предпочитаешь обижаться и направляешь все внимание на свои прошлые поражения, на свою недооцененность и на свои пролежавшие невостребованными достоинства. Сила твоего потока внимания еще очень велика в этот миг, она как раз такая, какова была в лучшие твои дни. И вот вся она, благодаря запрету думать о работе, обрушивается на тебя самого, проливается в твой внутренний мир. Идеальные условия для самопознания! При определенном расположении ума пенсию можно посчитать подарком не государства, а Бога, и быть ему очень благодарным за то, как он мудро все устроил в этом мире... Но...

Но на пути этого потока внимания стоит фильтр в виде обид и отсутствия иной культуры, кроме государственно-производственной. Ты не можешь думать ни о чем ином, кроме того, о чем можешь. Иначе говоря, для того, чтобы хоть о чем-то думать, нам нужно иметь соответствующие образы. И думаем мы, грубо говоря, именно ими. Следовательно, когда государство, обеспечив тебе прожиточный минимум, выставляет тебя с работы и говорит: ты заслужил отдых, займись, чем хочешь, — ты можешь заняться только тем, чем занята твоя голова.

И вот, всю жизнь мечтавший о свободе винтик, наконец освободившись от того общества, от той общественной машины, частью которой он был столько лет, начинает бесконечные сведения счетов. Ты предъявляешь *ИМ ВСЕМ* свои счета, ты находишь и бросаешь *ИМ* в лица правильные слова, которые не нашел вовремя, ты побеждаешь во всех проигранных схватках и спорах и добиваешься, чтобы все, кто тебя недопонял, поняли правильно, кто не разглядел, разглядели, а кто недооценил — оценили. Ты заставляешь *ИХ ВСЕХ* принять такого тебя, каким видел себя сам. А для этого ты создаешь идеальное и победоносное описание себя в тончайших подробностях. В таких, что порой и сам не подозревал, что это в тебе есть. А что такое это болезненное и навязчивое удержание внимания на самом себе, на своих обидах и болячках, что такое это описание самого себя?

Иными словами, в старости ты неизбежно оказываешься занят лишь одним делом — самопознанием.

Но для *НИХ!* Это неизбежность, и в этом ужас старческого самопознания, потому что оно делает тебя слабоумным и подводит на самую грань сумасшествия. Имя ему — ***Самопознание для них.***

А для себя?! Почему не для себя?! Почему другие настолько важнее мне, чем Я сам? Впрочем, ладно. Это вопрос пока риторический, потому что прежде, чем попытаться на него ответить, должен быть сделан **выбор: познать себя** или **битья за место в чужом мире**. И я пишу не для того, чтобы агитировать за самопознание, а для тех, кто этот выбор уже сделал сам, а теперь ищет помощи и знаний. Для тех, кто однажды сказал себе: почему, если самопознание — неизбежность человеческой старости, если мы как вид все равно биологически предназначены для самопознания, не приготовить-ся к нему, не набрать хоть какую-то культуру подобной работы заранее?

Думаю, выбравшему самопознание надо знать, с чем он столкнется, начав свое исследование. Тем более, что об этом забытом предмете люди начали думать чуть ли не раньше, чем о богах.

РАЗДЕЛ II

ИСТОРИЯ САМОПОЗНАНИЯ

А. Восточное самопознание	11
Б. Западное самопознание	175

А. ВОСТОЧНОЕ САМОПОЗНАНИЕ

Часть 1. Ведическое самопознание	14
Часть 2. Самопознание Йоги	62
Часть 3. Буддизм	113
Часть 4. Самопознание в Даосизме	169

Восточное самопознание

Рассказ об истории самопознания можно было бы начать и с античной философии, и с восточной. Это равноправные подходы. Я начинаю его с Востока, но это не значит, что и свет самопознания тоже идет оттуда. Чтобы утверждать это, нужно лучше знать и Восток, и историю самопознания, чем знаю я. Единственное, что я могу утверждать, это то, что самопознание зарождается там и тогда, где появляется человек, способный по-настоящему задуматься о себе самом.

Если у него находились последователи, которые превращали его поиски в школу или записывали в книги, история доносила до нас очередной рассказ о самопознании. Однако самопознание — дело очень личное. Думаю, в большинстве случаев люди, глубоко уходящие в самопознание, оказывались невидимками. И мы никогда не узнаем об их прозрениях.

Поэтому мой рассказ — это рассказ о том, что сохранилось. По некоторым ощущениям, я могу сказать, что на Востоке первые свидетельства о поисках себя имеют большую древность, чем на Западе. Поэтому я начну с Востока. Но это именно «по ощущениям». Первые более или менее достоверные записи появляются и на Востоке и на Западе примерно в одно и то же время. Настоящая древность и восточного, и западного самопознания неизвестна.

И все же, когда мы говорим о Ведах, почти произвольно возникает ощущение, что был некий первоисточник, некая среда, из которой все вышло. Возможно, все, что мы знаем о самом древнем самопознании, было взято и Востоком и Западом оттуда. Хотя бы как превратившееся в поговорку древнейшее требование, которое приписывают множеству мудрецов: Познай себя! Приблизительно в шестом веке до нашей эры оно было записано на вратах Дельфийского храма как слова одного из мудрецов седьмого века... Но когда в девятнадцатом веке на Руси записывали былины и поговорки, можно ли было определить их действительную древность?

Считается, что арии пришли на территорию современной Индии примерно за полторы тысячи лет до нашей эры. И с большей или меньшей определенностью можно утверждать, что в священных книгах ариев — Ведах — были куски, принесенные ими с их северной прародины. Лично мне нравится думать, что среди этих кусков было и что-то о самопознании...

ЧАСТЬ 1. ВЕДИЧЕСКОЕ САМОПОЗНАНИЕ

Глава 1. Веды. Гайятри

Веды уходят своими корнями в то, что мы называем первобытной народной культурой с ее инициациями, шаманизмом и первобытным жречеством. Конечно, можно считать, что когда-то на земле был некий первоисточник знаний — протоцивилизация вроде Атлантиды, Лемурии или Арктиды. А потом, после ее гибели, знания были разнесены разбредшимися по планете осколками древнего народа. Можно пойти и на большие допущения. Например, что мы дети какого-то космического эксперимента и были созданы «богами» с какой-то другой планеты, прилетавшими на Землю сорок тысяч лет назад. Именно с того времени на земле существует и развивается человек современного типа, про которого сказано, что он создан по образу и подобию богов. Можно...

Но это бездоказательно. А вот что определено, так это то, что некие особые знания о человеке были у всех первобытных народов. Их довольно уверенно можно назвать психологическими. Хотя это, конечно, не научная психология. Скорее, мистическая, потому что все эти знания ценились и передавались из поколения в поколение именно как знания о мистических возможностях человека. Под «мистическим» понималось все, что угодно, лишь бы оно имело отношение к выходу человека за рамки «реального», то есть вещественного, ограниченного телом мира. Сюда входили как обряды и галлюциногены, так и управление особыми способностями человека. И все это так или иначе связано с вопросом об истинной сущности человека. Особенно раскрытие способностей.

Так что самопознание живет с нами, возможно, как раз с того мига, когда мы научились думать. Возможно, именно с вопроса: кто я? — и начинается современное человечество, ведь им мы и отличаемся от животных.

Я затруднюсь с определенностью сказать, арии ли принесли самопознание в Индию, или же они застали там древнюю Йогу, которая уже знала самопознание. Но определенно одно, самопознание не рождается в середине второго тысячелетия до нашей эры. А к Ведам, я думаю, вполне относятся слова Мирчи Элиаде про йогу:

«Аналогия между йогой и инициацией становится еще более отчетливой, если мы подумаем о ритуалах посвящения — примитивных или сложных, — которые олицетворяли собой создание “нового”, “мистического” тела (символически уподобляемого первобытными людьми телу новорожденного). “Мистическое” тело, позволяющее йогину вступить в трансцендентные формы существования, играет значительную роль во всех видах йоги,

особенно в тантризме и алхимии. С этой точки зрения йога преодолевает и, на другом уровне, продолжает универсальную символику, которая зафиксирована уже в традиции брахманизма (где инициированный называется “дважды рожденным”). Инициатическое перерождение во всех формах йоги определяется как доступ к непрофанному и едва ли описуемому плану бытия, которому индийские учения дают разные названия: *мокша, нирвана, асанкрита* и т. д.» (Элиаде, *Йога: бессмертие и свобода*, с. 71).

Как вы понимаете, все это рассуждение относится и к древнекитайскому даосизму, который тоже весь нацелен на вынашивание мистического «золотого зародыша».

Как странно! Мы постоянно налетаем на то, что не в состоянии своими совершенными мозгами людей третьего тысячелетия понять или даже просто охватить образы тех же Упанишад или Йоги, посвященные раскрытию сознания. И при этом мы свысока смотрим на «примитивные» и «первобытные» народы. А ведь именно в народной культуре источник всего. И даже если была какая-то первовцивилизация, откуда все пошло, и даже были «боги», все равно все хранилось в народе. И даже сейчас еще хранится, просто мы разучились это видеть.

И если «богов» не было, то как создали они такое, что тысячелетиями стоит выше возможностей понимания человека? И при этом ощущается истинным, то есть соответствующим действительности. Я могу сделать только одно предположение: они смотрели не так и не туда. Точнее, как раз наоборот: они смотрели именно туда, где хранится мудрость, и смотрели именно таким способом, каким она может быть увидена. Мы же изменили мировоззрение настолько, что видим лишь то, что важно в нашем мире, и не видим остальной мир. Как не видим воздух. Но ведь то, что мы его не видим, не значит, что его нет!

Смена направления жизни, а с ним и мировоззрения, очевидно, произошла очень давно. На Руси об этом говорит в конце двенадцатого века «Слово о полку Игореве»: «Ныне времена ся наничь обратиша». Времена оборотились наничь, и жизнь словно бы потекла вспять, все удаляясь от какого-то своего истинного состояния...

Этот же парадокс был замечен уже в ведийское время. Уже тогда люди с трудом понимали, как можно было рассмотреть такое, что видели творцы Вед. Поэтому сами Веды говорят про себя, что были созданы Риши — великими мудрецами древности, в каких-то смыслах равными богам. Именно это провозглашение Риши великими мудрецами показывает, как на их фоне оценивали себя читающие Веды и как менялось время, обращенное наничь.

Но были ли Риши? Возможно, и были. И все равно, даже в их головах эти образы откуда-то должны были взяться, вместе со словами, которыми они их записали или сказали. Впрочем, может быть, они не знали слов, которые говорили, они просто давали имена тому, что видели. И с именами появлялись слова и сказание.

Когда мы говорим о времени создания имен, мы говорим о времени рождения языка. И то небольшое филологическое образование, которое я когда-то получил, тут же начинает вопить: язык творит народ!

Но я задумываюсь над этой прописной истиной языковедения и прихожу к выводу — она родилась от отчаяния. Народ хранит язык. Это верно. И язык творит народ, превращая людей в хранителей и носителей себя. То есть в своих друг для друга, потому что любой язык выделяет владеющих им из прочей людской массы в избранное сообщество, в своих, делая остальных чужими.

Но творится язык отдельными людьми. Когда-то кто-то должен употребить новое слово первый раз. И если оно подхватывается народом, творец забывается. Многие ли помнят сейчас, что слово «штушеваться» придумал Достоевский, а слово «совок» — Александр Градский?

Вот точно так же небольшое сообщество какого-нибудь монастыря, ведущее глубочайшее исследование психики или состояний сознания, налетает на повторяющиеся и в силу этого узнаваемые явления. И оно дает имена этим проявлениям сознания, по которым все сталкивающиеся в своем самопознании с этими явлениями, узнают их. И так рождается их язык, язык сообщества.

Но однажды начинается великое переселение, и сказания Риши расходятся вместе с ними самими и становятся достоянием народа. Язык обогатился кусочками из тайного языка маленького сообщества исследователей сознания. Они стали Ведами внутри общего языка, а Веды сделали язык народа, хранящего его, не до конца понятным даже родственным народам. И вот народ осознал свою исключительность или исключенность из числа остальных и понес эту исключительность сквозь века. Фантазия... Но Веды, Йога, Дао состоят из имен того, с чем человек сталкивается на пути Вед, Йоги или Дао...

Исследователи считают, что пришедшие в Индию арийские племена застали там уже хорошо развившуюся Йогу. Они не только не уничтожили друг друга, но и явно взаимно обогатились. Кто кого и чем обогатил? Протицирую несколько мест из прекрасной работы русского исследователя Йоги Б. Мартынова.

«...пришедшие в Индию арии уже застали там весьма распространенную “туземную” йогу.

Но сами арии принесли свое мировоззрение и религию, образовавшиеся в ранних частях Вед, созданных еще на арийской прародине и в Индии сложившихся в законченный комплекс. Поэтому язык наиболее древних её частей ближе к Авесте, священному откровению иранцев, чем к позднему эпическому санскриту. Веды — если не почва, то фундамент индийского мировоззрения. По традиционным представлениям, Веды — “дыхание Брахмана”, как бы организующее мир, и состав ведийской литературы представляет этапы развития (или, скорее, излучения и нисхождения) священного

знания, соотносимые с определенными сословиями и стадиями жизни человека в арийском обществе. Индуизм четко различает *sruti*, “услышанное” (в двух смыслах: услышанное “внутренним слухом” божественное откровение, голос божественного наития, и услышанное непосредственно из уст учителя), и *smṛti* — “передаваемое”, “запомненное”. Веды — не столько писание, сколько постоянно воспроизводимое наитие. Веды представляют собой гигантское собрание разнородных текстов, подразделяющихся по жанру на **самхиты** — сборники священных гимнов и возгласий, **Ригведу, Самаведу, Яджурведу и Атхарваведу; брахманы** — описания и истолкования положений **самхит** и обрядов; **араньяки** — тексты, содержащие правила поведения удалившихся в лес (*aganya*) отшельников и, наконец, **упанишады** — наиболее отвлеченные от обрядов рассуждения о познании и достижении Истины.

И раннюю ведийскую религию опрометчиво было бы назвать “грубой и материалистичной” только потому, что в ней существовали жертвоприношения. Ибо Веды пронизывает стремление увидеть Истинное за очевидным и преклонение перед Знанием. “Кто куском дерева (жертву приносит), кто возлиянием, кто знанием Веды”. “Кто поклонением, кто знанием (приносит жертву), только знание приносит удовлетворение”. Провидцы и поэты (**Риши**) были носителями запредельной мудрости, открывавшейся им в состоянии озарения, и их провидческий опыт показывал путь другим». (Мартынов, с. 25–26).

Веды огромны. И Веды — это собрание религиозных гимнов и обрядов. Поэтому Веды крайне неудобный источник для поиска чего-либо, связанного с самопознанием. Хотя, как в любом очень большом произведении, в Ведах можно найти все, что угодно. Но для этого надо быть действительным знатоком. Я не знаток Вед. Но я знаю, что в Упанишадах очень много о самопознании, а Упанишады прямо рождаются из Вед. А это значит, что даже если мой глаз не различает в Ведах прямого разговора о самопознании, — это моя вина. Мое видение тоже обращено в другом направлении. Но дереву Упанишад не из чего было бы вырасти, не будь в Ведах корней. Поэтому я искал и нашел. Я остановился на том примере, который привожу ниже, и не продолжил поиск. Мне достаточно, а исказить этот источник своим копанием я не хочу.

Гайятри.

Гайятри — жемчужина Вед — это мантра. Иначе говоря, песнь, молитва и заклинание одновременно. Один из лучших знатоков Вед Т. Елизаренкова переводит ее так:

**«Мы хотим встретить этот желанный
Блеск бога Савитара,
Который должен поощрять наши поэтические Мысли!»** (Ригведа, III. 62.10
Ригведа, мандалы I–IV. — М.: Наука, 1989).

Елизаренкова прекрасный переводчик и великолепный знаток Вед. В комментариях она говорит, что в этом стихе «**Риши просит бога Савитара о вдохновении**» (Там же, с. 721). Вот и все.

Но если мы вспомним, что Савитар — это ведический Аполлон, то есть бог не только света, но и Разума, а Риши — это смертные люди, достигшие своими «поэтическими» способностями божественных состояний, то появляется возможность для сомнения. Не сомнения в точности перевода, но хотя бы сомнения в том, что мы правильно оцениваем то, что сказано в переводе.

Я приведу саму мантру на санскрите, а потом несколько ее переводов разных переводчиков.

*om bhurbhuvah svah tatsaviturvarenyam
bhargo devasya dhimahi dhiyo yo nah pracodayat*

«Согласно Роеру: Пусть мы станем размышлять о Почитаемом Свете Савитара; оживляющего наше понимание.

По Гриффиту: Пусть мы достигнем той высшей Славы Бога Савитара; так пусть Он поощряет наши молитвы.

По Джонсу: Да почтим мы высшую власть того божественного Солнца, который озаряет все, от которого все исходит, к которому все должно вернуться, которого мы призываем верно направить наше понимание по нашему пути к Его святому престолу.

По Мадхве: Да станем мы медитировать на великого Бога, Прародителя, на весьма почитаемый свет, на направляющего наш разум.

По Эггелингу: Да обретем мы великий свет божественного Савитри, на которого мы полагаемся, пусть он вдохновит наши молитвы.

По Гольбруку: Да станем мы медитировать на Почитаемый Свет божественного правителя (Савитри); пусть это направит наш разум.

По Мюиру: Мы обрели высшую славу божественного Савитри; да поощрит нашу способность понимания (или гимны, или ритуалы).

По Бенфи: Пусть мы обретем славное сияние того прародителя, бога, который должен помочь нашим деяниям.

По Раме Мохан Рою: Мы медитируем на тот Высший Дух великого Солнца, направляющего наше понимание.

*Примечание сэра Вильяма Джонса: Чем являются Солнце и Свет для этого, видимого мира, тем являются **Высшие блага и истина** для невидимой Вселенной, Вселенной разума; и как наши физические глаза ясно различают объекты, озаренные Солнцем, так и наши души обретают несомненное знание благодаря медитации на свет истины, исходящий из сути существ: только этим светом могут быть направлены наши умы по пути к блаженству» (Цит. по: Сурендра Мохан, с. 40–41).*

Как видите, перевод Елизаренковой, возможно, даже красивее всех остальных, но в нем отсутствует понимание «вдохновения» как озаренности божественным разумом.

Собственно говоря, к нашему академическому переводу, а именно им и является перевод Елизаренковой, можно было бы не цепляться. По большому счету, это «вдохновение Риши», которое дает она, для знающего человека стоит всех остальных переводов. Но вот беда в том, что я как раз пишу не для знающих, а для желающих понять. Поэтому пропустить в этой мантре слово «разум» (буддхи) я считаю невозможным, потому что только оно позволяет понять, что же такое это поэтическое вдохновение Вед, которое в Эдде звучит как «мед поэзии».

Поэтому для того, чтобы понять мифологический перевод Елизаренковой, я считаю правильным начать с перевода современного индуиста Сурендра Мохана:

«Мы медитируем на почитаемый свет того Сияющего Создателя, поощряющего наш буддхи». (Там же, с. 38).

Здесь слово «буддхи» оказывается «переводом без перевода», но именно это не позволяет принять такой «перевод» и понуждает доискиваться до сути. И пока Мохан говорит о каком-то «принципе Буддхи», это остается непонятным, но он приводит слова из Упанишад, и посмотрите, какое содержание наполняет понятие того «вдохновения», о котором говорит Елизаренкова:

«N.V.: Почти невозможно перевести эту знаменитую мантру; на нее следует медитировать. Она способствует раскрытию (*pracodana*) принципа буддхи (*dhi*). Суть медитации состоит в утверждении “*yo ’ham so ’sauoyo ’sau ’ham*” — “Что есть я, то есть Он, что есть Он, то есть я”». (Там же).

Далее Мохан приводит еще несколько своих собственных возможных переводов мантры. Некоторые из них очень важны для понимания индийской философии и йоги: например, номер три:

«Иное значение: “Мы медитируем на почитаемый светящийся шар (*bharga*) того бога-Солнца, который направляет всякую деятельность”» (Там же).

Конечно, этой «деятельности» до понятия «бескорыстной деятельности» кришнаитской йоги Бхагавад Гиты еще очень далеко. Как корню до кроны. Но только этот ключ позволяет понять, почему, говоря о незаинтересованности в плодах деятельности, вторая глава Гиты тут же говорит о сосредоточении ума и о втягивании в себя желаний, подобно черепахе, втягивающей конечности. Может показаться, что связь этих понятий слишком отдаленная, но вот посмотрите, как эта же мантра отразилась в Санкхье — философской основе йоги. Вот слова Мохана об одном из творцов классической Санкхьи Шанкаре:

«Согласно Шри Шанкаре, данная Маха-мантра раскрывает высшее Я, являющееся всей энергией и открывающее все, и которое есть Я всего. Гайятри с Пранавой, со своими семью Вьяхрити и с Ширас (эти индуистские понятия я не перевожу, потому что они нам больше не встретятся — А.Ш.) является сущностью всех Вед. На эту Гайятри следует медитировать при пранайаме, <...> Чистая Гайятри символизирует единство Брахмы и Прать-

ягатмана. Фраза “*dhiyo yo nah prasodayat*” — “да раскроет он наш Буддхи”, указывает на Пратьягатман, являющийся внутренним наблюдателем всего и озаряющий антахкарану, или буддхи всех. Утверждение, что Он направляет наш буддхи, показывает, что Он — Высший Брахман, единый с Я, находящимся во всем. Поэтому слово “Савита” указывает на Высший Брахман». (Там же, с. 39).

Путь от Ригведы до этих слов Шанкары составляет несколько тысячелетий. Гайатри была настолько важна, что ее можно встретить и в Яджурведе (III.35), и в Самаведе, и в Упанишадах. Вот, к примеру, ее перевод из Брихадараньяка Упанишады (VI. 3.6), сделанный Максом Мюллером:

«Мы медитируем на тот почитаемый свет божественного Савитри, который должен пробудить наши мысли» (Цит. по: Сурендра Мохан, с. 40).

Поэтому следующий рассказ о самопознании в Упанишадах.

Глава 2. Самопознание в Упанишадах (Катха)

Об Упанишадах пишут много и разное. Причем, иногда так пишут, что я долгие годы боялся в них заглядывать, потому что знал, что это не для моего среднего ума. Это слишком сложно и умно. Я нисколько не издеваюсь сейчас над учеными. Это в тех отраслях знания, где возможно шарлатанство, ученые частенько напускают туману, чтобы все увидели, какие они умные и исключительно сложные. В отношении востоковедения я должен признать, что задача действительно настолько сложна, что просто о ней не напишешь. Как пример, я приведу большую выдержку из исследования прекрасного русского востоковеда В. Костюченко, посвященного учению Уддалаки. Это учение составляет шестую книгу «Чхандогья упанишады». И в нем, для ищущего человека, нет ничего, кроме самопознания.

«...наиболее интересным и глубоким из всех учений, выражающих натуралистическую (и наивно-материалистическую) тенденцию упанишад, является, несомненно, учение Уддалаки (Чх VI). Вот основные моменты этого учения.

Главной задачей подлинного знания объявляется нахождение единой основы всего существующего. Такая основа усматривается не в чем-то конкретном и чувственно наглядном, а в *бытии* как таковом (сат). Формулируется принцип, согласно которому ничто не может возникнуть из небытия (асат) (VI 2, 1–2). Итак, старая мифологическая оппозиция асат-сат осмысливается уже не как противостояние хаоса и космоса, а как противостояние небытия и бытия. В этой связи впервые закладываются основы так называемой *саткарья-вады* — учения о наличии (“предсуществовании”) следствия в причине в противоположность *асаткарья-ваде* — учению об отсутствии такого “предсуществования”. В полемике между обоими учениями представители веданты, как правило, будут отстаивать саткарья-ваду. Это единое, всепо-

рождающее и всеохватывающее бытие характеризуется также как живое и мыслящее, т. е. гилозоистически и панпсихически. Оно именуется “божеством” (IV 3, 2). Его главными порождениями называются жар (теджас), влага и пища (анна). Как видно из контекста (и из комментариев к “Чхандогье”), имеются в виду три элемента: огонь, вода, земля. Эти три элемента оказываются взаимоохватывающими и взаимопронизывающими, так что мы можем говорить лишь о преобладании какого-то из них в различных вещах (VI 4, 1–7). Все налично во всем.

Посредством трех указанных элементов (каждый из которых в свою очередь троичен) объясняются **различные функции человека** (мысль, дыхание, речь), а также испытываемые им состояния (сон, голод, жажда, умирание). Характерно, что изложение учения Уддалаки постоянно сопровождается своего рода рефреном, “махавакья”, — “tat twam asi!” (“это — ты!”). Но структура этого “махавакья” отлична от структуры иных изречений подобного рода — акценты были бы расставлены аналогично лишь при перестановке: “twam tat asi!” (“ты — это!”).

В большинстве случаев ход мысли в упанишадах принимает именно такой характер. При этом возникает ряд концепций относительно **сути (атман) человека-микрокосма**, совпадающей с сутью мира. По-видимому, не все эти концепции дошли до нас в развернутом виде. Но главная тенденция упанишад вырисовывается достаточно ясно. Это тенденция к постепенной “денатурализации” учений о человеке, к расчленению (а позднее и противопоставлению) духовного и телесного, к утверждению примата духовного, его “глубинности” и “изначальности”.

Своеобразный “свод” различных концепций человека в упанишадах мы находим (в “снятом” виде) в “Тайттирия упанишаде” (Тай II 1–5). Здесь излагается учение о так называемых оболочках (коша) атман. Согласно этому учению, в структуре человека-микрокосма можно выделить пять слоев, причем каждый последующий находится “внутри” предшествующего, и фундаментальнее его. Это “телесный” (аннамайя) и “жизненный” (пранамайя) слои, а также слои, состоящие из ума (маномайя), “развернутого” сознания (виджнянамайя) и блаженства (ананда-майя). Учение о первых двух слоях “снимает” и “интегрирует” в рамках общей схемы два, по-видимому, древнейших учения о груботелесной и тонкотелесной сущности человека. О первом из них мы имеем лишь отрывочные сведения, в основном оно за рамками существующих текстов. Так, понимание человека как по преимуществу телесного существа осуждается в “Чхандогья упанишаде” (VIII 8), как “ведущее к гибели” и “демоническое” (учение асуров); такова же и точка зрения других упанишад. И все же, например, в рассуждениях Уддалаки (в той же “Чхандогья упанишаде”) о влиянии пищи на человеческую психику и о прямой зависимости от нее ума и памяти (Чх IV 5) явно звучат мотивы, перекликающиеся с данным пониманием.

Гораздо более основательно представлено в упанишадах учение о “жизненном дыхании (*пране*) как сущности человека. И “Брихадараньяка” и

“Чхандогья” буквально пестрят различного рода текстами, обосновывающими особую роль и значимость праны. Так, прана описывается как “поглотитель” остальных жизненных функций в микрокосме, подобно ветру в макрокосме (Чх IV 3, 3), подчеркивается невозможность функционирования органов чувств без дыхания — праны (Чх V 1, 1–15), отмечается неутомимость праны в отличие от всех остальных аспектов жизнедеятельности человека (Бр I 5, 21). И так далее.

В третьем слое Я — слое, состоящем из ума (мано-майя), впервые начинает выделяться психическая сторона человеческой жизнедеятельности. Манас здесь в отличие от гимнов вед по преимуществу обозначает деятельность ума, непосредственно связанную с деятельностью органов чувств. Мыслители упанишад фиксируют психологический феномен внимания. Без внимания, т. е. соответствующей направленности ума, не может быть воспринят никакой цвет, звук, вкус и т. д. даже при наличии соответствующих объектов и нормально функционирующих органов чувств (Кау III 7).

Итак, ум оказывается в какой-то мере автономным фактором и условием познания наряду с праной — жизнью. Характерно, впрочем, что отчленение психического от физического, т. е. ума, или “луча” сознания в его направленности на объект, от “жизненного начала” — праны весьма относительно. В конечном счете оба этих условия познания мыслятся в единстве (Кау III 4). Однако и слой “мано-майя” не самый глубинный. Еще глубже находится слой “развернутого” сознания (виджняна-майя), которое может функционировать и без непосредственного контакта с объектами (например, во сне со сновидениями). И наконец, слой “блаженства” (ананда-майя), или “свернутого”, неразделенного сознания. Здесь мысль об автономности сознания достигает апогея.

Истоки вычленения этих двух последних “слоев” Я мы находим в рассуждениях Яджнявалкьи. Последний настаивает на том, что глубочайшую суть микрокосма (атман), равно как и макрокосма (Брахман), составляет *принципиально не объективируемый субъект*: “...ты не можешь слышать того, кто слышит слышание; ты не можешь мыслить того, кто мыслит мышление; ты не можешь познать того, кто познает познавание. Это — твой атман, внутренне всем [присущий]” (Бр III 4, 2). Этот глубинный субъект также характеризуется как некоторый “неугасающий свет” в человеке (Бр IV 3, 6) или “свернутое” сознание (досл. “комочек сознания”) (Бр II 4, 12).

Хотя глубинный субъект всегда наличен в человеке, но суть его выявляется во сне лучше, чем в бодрствовании, а во сне без сновидений (сушупти) лучше, чем во сне со сновидениями (свапна). Уже во сне со сновидениями, по Яджнявалкье, видна самостоятельность, самоопределяемость Я (Бр IV 3, 9–10). Но полная автономия Я выступает на первый план во сне без сновидений (Бр IV 3, 18–33). Вообще сближение понятий атмана и Я в состоянии глубокого сна весьма характерно для ранних упанишад. Основные идеи наметившегося в этой связи учения могут быть суммированы следующим образом.

Во-первых, в соответствии с принципом саткарья-вады сознание не может уничтожаться при погружении в глубокий сон и возникать вновь при пробуждении. Значит, во сне без сновидений оно сохраняется. Во-вторых, это не обычное “развернутое” или “раздвоенное” сознание. Здесь нет “осознания” (самджня) чего-либо иного, чем субъект. Но все функции “развернутого” сознания остаются в “свернутом” (Бр IV 3, 23–30). В-третьих, состояние “свернутого” сознания есть состояние освобождения от всех забот и печалей. Это состояние ничем не нарушаемого блаженства (ананда), сопоставимое по интенсивности с самозабвением, которое испытывает человек в объятиях любимой женщины (Бр IV 3, 21). В-четвертых, это “свернутое” сознание вечно и неизменно, оно не зависит от чего-либо иного (тела, органов чувств, объектов) и потому бессмертно (Бр IV 3, 7–8; IV 5, 15).

Но уже в древних упанишадах мы встречаем и неудовлетворенность таким решением “загадки Я”, сомнения в благотворности и желательности сближения понятий “атман” и “сушупти” (см., напр. Чх VIII 11, 1–2). В результате возникает учение о четырех состояниях (*стхана*) сознания, которое наиболее четко сформулировано в небольшой по объему, но сыгравшей огромную роль в истории веданты “Мандукья упанишаде”» (В. Костюченко, Вивекананда, с. 55–60).

Как видите, это очень насыщенное и оправданно сложное чтение. Чтение для знатоков. И самое плохое в этом чтении, то есть в этой науке, что в них для начинающего вообще ничего нет. Мы здесь не рассматриваемся. Это, как говорится, хорошая наука. Но для ученых.

Как же быть? Может ли не ученый читать упанишады, а если может, то как? Неужели нет иного пути, кроме как закончить факультет востоковедения?

Я попытался просто заглянуть в тексты упанишад, не пользуясь никакими научными подсказками. И мне показалось, что я все понимаю. И казалось так, пока я не осознал, что читаю не упанишады, а их переводы, выполненные все теми же учеными. Тогда я стал сличать переводы и налетел на то, что разные ученые, оказывается, очень по-разному переводят одни и те же строки, написанные на санскрите. А это значит, что они их очень по-разному понимают!..

Я уже показывал, как много существует переводов крошечной мантры Гаятри. И как они разнятся... Вот еще один небольшой пример. В современном академическом переводе Брихадараньяка-упанишады, выполненном Сыркиным, это место звучит так:

«Поистине [лишь] Атмана следует видеть, следует слышать, о нем следует думать, следует размышлять, о Майтрейн! Поистине, когда Атмана видят и слышат, когда думают, о нем, познают его, то все становится известно» (Упанишады, М.: Вост. лит. РАН, 2000. — С. 133).

А вот в старом переводе Гарбе, а за ним и Н. Герасимова это же место оказывается совсем-совсем иным!

«Прежде всего должно познать самость» — (cf. Brh. Ур .2, 4,5; 4, 5, 6)
(цит. по: Лунный свет Санкхья истины.. — М., 1900 — С. 78).

Вывод из этого таков: вообще нельзя читать перевод, пока ты не поймешь самого ученого, то есть, что он хотел и, в силу этого, что искал, потому что перевод философского текста, в первую очередь, и есть его понимание. И никакое собственно владение другим языком не позволяет надеяться, что твой перевод верен. Более или менее верен он может быть только у того, кто сам прошел сходный путь философского развития. И это относится не только к самому философскому произведению, но и к его переводу. Ведь настоящий философский перевод — это философское произведение не меньшее, чем то, что переведено! Как его зеркальное отражение. По крайней мере, так должно быть. Но вот бывает ли?

Я долго искал ответы на свои вопросы, пока не понял, что искать надо было не то. Для чтения философского текста нужны не ответы, а вопросы! Если, конечно, ты читаешь его для себя, а не для экзаменатора. Вдумайтесь сами: если вы читаете упанишады для себя, то зачем? Чтобы понять какого-то древнего философа? Или его современного переводчика? Или же чтобы как-то изменить свою жизнь и самого себя? Найдите свой вопрос, и все чудесно изменится. К примеру, попробуйте не просто читать Упанишады, а читать их с вопросом: а что думали древние о самопознании?

Это лишь первый шаг, есть и другие вопросы. После этого ты начинаешь видеть в Упанишадах слой самопознания и все остальное. Кстати, как это ни странно, но остального там не так уж много. Но затем ты ведь можешь задать себе и следующий вопрос: а что это дает мне? И как это все использовать?

Но это после, после... А пока я всего лишь покажу пример подобного прочтения философского текста с помощью вопроса о самопознании. Я воспользуюсь Катха-упанишадой, хотя мог бы взять и другую. Но эта близка мне тем, что она начинает разговор с того, на чем заканчивается и одновременно начинается Сократическая философия, с которой я намерен начать рассказ о западном самопознании. Со смерти мудреца.

Краткая предыстория. Брахман Начикета еще ребенком задумался о жертвоприношении, которое совершал его отец, и предложил принеси в жертву себя, вопрошая лишь о том, кому отец предложит его. Отец не выдержал настойчивых вопросов ребенка и в сердцах бросил: Смерти отдам тебя. То есть богу Яме.

С этого начинается Катха упанишада. Мудрец принесен в жертву богу смерти. Далее начинаются его размышления о Смерти.

«5. ...Какова может быть цель Смерти, которой отец достигнет сегодня с помощью меня?» (Катха Упанишад / Пер. с англ. Д. М. Рагозы, с. 12).

Как и в предыдущих примерах, я буду пользоваться сразу несколькими переводами Упанишады (в первую очередь, Д. Рагозы), а также воспользуюсь пояснениями величайшего философа Индии — Шанкары. Шанкара жил

примерно в восьмом веке нашей эры. Он не был основателем Веданты, но сделал для развития этой философской школы, пожалуй, не меньше, чем иной пророк или основатель новой религии. Среди прочего, он написал комментарии чуть не ко всем Упанишадам. И это были комментарии человека, равного творцам упанишад, или, по крайней мере, прожившего их в своем философском поиске. Но о нем будет еще особый разговор. А пока его пояснения.

Шанкара достраивает продолжение этого рассуждения Начикеты, чтобы связать его со следующим:

«Отец, конечно, говорил так от гнева, не думая о цели. Все же слов отца не следует отвергать», — думая так, он с грустью сказал своему отцу, полному раскаяния из-за мысли: «Какую вещь я сказал!»:

6. Взгляни, как поступали твои предки и как прочие поступают (ныне). Человек распадается и умирает, подобно зерну, и подобно зерну появляется вновь».

Далее Шанкара снова делает связку между рассуждениями Упанишады:

«...Так что же достигается в этом непостоянном человеческом мире нарушением своих собственных слов? Следуй своей собственной правде и пошли меня к Смерти. Идея такова.

Услышав такие слова, отец послал (его) ради своей собственной правдивости. И он, придя в обитель смерти, жил там три ночи (т. е. три дня), а Смерти не было дома. Когда Смерть вернулась, его советники или жены сказали ему, давая совет:

7. Гость-брахман приходит в дома подобно огню. Ради него совершают такого рода умилоствление. О Смерть, принеси (ему) воды» (Там же, с. 13).

Вода здесь имеется в виду для омовения ног. Иными словами, близкие советуют Яме умилоствить юного брахмана за то, что заставил его ждать. Очевидно, мы сталкиваемся здесь со скрытым действием Риты (Rta) — космического закона, который правит и богами.

Яма принимает этот закон без сопротивления: и признает свой долг:

«9. О Брахман, поскольку ты прожил в моем доме три дня без пищи, ты, гость и достойный почтения человек, позволь мне приветствовать тебя, и пусть добро придет ко мне (благодаря предотвращению вины, происходящей) от этой (ошибки). Проси трех благословений — по одному за каждую (ночь)» (Там же, с. 15).

За всем этим какая-то тайна о взаимоотношениях людей, богов и Вселенной. Разгадку ее надо искать или в мифологии Вед, или же действительно за воротами смерти, в том мире. Но это для нас сейчас совсем не главное. Главное, что Начикета получил право на три дара от бога-проводника, который открывает нам ворота в иные существования.

Во-первых, он просит избавить от беспокойства отца, во-вторых, он просит рассказать об огне, ведущем на небеса и к бессмертию. Об этом пути в бессмертие Яма говорит:

«14. О Начикета, хорошо зная об Огне, ведущем на небеса, я расскажу тебе о нем. Выслушай об этом со вниманием, из моих уст. Этот Огонь — средство достижения небес, и являющийся опорой мира, знай его как расположенный в разуме (просветленных)» (Там же, с. 18).

Это «просветленных» добавил переводчик. Думаю, он не прав. Увидеть этот огонь удастся только просветленным или через их разум, но он, очевидно, есть сама природа любого разума вообще.

Шанкара поясняет это место так:

«Этот Огонь, о котором я говорю, знай; как расположенный в скрытом месте, то есть расположенный в разуме человека знания» (Там же).

Сыркин переводит это место иначе:

«14. Знай, что [этот огонь] — достижение бесконечного мира, основа, скрытая в тайнике [сердца]» (Катха упанишад // Упанишады. — М.: «Вост. лит-ра» РАН, 2000).

Перевод Сыркина считается у нас академическим, хотя при этом и не дает самого исходного текста на санскрите. Остается лишь доверять Сыркину. В этом смысле переводы Рагозы выгодно отличаются. К тому же, комментарии Шанкары — это всегда сначала подробнейший разбор каждого слова комментируемого изречения.

Все-таки все определяет цель. Можно немало рассуждать о целях «академика», но среди них явно не было самопознания или помощи тем, кто действительно хочет не изучать Упанишады, а жить, руководствуясь этими сочинениями.

Так что, при всем уважении к академическим переводам, это надо помнить и воспринимать их отнюдь не как лучшие инструменты, а скорее, как общую канву, в рамках которой ты получаешь какое-то представление об исходном источнике и должен далее заняться уточнениями сам.

Упанишады в переводах Сыркина явный пример такого усредненного исходника для самостоятельной работы.

«15. И Смерть рассказал ему об огне, который есть источник мира, о типе и числе кирпичей, о способе устройства пламени. А он (Начикета), дословно повторил, с пониманием, все, что было сказано» (Катха / Пер. Рагозы, с. 19).

За это понимание Яма даже награждает его дополнительно знанием, как совершать огненное жертвоприношение.

Шанкара в толковании девятнадцатого изречения поясняет этот дар Начикете как преодоление мудрецами Упанишад слепого исполнения устаревших обрядов:

«Как указывают два благословения, только это, а не истинное знание о реальности, называемой Я, достижимо через прежние мантры и брахманы (Вед), относящиеся к предписанию и запрещению. Поэтому, ради устранения естественного неведения, являющегося семенем мирского существования, состоя-

щего в наложении на Я деятельности, действующей силы и наслаждения и располагающего в качестве своего содержания теми объектами запрещения и предписания (о которых говорят писания), необходимо поведать знания о единстве Я и Брахмана; такое знание противостоит тому неведению, лишено даже слабейшего оттенка наложения (на Я) деятельности, действующей силы и наслаждения и имеет своей целью абсолютное освобождение. Поэтому начинается следующий далее текст. Посредством истории было показано, как в отсутствие знания собственного Я, являющегося предметом третьего благословения, не может быть никакого удовлетворения даже после получения второго благословения. Поскольку к знанию о собственном Я становится готов тот, кто воздержался от непостоянных результатов и средств, заключенных в вышеупомянутых ритуалах, (поэтому) с целью показать невысокое значение этих результатов и средств, Начикета проходит через соблазн, заключающийся в предложении ему сыновей и т. д.» (Там же, с. 23–24).

Это рассуждение Шанкары, по сути, является манифестом Веданты. Именно в нем, очевидно, Веды и находят свое завершение. И хотя Катха Упанишад еще далеко не завершена, на самом деле, все, что последует дальше, словно бы не нужно, потому что вопрос Начикеты звучит как: *сохраняюсь ли Я после смерти?* («20. То сомнение, что возникает вслед за смертью человека — когда некоторые говорят: “Оно есть”, другие говорят: “Его нет” — пусть я узнаю об этом, по твоему наставлению. Из всех благословений это — третье благословение»).

Упанишада не отвечает на этот вопрос. Все ответы Ямы сводятся к тому, что сказал Шанкара в предыдущем толковании. Далее идет рассказ о Я и его познании.

Именно *«знание собственного Я» и является этим третьим благословением*. Вопрос о смерти как бы отпадает, теряется для знающего себя. Хотя познание это начиналось именно с этого вопроса, но по ходу познания себя он исчезает, растворяется вместе с той личностью, что наложена на Я. Упанишада не говорит этого, а показывает тем, что вопрос растворяется в последующем содержании.

Итак, *Начикета затребовал дать ему знание о том, что произойдет с ним после смерти*. Этого нельзя просто рассказать. Это знание нужно сделать состоянием самого вопрошающего. Иначе говоря, словами здесь не можешь, нужно дарить что-то стоящее за словами. Но этого не может даже бог. Нужно, чтобы сознание человека было готово к такому обретению как к откровению. Откровение тут явно связано с открытием или открыванием себя, то есть со срыванием тех покровов, которые укрывают то я, которое и остается после смерти.

Когда я это понял, я испытал потрясение: по сути, *знание о том, что будет с Я после смерти, и есть сама смерть*.

Смерть для той части Я, которая сквозь смерть пройти не может. Смертное не может знать, что такое смерть. Оно кончается как раз на этой границе.

Это значит, что знать то, что ждет тебя после смерти, может лишь та часть Я, которая это и узнает после смерти. Следовательно, для того, чтобы дать тебе знание смерти, возможны два пути: первый — убить тебя. И ты все узнаешь. Второй — оставить тебя живым. Но тогда нужно, чтобы ты жил уже сейчас своей бессмертной частью. Или, как требовала сократическая философия, жизнью души еще в теле.

Это так трудно и так редко встречается, что даже бог смерти не уверен в том, что стоящий перед ним выдержит такое знание. Поэтому сначала он устраивает Начикете проверку.

Мы же для себя можем рассматривать все последующее как рассказ о приемах и орудиях достижения знания о себе, применявшийся во времена Упанишад и в Веданте.

«С целью испытать, является ли он (то есть Начикета) совершенно пригодным для знания о Я, которое (знание) есть средство высочайшего достижения, Смерть сказал:

21. Даже боги в древности питали сомнение в этом; ведь эта сущность (то есть Я), являясь тонкой, не легкопостижима. О Начикета, проси другого благословения; не затрудняй меня; откажись от того (благословения), что требуешь от меня.

<...> Услышав это, Начикета сказал:

22. Даже боги питали сомнения об этом; О смерть, если ты говоришь, что нелегко постичь Его, и поскольку другой наставник, подобный тебе, не может быть найден, (поэтому) нет другого благословения, сравнимого с этим».

Иными словами, настоящее ученичество должно начинаться не с зазубривания текстов и не с отбивания поклонов. Оно должно начинаться с *истинной решимости*. А перед учеником должны быть поставлены все возможные трудности и препятствия. Если он готов их преодолеть, тогда есть надежда, что у него хватит сил и постичь себя.

А дальше идут другие приемы. В Упанишадах они расписаны очень кратко, но есть одна школа и есть учитель, который всю свою жизнь посвятил тому, чтобы расписать это предельно подробно. Попробуйте узнать его:

«...Смерть говорит, ища:

23. Проси о сыновьях и внуках, что проживут сто лет. Проси о множестве животных, о слонах и золоте, о конях, об огромном крае земли. И сам ты живи столько лет, сколько хочешь.

24. Если ты считаешь другое благословение равным этому, проси о нем. Проси богатства и долгой жизни. Стань (правителем) над огромной областью. Я сделаю тебя пригодным для наслаждения (всеми) желанными вещами.

25. Любых вещей, что желанны, но труднодостижимы, — проси по своему выбору. Вот женщины с колесницами и музыкальными инструментами — такие, безусловно, не могут быть обретены смертными. Тебе будут служить они, предлагаемые мной. О Начикета, не спрашивай о смерти».

На что это похоже? Думаю, первая мысль, которая пришла — это искушение Христа Сатаной. Если отринуть искусственно раздутое христианством понятие Врага, — а с точки зрения психологии, это лишь очень действенный прием сплотить своих вокруг знамени или креста веры, — то это, безусловно, явления одного порядка и коренятся в еще более древних слоях сознания, связанных с первобытными инициациями. Искушение и запугивание смертью — обязательная часть инициации. Так что здесь мы имеем дело с очень древним психологическим инструментом, которому нужно посвящать особое исследование.

Однако, когда я просил распознать философскую школу, которая посвятила себя раскрытию этого древнего приема, я имел в виду вовсе не христианство. Учитель, о котором я говорил, — все тот же Сократ.

Связь с христианским искушением здесь очевидна, но она внешняя, лишь по общности приема. Да и сами христиане вряд ли признают, что содержание искушения Христа и искушения Начикеты одинаково. Связь же учения Упанишад, по крайней мере, Катхи, с Сократической философией глубинна и сущностна именно с точки зрения школы и направленного усилия мысли.

О чем говорит Упанишада, рассказывая об искушении? Что делает Яма, предлагая соблазны? Он вовсе не пытается искушить Начикету. Как раз наоборот. Он проверяет его чистоту, последовательно обращаясь к тем частям личности или мышления Начикеты, которые обычно правят жизнью человека. Иначе говоря, Яма проверяет, есть ли еще у Начикеты какие-то желания или цели, которые могут быть сильнее охоты познать себя.

По сути, Упанишада здесь создает очень краткое описание личности человека, какой она представлялась в то время. Образ, вырастающей из этого описания, похож на шар с иглами, торчащими во все стороны. Точнее, во всех направлениях. И направления эти — направления в сторону частей жизни, которыми обычно захвачен человек. Ядро же — это и есть Я. При этом очевидно, что вся эта жизнь ложится наслоениями на ядро Я. Значит, ученику предоставляется возможность, руководствуясь подсказкой Упанишад, самому описать те ловушки жизни, в которых он оказался, осознать их как неистинное и отказаться ради истинной жизни Я.

Если уж продолжать сопоставление с западным самопознанием, то что такое сократическая философия, например, с ее постоянным стремлением дать определение Аретэ? Аретэ, если помните, у нас переводили как «добродетель». Но аретэ, если помните, это «лошадность в лошади, человековость в человеке». Иначе говоря, это сущность, а не добродетель, хотя соответствовать своей сущности — это уже добродетель. Так вот, если попытаться представить философию Сократа в виде образа, то получится тот же шар упанишад, с Аретэ-сущностью в сердцевине. Только вместо игл-направлений из него ветвятся многочисленные рассуждения, определяющие различные понятия, правящие человеческой жизнью. Их-то Сократ и распутывал всю свою философскую жизнь как множественные тропинки на поле чело-

веческого сознания. А приводят они все к той же Аретэ, к сущности общественного существа по имени человек.

Конечно, Сократ и Упанишады — это очень разные и очень отдаленные друг от друга в культурном отношении вещи. Для науки такое поверхностное сопоставление вряд ли допустимо. Но ведь я смотрю на них с точки зрения самопознания. И тут становится возможно объединить их единым видением, точно они действительно развивают соседние грани единого древнего учения о самопознании.

При таком подходе, осознавая его условность, все же можно сказать, что Упанишады дали общий образ личности, нарастающей во время человеческой жизни на ядро сущности.

Философию Сократа вполне можно видеть как разворачивание этого образа в подробные описания тех понятий, из которых складывается человеческая личность. А с ней и та ловушка, из которой можно вырваться только самопознанием. Но у нас еще будет время поговорить о Сократе, поэтому я возвращаюсь к упанишадам.

Первая песня Катха упанишады заканчивается настойчивой просьбой Начикеты сказать **«о том, о чем питают сомнения люди, об относящемся к следующему миру, знание о чем ведет к великому достижению»** (1–29).

И опять можно подумать, что Начикета просит рассказать о том, что будет после смерти. Но ответ Ямы, с которого начинается вторая песнь Упанишады, показывает, что *этот «Следующий мир» есть всего лишь ты сам, но в той части, которая познает себя и свою сущность.*

Яма сразу начинает рассказ с исследования того, что не пускает к себе и удерживает в поверхностных, ложных слоях бытовой личности.

«Испытав ученика, и найдя его пригодным для знания, он (Яма) сказал:

1. Предпочтительное, воистину, одно, а приятное, воистину, другое. Оба они, служа различным целям, (как бы) связывают человека. Благо выпадает тому, кто принимает предпочтительное. Выбирающий приятное отходит от истинного назначения».

Иначе говоря, это твой личный выбор — жить ради удовольствий этой жизни или ради той жизни, что наступит после смерти. Я не берусь сейчас рассуждать об оправданности постановки такого выбора вообще. Это рассуждение для тех, кто его уже сделал по собственному желанию.

Далее Шанкара:

«Если человек, по желанию, может делать то либо другое, почему же люди, в основном, придерживаются только приятного? Ответ на это дается:

2. Предпочтительное и приятное приходят к людям. Разумный человек, оценив, разделяет их. Разумный выбирает предпочтительное за счет наслаждений; неразумный избирает наслаждения, ради развития и сохранения (тела и т. д.)».

И далее этим двум расходящимся путям даются имена *пути Знания* и *пути Неведения*. Это означает, что для Упанишад и Веданты Знанием в полном значении этого слова считается только пребывание в состоянии после смерти. Это полностью отличается от Европейского научного понимания знания, где под ним понимается не состояние сознания, а память и даже ее количество, если можно так сказать.

Знание упанишад — это знание пути, пребывание на Тропе, пролегающей посреди сложного и запутанного мира, где легко сбиться и потеряться.

«5. Живущие посреди неведения и считающие себя умными и просветленными, неразумные люди кружат вновь и вновь, следуя неверными путями, в точности как слепые, ведомые слепыми.

6. Средство достижения иного мира не открывается нераспознающему человеку, блуждающему, обманутому приманкой богатства. Тот, кто всегда думает, что есть только этот мир, попадает под мою власть снова и снова».

Далее добавляет Шанкара:

«Но из тысяч есть один, подобный тебе, стремящийся к предпочтительному и становящийся познавшим Я; потому что:

7. Это (Я), о котором не удастся даже услышать многим (и) которое многие не понимают, даже слушая, — объясняющий удивителен и принимающий удивителен, удивителен тот, кто знает по наставлению сведущего».

Шанкара поясняет:

«Подобным же образом, именно после слушания о Я, искусный — редкий среди многих — становится достигшим. Ведь удивительный человек — редкая душа — становится познавшим; обученный искусным учителем.

Почему же (это так)? Потому что:

8. Я, безусловно, не познается истинно, когда о Нем говорит низшая личность; ведь о Нем думают различно. Когда же о Нем учит ставший равным Ему, о Нем более не размышляют. Ведь Оно вне доказательств — Оно тоньше атома».

Вот так это перетолковывает Шанкара: «Это — то Я, о котором ты спрашиваешь меня; (когда) о нем говорит; низший человек, то есть человек мирского склада; безусловно, нелегко верно понять; <...> когда о нем говорит не имеющий отличий человек, учитель, не видящий двойственности, ставший равным Брахману, который должен быть открыт (им); здесь, по отношению к Я; не остается; обдумывания, различных видов рассуждения, как, например, существует Оно или же нет; ведь Я устраняет все мысли, содержащие сомнение.

Или же, когда о (высшем) Я, которое неотлично от собственного Я человека и является этим Я, учат верно; нет иного понимания; в этом Я, поскольку нет ничего, что еще должно быть познано. Ведь осознание единства Я есть кульминация всего знания. Следовательно, поскольку нет познаваемого, не остается ничего, что еще было бы необходимо познать здесь».

Как ни странно, но заявив, что рассуждение неуместно, сам Шанкара здесь пускается в логически изощренные рассуждения, чтобы доказать, что

нет иного способа познать это Я, кроме как по прямой передаче от просветленного «учителя, хорошо знающего писания». Но оставим это на совести веданты, отстаивавшей себя в бесконечных спорах с другими школами и, в первую очередь, буддизмом, где, как известно, личное просветление вполне возможно.

Смысл же рассуждений Шанкары обнаруживается в следующем за ними изречении упанишады, которая в этот раз оказывается понятнее некоторых его пояснений.

«9. Мудрость, которой обладаешь ты, дорогой, ведущая к глубокому знанию, лишь когда сообщается кем-то другим (иным, нежели логик), не может быть достигнута посредством аргументов. Ты, о дорогой, наделен истинной решимостью. Пусть вопрошающий у нас будет подобен тебе, Начикета».

Иными словами, в споре об истинной природе Я не рождается истина, ты ничего не можешь доказать другим, ты можешь лишь стать собой. И тогда ничего больше не нужно доказывать. Но для этого нужно не просто набраться решимости. Для этого нужно посвятить себя целиком себе.

Итак, *следующий инструмент — это решимость. Предельная решимость*, обладая которой ты можешь преодолеть любые препятствия. Где взять такую решимость?

Посмотрим на то, что говорит 10 изречение второй песни:

«10. (Поскольку) я знаю, что это сокровище непостоянно — ведь та постоянная сущность не может быть достигнута через непостоянные вещи, — поэтому я (сознательно) разложил огонь Начикета с непостоянными вещами, и (тем самым) достиг (относительного) постоянства».

Это решение темно и, кажется мне, запутано. Сыркин переводит его так:

«Я знаю, что непостоянно богатство, ибо не достигают вечного невечным.

Вот мною разложен огонь Начикета, с помощью преходящих вещей я достиг непреходящего» (Упанишады / Пер. А.Я. Сыркина, II–10).

Огонь Начикеты — это дополнительный, четвертый дар Ямы. За стойкость в вопрошании Яма назвал именем Начикеты определенный вид огненного жертвоприношения. Это означает, что когда Яма говорит, что (сознательно) разложил огонь Начикеты «с непостоянными вещами», он иносказательно говорит о том, что заставил Начикету совершить огненное жертвоприношение. И лишь совершив его, Начикета, достиг постоянства или непреходящего.

Мне приходится совмещать оба перевода, чтобы это изречение стало хоть как-то понятно в свете всего предыдущего развития мысли. Такое понимание второй части изречения очень естественно, но вот первая у Рагозы явно противоречива: *«(Поскольку) я знаю, что это сокровище непостоянно — ведь та постоянная сущность не может быть достигнута через непостоянные вещи — поэтому я...».*

Перевод Сыркина не противоречив, зато как-то бессмысленен:

«Я знаю, что непостоянно богатство, ибо не достигают вечного невечным». Богатство действительно непостоянно, но как это вытекает из того, что вечное не достигают невечным? А «ибо», то есть «потому что» прямо указывает, что из чего вытекает.

Да и причем здесь богатство, когда, как вы помните, речь шла о решимости. Скорее всего, это все-таки не богатство, а Сокровище, Сокровище решимости. И оно так непостоянно! Лови миг, пока оно есть и жизнь не заставила раскидать его.

Такое понимание десятого изречения прямо вытекает из предыдущего девятого.

И что же получается, если разумно совместить оба перевода? Попробую предложить свое прочтение:

«10. (Поскольку) я знаю, что это сокровище (решимости) непостоянно — (поскольку) та постоянная сущность не может быть достигнута через непостоянные вещи, — поэтому я (сознательно) заставил тебя, Начикета, пройти огненное очищение, принеся в жертву непостоянные вещи, и через это (тем самым) достичь непреходящего».

Вслед за десятым изречением следует его пословное толкование Шанкары. Приведу его полностью, чтобы проверить, не противоречит ли ему мое прочтение.

«Я знаю, что сокровище — включающее плоды действия, о которых просят, словно о сокровище, это сокровище непостоянно. [ХИ] ведь через непостоянные вещи та постоянная сущность — то сокровище, что зовется высшим Я, не может быть достигнуто. Но лишь то сокровище, что заключается в непостоянном удовольствии, может быть достигнуто через непостоянные вещи. [ХИ] поскольку это так, поэтому мной — знающим, что постоянное не может быть достигнуто через мимолетное, огонь, называемый “Начикета”, был разложен, то есть жертвоприношение, предназначенное для обретения небесного блаженства, совершалось с непостоянными вещами — посредством животных и так далее. Обретя тем самым необходимую заслугу, я достиг постоянного — относительно постоянной обители Смерти, именуемой небесами».

Что мы имеем в этом толковании, в котором я опустил санскритские слова, чтобы они не разрывали целостность восприятия? Во-первых, это не сами слова Шанкары, а их перевод. И в нем возможны искажения переводчиков. К примеру, слово [ХИ] в первом случае переведено как «ведь», а во втором как «поскольку». Именно «поскольку», будь оно поставлено в первом случае, делало бы речение связным. Значит, мое понимание первой части возможно.

Возможно не значит верно. Скорее всего, санскритское слово «шевадхих» — сокровище — не может относиться к такому понятию, как решимость. Но, чтобы не упустить и такую возможность понимания, я оставляю свой перевод таким, пока это место не будет разъяснено знающими людьми.

Впрочем, если под сокровищем здесь подразумевается не решимость, а те самые преходящие блага, которыми Яма искушал Начикету, это не

много меняет в самой сути понимания применяемого Упанишадой приема. Итак.

«10. Мирские блага преходящи, а твоя сущность постоянна и не может быть достигнута через них. Поэтому я (сознательно) (как учитель ученика) (подверг испытанию твою решимость) тем, что разложил огонь, называемый “Начикета”, в котором и спалил все непостоянное».

Но и этот перевод или понимание не окончательны. Как вы заметили, повествование в этом предложении как бы сбивается. То это говорит Яма, а то можно предположить, что сам Начикета («Обретя тем самым необходимую заслугу, я достиг»).

Окружающие 9 и 11 изречения, однако, четко идут от Ямы. Очевидно, все они есть одна его речь, вызванная радостью от достижения Начикеты. И Яма очень определенно выступает здесь учителем, который привел ученика к просветлению. Следовательно, это не рассказ о жреце, который осуществляет обряд, называемый Начикета. Это рассказ о самом первом случае, когда такой обряд родился. И никакого костра нет. Есть огонь по имени Начикета. И это не условность. Этот огонь или этот способ сжигать преходящее и влечения был назван Начикетой, потому что Начикета был в тот миг этим огнем и показал всем, как это делать.

Скажем так, этот огонь — это не огонь костра. Это некий внутренний огонь. На Руси его называли Крес — живой огонь. Но само состояние, в которое перешел Начикета, огненное. И огонь этот есть *огненное очищение*.

Как учитель-смерть достиг этого? Он провел Начикету сквозь всю его культуру, сквозь все обычные ловушки и соблазны. Провел насквозь. Но поскольку они никуда не ходили при этом, значит, он провел его сквозь мышление, выжигая все, что могло удерживать ученика. И тот достиг.

«11. О Начикета, став просветленным, ты отверг (все это), терпеливо рассмотрев наивысший предел желания, опору вселенной, бесконечные результаты медитации, другой берег бесстрашия, далекий путь (Хираньягарбхи), достойный восхваления и великий, а так же (свое собственное) состояние».

А далее подсказка, как же начать, где вход в это состояние, где начинается Тропа?

«12. Разумный человек оставляет веселье и скорбь, развивая сосредоточение ума на Я, медитируя тем самым на древнее Божество — непостижимое, недоступное, расположенное в разуме и находящееся посреди страдания».

Шанкара переводит это изречение немного иначе:

«Его — то Я, которое ты хочешь узнать; которое трудно увидеть, вследствие Его чрезвычайной тонкости; лежащее недоступно, то есть скрытое знанием, изменяющимся в зависимости от мирских объектов; расположенное в Разуме — потому что Оно постигается в нем; существующее в окружении страдания — в теле и в чувствах, являющихся источником многочисленных

страданий. Поскольку Оно недоступно лежит таким образом, и расположено в разуме, поэтому оно находится посреди страдания. Из-за этого Его трудно увидеть; медитируя на это древнее (вечное); Божество — Я; сосредоточение ума на Я, после отвлечения его от высших объектов, есть адхиатма-йога — через достижение этого разумный человек оставляет веселье и скорбь — поскольку для Я нет худшего или лучшего».

Адхиатмайога — сосредоточение ума на Я после отвлечения его от внешнего, преходящего, страданий, тела, чувств...

Вход на эту Тропу где-то посреди разума, внутри всего того, что мы можем обобщенно назвать мышлением или культурой.

Для того, чтобы это понять, нужно разделить эти понятия — разум и мышление, а потом дать им подробные описания, которые, отсекая лишнее, позволили бы сузить поле поиска и приблизиться к этому входу в самого себя.

Этого рассказа об учении упанишад на примере одной из самых кратких, я считаю достаточным для того, чтобы разжечь охоту и любопытство у желающих и перейти к следующему рассказу.

Глава 3. Упанишады и Йога (Шветашватара)

Упанишады можно разделить на древние, средние и новые. Новым — всего несколько веков. Поэтому древние представляют особо ценный источник. Ведь в них намечены пути, которые воплощались и в новых Упанишадах, и во многих других учениях. К примеру, в той же Йоге.

Древние Упанишады были созданы ранее Буддизма, Санкхьи и Бхагават-Гиты. Предположительно в IX–VI веках до нашей эры. Они все так или иначе полны самопознанием, хотя его не всегда просто рассмотреть. Меня, как начинающего и в книге для начинающих, особенно притягивает то, что кажется попроще. Например, образ самопознания в Шветашватара-упанишаде. Как мне кажется, исследователи обходят его и замалчивают. А он потрясает. Что я имею в виду? Сама Шветашватара многократно исследовалась, но из этих исследований, по крайней мере, понравившихся мне, куда-то пропал сам Мир Упанишады. Там остались лишь сухие цитаты.

Упанишада состоит из 6 частей. Нам нужны только первая и вторая.

В первой части вводится понятие тройственности Брахмана. Для ученых это кажется очень важным. Но для прикладника, для прикладного психолога, а особенно для ищущего себя, гораздо важнее другое. Гораздо важнее, что все начинается с **Вопроса**:

«В чем причина? В Брахмане? Откуда мы родились? Чем живем? И где основаны?» (I — 1).

Все самопознание начинается с Вопросы.

Кто я? Откуда я? Куда я иду? Это очень хитрые и важные вопросы, но они есть лишь воплощения единого Вопроса скрывающегося за ними. Его вернее было бы даже назвать не вопросом, а состоянием. Состоянием Вопросания. Или просто **Вопрошанием**. С него и начинается Шветашватара Упанишада.

Вопрошание выражается в вопросах. Они одни и те же для всех и одновременно очень, очень разные для каждого. Просто мы не имеем других слов, слова одинаковы и для начинающего и для почти достигшего. А смысл, содержание, которое вкладывается в слова, разные. Попробую пояснить это примерами. Один из современной физики, а другой из русской деревни, из моих собственных этнографических записей.

Один из величайших физиков современности, входящий в число создателей квантовой теории, Вернер Гейзенберг, много писал о том, что современная физика была не только революцией в науке, она была и постоянной революцией в умах. Причем, таких революций и соответствующих им перестроек мышления только за XX век было несколько. И многие великие умы, творившие одну из этих революций, не смогли принять следующие как раз потому, что для этого требовалась перестройка мышления. Как, например, не смогли принять квантовую теорию Эйнштейн и даже Планк, который сам и дал начало ее рождению.

Раз за разом, когда Гейзенберг описывает то, что происходит с мышлением во время таких перестроек, у него почти навязчиво повторяется: *«изменение структуры мышления внешне проявляется в том, что слова приобретают иное значение, чем они имели раньше, и задаются иные, чем прежде, вопросы»* (Гейзенберг, с. 191).

Вот суть перестройки сознания: вопросы становятся иными. Даже если они звучат по-прежнему...

С 1985 по 1991 год я провел семь полных полевых сезонов как этнограф и этнопсихолог у потомков мазыков на Владимирщине. Я расскажу о них подробнее в конце книги. Пока лишь иллюстрация этого понятия перестройки сознания. С первым же стариком, к которому меня привели, мне пришлось погрузиться в стихию прикладного самопознания.

Прямо при знакомстве он спросил меня:

— Ну, а ты кто?

Я представился.

— Ага, — хмыкнул он, — А откуда ты?

И я спокойно рассказал ему то же самое, что рассказал бы любой приезжий. Попросту говоря, рассказал, откуда я приехал и как к нему попал.

Сколько мучений досталось на мою долю впоследствии из-за этих вопросов! Кое о чем я рассказал в других книгах. И я не просто так говорю слово «мучения». Самопознание, если отдаться ему, это так больно! И так захватывающе!

И помню, как-то раз, очнувшись от очередного погружения в такой простой вопрос: А ты кто? — который я в очередной раз понял по-своему, я сказал ему:

— Ты знаешь, Степаныч, я думал, что буду у тебя учиться какому-нибудь колдовству (а меня и вели к нему как к колдуну. Шла про него такая слава). А тут одно самопознание...

— А и нет ничего, кроме самопознания, — тихо и проникновенно ответил он. — Совсем ничего... кроме: кто я?

— Ну, как совсем?! — внутренне возмущившись, воскликнул я.

— Ну, есть еще один вопрос, — отвечал он. — Я его тебе задавал. А ты не понимаешь.

— Какой?

— Откуда ты?

— Откуда я? — непроизвольно повторили мои губы, и я понял! Я понял, что я действительно не понимаю, по-прежнему не понимаю этого вопроса. Но теперь я это вижу, вижу, что дед сидит передо мной и понимает это как-то совсем иначе, и вижу, что между нами, нашим пониманием есть явная разница... Причем, очень важная разница. И для меня важная, и, как ни странно, для него тоже. Ему почему-то очень важно донести до меня это свое понимание, но он не в силах и опечален...

Помните, великий учитель бог Смерти Яма испытывает юного брахмана Начикету. И все, о чем может рассказать Упанишада, так это о его мучениях и о бесконечных вопросах, которыми Бог проверяет способность ученика понять его. Я думаю, это то же самое.

Ученик может не знать или не понимать. И тогда его можно обучать. Но вот если у него уже появилось какое-то понимание, то как заменить его на иное? Как убедить, что его понимание — это непонимание? Совсем непонимание! Ведь даже если ты понимаешь лишь чуть-чуть не так, то ты понимаешь просто нечто другое. Для того, чтобы понять, нужно чувствовать, что ты не понимаешь. Но если ты хоть как-то понимаешь то, что изучаешь, если ты ощущаешь, что у тебя есть хоть какое-то понимание, — беда! Свято место, место понимания, занято. И есть только один способ понять — выкинуть собственное понимание полностью и так же полностью принять понимание учителя.

«Откуда мы?» — задает Упанишада такой простой и понятный вопрос. Но уже одного сочетания его со словом Упанишада достаточно, чтобы почувствовать, что он не тот вопрос и вовсе не понятен. Но это пока речь идет об Упанишаде. А вот когда тебе задает его живой человек, настороженность пропадает, и с ней пропадает и поиск. Я, с высоты своего сегодняшнего понимания, которое, бесспорно, выше или глубже того, что было пятнадцать лет назад, опять чувствую, что между моим пониманием и пониманием вопрошающего есть разница. И я не понимаю!

Но я знаю одно — надо искать, думать и не сдаваться, и однажды я пойму. Пойму не привычно и обычно, а пойму то, что спрашивал творец

Упанишады. Ведь смог же я однажды понять этот вопрос, когда его задавал русский колдун!

Я понимаю, что не пойму этого вопроса Упанишады за один проход. У меня есть очень простое средство проверки истинности понимания. Когда речь идет об Упанишадах, понять означает достигнуть. Как Начикета.

Я пока не рассчитываю на это, я же только начинаю. Но я определенно отказываюсь от собственного понимания и сделаю все, чтобы понять учителя. А для этого я сначала запишу эту Упанишаду своими словами, чтобы упростить и начать с того, что мне уже доступно. Чем будет это переписывание? Своего рода, конспект, как принято сейчас говорить. Но на самом деле я применяю тут прием.

Если бы у меня было сомнение ученого, то я бы посчитал, что я вычленяю суть этого невнятного древнего памятника.

Но я психолог, и я вижу это иначе. Я не вычленю суть из Упанишады, а я пропишу ее смысл. Смысл — это то, что позволяет мне ею заниматься и извлекать пользу лично для себя. Это мой личный смысл. И значит, когда я буду сейчас переписывать Упанишаду своими словами, я впишу себя, свой «портрет» в ее текст. Вот что я сделаю.

На большой текст великой Упанишады, на ее огромное полотно, я наложу прорезь и буду читать только то, что в эту прорезь уместилось. Эта прорезь и будет моим портретом. Она отсечет все «лишнее». Это не лишнее в Упанишаде, это лишнее для сегодняшнего меня. Но в итоге я вынесу на бумагу и смогу рассмотреть то, как же я понимаю Упанишаду и ее вопрос. И тогда мне окажется возможным отбросить собственное понимание, ведь оно станет отдельным от меня!

Итак, вначале объясняется природа Тройственности Брахмана.

I — 3. «**Следовавшие размышлению и йогe видели силу божественной сущности, скрытую [ее] собственными свойствами**».

I — 5. «**Мы почитаем ее как реку с пятью рукавами, пятью истоками, могучую, извилистую, чьи волны — пять дыханий, чье начало — пять чувств**».

Это идет разговор о том, что мой дух направлен вовне, он захвачен собственной способностью воспринимать мир и творить образы. Об этом говорится и в 9 стихе:

I — 9. «**[Существуют] двое нерожденных — знающий и незнающий, владыка и не владыка, ибо один, нерожденный, связан с воспринимающим и воспринимаемым предметом**».

Воспринимающий — это мой дух, Атман.

I — 8. «**[индивидуальный] Атман связан, ибо по природе [он] — воспринимающий. Познав божество, он освобождается от всех уз**».

Итак, один Атман — воспринимающий образы, поставляемые чувствами (органами восприятия). Но есть второй Атман.

I – 9. **«И [еще есть] бесконечный Атман, принимающий все образы, недеятельный».**

Какой из них деятельный, а какой недеятельный, я пока понять не могу, но ясно, что один воспринимает все образы, а другой эти образы показывает. И тот, что показывает, хоть и назван здесь также Атманом, обычно называется Пракрити или Прадхана, или «красная, белая, черная», поскольку состоит из трех гун — первооснов красного, белого и черного цвета — Раджаса, Тамаса и Сатвы.

И все эти имена в Упанишаде встречаются.

I – 10. **«Тленное — *прадхана*, — бессмертное и нетленное — *хара*. Тленным и Атманом правит один бог».**

Или как сказано в предыдущем стихе:

I – 9. **«Когда [человек] находит триаду, это Брахман».**

Для меня это означает, что оба Атмана или же Атман и Пракрити, воспринимающий и воспринимаемое, имеют единую природу, хотя и различаются на первый взгляд. И когда это становится понятным, ты достигаешь понимания единой сути всего, можно сказать, божественности. «Триада» складывается из объединения кажущихся противоположностей.

I – 12. **«В помышлении о воспринимающем, воспринимающем в Движущем высказано все. Это тройной Брахман».**

I – 15. **«Как сезамовое масло в зернах сезама, масло — в сливках, вода — в русле реки и огонь — в кусках дерева, так постигает в самом себе Атмана тот, кто взирает на него в правде и подвижничестве».**

Ты берешь две деревяшки, и в них нет ничего, кроме дерева, и начинаешь их тереть друг о друга. И трешь, и трешь упорно. И вдруг вспыхивает огонь! Откуда он взялся? Он не мог быть скрыт в дереве! Он не является частью природы дерева! Понимание этого явления когда-то потребовало от человечества революции мышления, о которой говорил Гейзенберг. Когда это произошло?

I – 13. **«Как не виден облик огня, скрытого [в своем] источнике», но:**

I – 14. **«Усердным трением размышления [человек] увидит бога, подобно скрытому [огню]».**

В этом

I – 16. **«Корень самопознания и подвижничества».**

Мне думается, нужна еще одна революция мышления, чтобы наша Наука увидела эти слова, завершающие первую главу Шветашватара-упанишады. Я уж не говорю про понимание. В усердном размышлении над скрытой су-

тью вещей и мира корень самопознания и подвижничества! Иными словами, если Упанишады можно считать каким-то учением, то метод, применяемый Упанишадами, — самопознание и подвижничество.

Это подвижничество — вполне определенная вещь. И я бы назвал его переходом к Йоге.

Как мы привыкли думать о Йоге? Что она такое? Какое место занимает в обществе, в современном и ведическом? Как это видится мне, Йога, вроде бы, всеми признается, как очень ценное орудие, но при этом остается чем-то побочным. Так, существует где-то в сторонке от главных путей общества и такая струйка, так сказать, для отшельников и аскетов, то есть для людей не от мира сего, желающих устраниваться, сбежать от главного потока общей жизни. Это сейчас. Но так было не всегда!

Вот что такое Йога в мире Шветашватара-упанишады.

Мир этот заполнен светом. Это мир Разума. И правит им Солнечный бог Савитар — ведический Апполон.

II — 1. «Савитар, обуздавший вначале разум и мысль ради сущности, постигнув свет огня, нес его над землей».

Эта связь Савитара с Апполоном почему-то нигде в доступных мне исследованиях не рассматривалась. Но и тот и другой боги Разума. Это стоит отметить. Как стоит отметить и то, что вторая часть Упанишады начинается с того самого корня, к которому привела первая — с «усердного трения размышления». Только теперь это оно называется «обузданием разума и мысли ради сущности и постижением света огня».

Савитар, как и Яма, оказывается не просто мифическим богом, он Бог, постигший и создавший себя. Он Бог-учитель, и в этом явная перекличка с йогическим пониманием учителя или гуру. Упанишады уже не признают богов просто потому, что их назвала богами древняя традиция или народная молва. Даже бог должен доказать свое право на божественность. Почему? Ответ будет странным и не совсем логичным с точки зрения формальной логики.

Просто потому, что у человека времен Упанишад появилось средство проверить его божественность. С психологической точки зрения, в сознании людей той эпохи происходит одно одновременно малое и великое изменение. В нем появляется еще одно *понятие*. Просто добавилось еще одно понятие среди множества других, из которых и состоит весь наш разум. **Но это понятие люди посчитали божественным, потому что оно было понятием о том, что такое обуздание разума и мысли.**

Что означает такая оценка? Пожалуй, то, что у этого понятия уже была ко времени создания Упанишад довольно долгая история. Причем, история, большей частью, неудач. Только если было сделано бесконечное количество попыток обуздать разум и мысли, причем, попыток неудачных, можно оценить редкие удачные попытки как выдающиеся достижения. Или, точнее, как выдающиеся, божественные способности. История все того же Начикеты подтверждает это. Но это не все.

Все то же признание способности обуздывать разум и мысли божественной показывает нам не просто количество и длительность этого подвижничества. Оно показывает и то, что что-то заставляло людей совершать и совершать эти попытки. Конечно, и сами Веды способствовали этому поиску. Но, думается мне, кроме внешних причин, коренящихся в культуре, должны были быть и внутренние, психологические. К примеру, ощущение, что все просто. Просто взять и стать хозяином собственным мыслям. Ну неужели я не справлюсь?! Неужели не обуздаю?!

Вероятно, было и нечто еще. Может быть, очень и очень древнее. Но я этого не знаю, зато знаю, что сам болею той же болезнью самопознания, и заболел ею без всякой мистики. Так что, может быть и были какие-то чудесные позывы к самопознанию из седой старины, но и одной жажды познания вполне могло быть достаточно. Поэтому я пока ограничусь изучением лишь того, что мне доступно. А доступна мне тяга обуздать свой разум!

**II – 2. «С обузданным разумом, мы — во власти Савитара,
Ради силы для достижения неба».**

Достижение неба, о котором говорится здесь, — это, если вдуматься, достижение Небес Платона, — места, где пребывают боги и где можно оказаться, лишь достигнув бессмертия.

Вернемся немного назад. Достроим образ Мира, в котором мы оказываемся, если принимаем Упанишаду душой. А ведь Шветашватара делает именно это — творит некий Мир. По крайней мере, она совершенно определенно создает образ некоего мира. Мира, в котором правит светозарный Савитар. Но это если смотреть в Упанишаду снаружи. Но также можно было смотреть снаружи и на образ мира Ямы. Однако Начикета избрал поверить, что в этот образ можно войти, как в действительный мир. Он отбросил свое понимание, опустошился и принял понимание Ямы. И достиг.

Мир, творимый Шветашватарой, тоже можно понимать лишь как образ некоего воображаемого мира, который рисует для людей Савитар. Но ведь можно и попытаться понять его так, как понимает сам Савитар!..

Здесь есть Земля. И я тут.

И есть Небеса. Там живут боги.

И есть пространство, заполненное огненным светом, который одновременно есть и Разум.

Свет же этот, если его воспринять как Разум, можно обуздать и превратить в лестницу достижения Небес. Надо только знать как.

Следующий стих не очень внятен:

II – 3. «Обуздав разум, [достигнув] богов, идущих к небу, мыслью [достигнув] небес,

Савитар побуждает [богов], творящих великий свет».

Но я могу извлечь из него достаточно смысла для своего обучения. Тут Савитар из бога света превращается во что-то иное — в демиурга — в бога или титана, несущего свет, как Прометей. Или, как это будет сказано в следующем стихе, в жреца самого себя. Иначе говоря, здесь Савитар учит людей, как служить себе и как с помощью этого служения оказывать воздействие на богов, «побуждать» их.

И вот уже в следующем шаге этого творения мира людей рождаются жрецы — ученики великого Жреца-учителя.

II – 4. «Обуздывают разум и обуздывают мысль жрецы великого мудрого жреца.

Сведущий в установлениях предписал жертвенные церемонии. Истинно велика хвала богу Савитару».

Вот так рождается школа. Какая? Чуть позже мы поймем, что это рассказ о Йоге. Но пока все это выглядит, скорее, в духе Ригведы.

II – 5. «С восхвалением я присоединяюсь к вашей древней молитве. Пусть движется стих, подобно солнцу по [своему] пути.

Пусть внимают [ему] все сыновья бессмертного — что достигли божественных обителей.

II – 6. Где трением добывается огонь, где поднимается ветер, где переливается сома, там рождается разум».

Это Мир ведической древности, это даже не эпос, потому что гораздо древнее. Создается ощущение, что речь идет о самой основе всей ведической культуры и самого ведического общества. Описываются основные способы жертвоприношений и обрядов, обеспечивающие существование этого мира. И вот начинаются прямые предписания, обеспечивающие это существование:

II – 7. «Побуждаемый Савитаром, пусть радуется [человек] древней молитве.

Сделай там [свой] источник, и прежние дела не поразят тебя».

«Прежние дела» — это карма. Значит, это учение дает освобождение от кармы и бессмертие.

И что же это за учение?

II – 8. «Подняв три части (переводчик предполагает, что грудь, шею и голову— А.Ш.), держа тело ровно, заключив в сердце чувства и разум,

Пусть переправится мудрый на ладье Брахмана через все потоки, несущие страх».

Это «сердце» у меня вызывает сомнение. Судя по комментарию Шанкары к Катха-упанишаде, это слово, скорее, обозначает понятие, соответствующее некой «сердцевине», средоточию ума. И тем не менее, это уже явно и узнаваемо Йога, которая, к тому же, оказывается тем способом прино-

свить жертвоприношения Савитару и «побуждать» богов, который применяется в солнечном мире Разума.

Я приведу ее описание целиком.

II – 9. «Сдерживая здесь дыхание, пусть владеющий [своими] движениями дышит слабым дыханием через ноздри.

Пусть мудрый, не отвлекаясь, правит разумом, словно повозкой, запряженной дурными конями.

II – 10. На ровном, чистом [месте], свободном от камешков, огня, песка; своими звуками, водой и прочим

Благоприятствующем размышлению, не оскорбляющем взора: в скрытом, защищенном от ветра убежище пусть он предается упражнениям.

II – 11. Туман, дым, солнце, ветер, огонь, светлячки, молнии, кристалл, луна —

Эти предварительные образы суть проявления в Брахмане при [упражнениях] йоги.

II – 12. Когда с появлением земли, воды, огня, ветра, пространства развивается пятеричное свойство йоги,

То нет ни болезни, ни старости, ни смерти для того, кто обрел тело из пламени йоги.

II – 13. Легкость, здоровье, невозмутимость, чистый цвет лица, благозвучный голос,

Приятный запах, незначительное количество мочи и кала — вот, говорят, первые проявления йоги.

II – 14. Подобно тому, как загрязненное пылью зеркало [снова] ярко блестит, когда оно очищено, так же поистине, и наделенный телом, узрев сущность Атмана, становится единым, достигшим цели, свободным от страданий».

Вот и весь этот один из самых древних учебников Йоги.

Я не буду разбирать его подробно. Все-таки это перевод, да еще и перевод Упанишады. Значит, это послание из древности в любом случае искажено. Но и допусти мы возможность получения точного перевода, все равно понять его может только тот, кто к этому пониманию приблизился. А это значит, что на пути к постижению таких текстов придется проходить ступени понимания одного и того же много раз, каждый раз словно бы совершая революцию, скачок в качестве понимания.

Сами записи о Йоге я оставил нетронутыми, чтобы не вносить искажений, все же остальное — это мое понимание. И раз я, записав его, не достиг, значит, оно неверно... Единственное, как их можно использовать, так это как мостик, переход к разговору о самопознании в Йоге.

И все же, пусть я трижды неправ, но так хочется верить, что в нашем Мире были общества, которые видели мир таким, как описала Шветашватара-упанишада. И не было в том Мире ничего важнее Йоги и познания своего Атмана, своего Духа и самого себя.

Было ли это в действительности или же это только воображаемая картина, милая моему сердцу и сердцу творца этой Упанишады?.. Какая, в общем-то, разница лично для меня?!

Глава 4. Завершение Вед. Веданта

Итак, древнеиндийская мысль развивалась в несколько больших шагов. Сначала это были принесенные еще за полтора тысячелетия до нашей эры Веды и, возможно, местная Йога. Но Веды, при всей космичности мировоззрения, которое они давали, были лишь сводом обрядовых правил и гимнами. Они давали Образ мира, но не объясняли ни его, ни предписаний, которым должен был следовать человек. А человек хотел не только служить, но и понимать.

Примерно за тысячу лет до нашей эры желание вкусить от древа познания вылилось в рождение величайшей мировой философии, которую называют Упанишадами. Упанишады были прямым развитием ведического мировоззрения и в то же время отрицанием Вед. Отрицанием той их части, которая требовала бездумного служения, выполнения обрядов без понимания.

Совершенно очевидно, что в первую очередь это было признаком того, что само истинное понимание Вед и ведических обрядов утратилось за тысячелетия бездумного их исполнения, и думающие люди видели, что служение идет и молящихся много, но нет среди них Бога. Боги больше не приходили к людям и не слышали их просьб. А когда ты видишь втуне молящихся, ты не вправе не спросить себя: что случилось? Боги ли и Небеса удалились от мира людей так далеко, что наши молитвы больше не долетают до них, или же мы утратили способность общения со своими Богами? Разучились к ним обращаться.

И как бы ни заманчиво было все свалить на естественный ход развития мира, но прежде все-таки надо сделать допущение, что виноват лично ты. Потому что всегда возможен вопрос: а все ли ты сделал, чтобы сохранить свою первоначальную чистоту и открытость, необходимые для такого общения? И все ли ты сделал, чтобы раскрыть свои способности? И конечно же, ответ будет отрицательным. Редкий из многомолящихся может похвастаться тем, что не переложил ответственность на жрецов, объяснявших, как надо молиться. Редкий сделал все, чтобы действительно быть услышанным.

Упанишады отказали людям в праве быть спокойным и бездумным стадом исполняющего обряды скота. С их появлением достижение и постижение Бога стало личным делом и личной задачей каждого отдельного человека.

Упанишады объявили человека лично ответственным за собственные неудачи в общении с Богами, и это, очевидно, было принято людьми. Однако Упанишады были слишком сложны для понимания, чтобы стать прямым руководством к действию, особенно для простых людей. Недостаточно было просто объявить человека ответственным за собственную неудачу. Надо

было дать ему надежду на то, что он все сможет, если начнет работать над собой. И не только надежду. Нужны были простые и доходчивые орудия достижения Бога, пригодные для каждого, кто в них нуждался. Иначе говоря, нужен был целый набор инструментов, предназначенных для людей всех складов ума и всех уровней способностей.

И вот, начиная приблизительно с седьмого века до нашей эры в Индии рождается сразу несколько великих философских школ и религий. Часть из них оказались продолжением Вед и стали составной частью Индуизма. Часть были независимы от Вед, как Буддизм или Джайнизм.

В рамках развивающегося из Ведийской религии Индуизма существовало и до сих пор существует шесть основных философских школ. Это Ньяя и Вайшешика, возникшие как самостоятельные школы примерно в IV веке до нашей эры и впоследствии объединившиеся. Ньяя-вайшешика пока известна лишь очень узким кругам специалистов-востоковедов и никакого действительного влияния на самопознание за рубежами Индии не оказала. Поэтому я ее оставляю в стороне.

Затем Санкхья и Йога, слившиеся в Санкхья-йогу. Конечно, Йога как таковая существовала еще задолго до этого и продолжает существовать помимо Индуизма, например, в Буддизме. Так что Санкхья-йогу надо рассматривать не как Йогу вообще, а как философскую школу Йоги вошедшую в Индуизм. О ней будет следующий рассказ.

А пока мы поговорим о последней паре — **Мимансе и Веданте**, которым и посвящена эта глава. Сначала общее представление безотносительно к самопознанию.

По сути, обе эти философии одно и то же. Веданта есть всего лишь «вторая» или более поздняя ветвь Мимансы. Миманса была попыткой разумно объяснить Веды и Упанишады. Ранняя Миманса называлась Пурва-Миманса (по-русски — Первая Миманса). Естественно развиваясь, Пурва-Миманса однажды переросла в Уттара-Мимансу (Вторую Мимансу). Она-то и стала называться Ведантой или Завершением Вед. А за Пурва-Мимансой сохранилось название просто Мимансы. Исследователи предупреждают, что это деление надо понимать не хронологически, а с точки зрения развития мысли. Иначе говоря, обе Мимансы существуют одновременно, и вторая не отменяет первую.

Собственно Миманса была впервые изложена в «Миманса-сутрах» Джаймини в III веке нашей эры, хотя задолго до этого передавалось устно. Веданта же была записана в «Брахма-» или «Веданта-сутре» почти мифическим мудрецом Бадараяной где-то между II веком до нашей эры и II веком нашей. Но основную работу по утверждению этой философии проделал безусловно великий индийский мыслитель Шанкара примерно в восьмом веке нашей эры.

Еще раз повторю, рождение всех этих философий, включая и Веданту, было вызвано необходимостью дать более простые пути постижения того,

о чем говорили Упанишады и Веды. Но это не значит, что результат оказался таким уж простым и понятным. Да и само наличие такого количества школ, говорящих об одном и том же, но по-разному и противореча друг другу, свидетельствует то ли о том, что путей к истине много, то ли о том, что все эти школы так или иначе ошибаются. Но как бы там ни было, Миманса, в отличие от некоторых других философий, все-таки была ведической философией и очень хотела, чтобы через нее люди вернулись к Ведам.

К примеру, философский подход Мимансы к понятию причинности приводил к тому, что Веды рассматривались как истина в конечной инстанции. «Познаваемы лишь события (факты) личной жизни, которые в зависимости от обстоятельств (свидетельств) могут быть объявлены истинными или ложными. Что же касается вечных понятий, то они непостижимы, потому что не поддаются описанию и идентификации. Таким образом, знания, изложенные в «Ведах» (как в истинном непреходящем источнике мудрости), существуют вне рамок условного мира.

Каким же образом следует интерпретировать ведийские знания? На этот вопрос Миманса отвечает: вечные понятия изложены в законах, правилах и предписаниях. <...>

Поэтому адепт учения должен не мудрствовать лукаво, но осознать те или иные предписания Дхармы (учения— А.Ш.) применительно к собственной жизни» (Томпсон, с. 50–51).

Очевидно, именно этот подход и позволил родиться Веданте, которая также определенно была нацелена на Ведийские истоки знаний о мироздании, но не принимала ограничения мысли правилами и предписаниями.

Веданта, по сути, является философским ядром индуизма, потому что ее содержание составили Упанишады. Творцы Веданты вообще старались убедить своих последователей, что Веданта — это просто Упанишады. Мы знаем, что Веданта возникает значительно позже Упанишад и является школой их осмысления. Страстной попыткой понять и сделать понятнее эти, к тому времени уже очень древние, песни. Но индусы так хотели приобщиться к великому, что не замечали разницы — Упанишады или разговор об Упанишадах. Ну да и бог с ним!

Зато какой ход: создать школу и заявить, что в ней нет ничего, кроме Упанишад. Одно это заявление, даже не совсем точное, отзывается у любого человека, интересовавшегося философией или ищущего себя, музыкой тайны. Хоть Упанишады и рождаются значительно позже Вед, но до сих пор именно они считаются рассказами о внутреннем тайном содержании Вед. Поэтому учение Упанишад и учение об Упанишадах было названо Завершением Вед — Ведантой.

«В ведической системе Веданта составляет особую часть Вед, называемую *джняна-канда*, предназначенную для практики познания и достижения освобождения. Изучение Веданты и сосредоточение ума на ее значении являются важной частью йогической практики, известной как *сиддханта-шравана*. В Шандилья-упанишад указывается, что йога-абхьяса (упражнение

в йоге) должно выполняться после правильно совершаемой сиддханта-шраны, которая определяется как сосредоточенное размышление о смысле Веданты» (Д. Рагоза. Предисловие // Веданта Сутра, с. 3).

Даже если Веды и Йога имеют разные корни и долго существовали раздельно, в современном виде Йога, безусловно, считается доступной лишь тому, кто знает, как ее правильно использовать. Йога оказывается орудием, инструментом, а вот что с ее помощью достигать, говорит Веданта.

Но лично для меня самым главным является то, что все корни Упанишад и Веданты лежат в Ригведе, которая, как известно, сложилась еще до прихода ариев в Индию. Иначе говоря, корни Веданты уходят прямо в индоевропейское культурное единство, а значит, так или иначе сродни славянскому миропониманию. Иначе говоря, познав Веданту, я вполне могу рассчитывать познать основы мышления, которым обладаю лично я.

Однако, я уже показал, что говорить о самопознании в Ведах довольно трудно. Собственно о самопознании там не говорится, хотя дается множество мировоззренческих образов, которые как бы раскрывают истинную природу человека и мироздания. Так что, если я хочу, чтобы эти образы стали мне хоть как-то доступны даже не для самопознания, а хотя бы для понимания, заглянуть в Веданту будет совсем не лишним.

Правду сказать, самопознание Веданты тоже весьма условно или, точнее, обусловлено. Она «занимается главным образом душой и ее отношением к Богу», — как писал один из самых ранних ее исследователей Макс Мюллер (Мюллер, Философия Веданты, с. 12).

Мюллер приводит высказывания философов, изучавших Веданту. Некоторые из них стоит повторить, чтобы сузить исследование. Вслед за Шопенгауэром Мюллер говорит: «Если философию считают приготовлением к хорошей смерти, я не знаю лучшего приготовления, как изучение Веданты» (Там же, с. 17). Затем, рассказывая об отце индоевропейской языковой теории Фридрихе Шлегеле, пишет: «А о философии Веданты в частности он говорит: “божественное происхождение человека внушается неустанно, чтобы возбудить в нем усилие возвратиться к его божественному источнику, чтобы одушевить его в борьбе, заставить его признать соединение и слияние с божеством, главной целью всякого действия и усилия”» (Там же, с. 18).

Самопознание Упанишад — это познание и возвращение утраченной божественности. В силу этого Веданта — это философия и религия одновременно.

Веданта довольно далеко уходит от Вед, даже если она и их развитие. Современные исследования показывают, что между ранними Ведами и Упанишадами прошла целая эпоха, занявшая не меньше тысячи лет. До Веданты же еще больший срок. И это, даже при поразительной способности Индии сохранять традиции, повело к отличиям. Менялась жизнь, менялись люди, менялось мировоззрение. Однако некие важнейшие понятия вполне осознанно сохранялись обществом.

К числу таких понятий, якобы родившихся в Ведах и сохранных навсегда, современные ведантисты относят так называемые «три Да»:

«Три истины проповедовали они людям как бы громовым голосом:

Дамиата, — покорите себя, покорите страсти, гордость и своеволие,

Датта, — будьте добры и милосердны к вашим близким, и

Дайатхам, — имейте сострадание к тем, кто заслуживает вашей жалости,

или, как сказали бы мы: “любите ближнего своего, как самого себя”.

Эти три заповеди, каждая начинающаяся со слова *Да*, назывались тремя Да и должны были быть исполнены прежде, чем можно было надеяться на большую степень света мудрости, прежде чем высшая цель Веды, Веданта, может быть достигнута» (Там же, с. 21).

Как с очевидностью видно, из трех частей Веданты две относятся к религиозной части, и лишь первая — «покорите себя» — предполагает необходимость познать то, что предлагается покорить.

Для того, чтобы разговор о преемственности Веданты от Вед сделать более определенным, я приведу большую выдержку из хорошей работы русского востоковеда В. Костюченко «Классическая Веданта и неоведантизм». Все понятия, упомянутые в этой выдержке, так или иначе имеют отношение к психологии самопознания и при этом написаны редким для научной работы простым и понятным языком. Переписывать это своими словами я посчитал кощунством, а упустить не мог.

«Зарождение понятий и выработка терминов, которые стали впоследствии средством воплощения ведантистских концепций, — еще одна линия подготовки в ведах философии упанишад. В языке вед скрыты поистине необозримые возможности формирования философской лексики. Анализ этих возможностей мог бы стать предметом специального исследования. В рамках нашей работы мы вынуждены ограничиться лишь несколькими примерами в пользу данного тезиса. С этой целью мы приведем зарождающиеся понятия и термины, характеризующие в “Ригведе”, во-первых, мир в целом, во-вторых, человека (или микрокосм) и, в-третьих, природу (разумеется, грани между всеми этими тремя совокупностями, или рядами, явлений в “Ригведе” весьма подвижны).

Говоря об осмыслении мира в целом в “Ригведе”, мы, конечно, должны выделить прежде всего такие неоднократно упоминавшиеся выше понятия (или по крайней мере “протопонятия”), как *единое* (тад экам), *сущее* (сат) и *несущее* (асат).

Они образуют своего рода “посредствующее звено” между поздними гимнами “Ригведы” и ранними упанишадами (не случайно мы находим все три понятия в наиболее философской шестой главе древнейшей из упанишад — “Чхандогьи”).

Правда, смысл соответствующих понятий значительно меняется (так, сат и асат уже не сближаются с космосом и хаосом, а осмысливаются как бытие и небытие в собственно философском смысле слова, единое мыслится как субстанция и т. д.). Но генеалогическая связь между обеими триадами понятий несомненна. Переходя от единства мира к его многообразию, авторы ведийских гимнов, как мы видели, усматривают единый закон развертывания этого многообразия (одновременно космический, социальный, моральный). Этот закон, как уже говорилось, именуется *ритой* (реже *дхармой*). И здесь мы видим мостик к двум важным понятиям упанишад.

С одной стороны, здесь вызревает идея “морально организованного космоса” (носителем ее станет вытеснивший риту закон “воздания” за добрые и злые дела — *карма*). С другой — сохранившийся в упанишадах термин “дхарма” будет применяться для обозначения социального и морального “порядка” как органической части “порядка” всемирного, космического.

Небезынтересно и то, что в гимнах вед мы находим не только обозначения единого истока многообразия и закона развертывания последнего, но и ставший популярным в упанишадах способ фиксации такого многообразия. Это — “имя и форма” (*намарупа*). Так, в одном из гимнов “всебогам” (вишведевам) (РВ V 43, 10) автор призывает Агни привести к жертвователю всех Марутов, различаемых по имени (нама) и форме (рупа). Тесное переплетение значений терминов “рупа” и “нама” отмечает Х. Грассман. Возможно, в этом сближении имени и его носителя сказалось архаическое представление о значимости имен для судеб обозначаемых ими существ или вещей (представление, характерное для первобытной магии).

Если не только внешняя, но и внутренняя смысловая преемственность всех упомянутых терминов и понятий гимнов “Ригведы” с терминами и понятиями упанишад прослеживается сравнительно легко, то несколько иначе обстоит дело с понятием, чаще всего применяемым в упанишадах при осмыслении единства мира. Это — *Брахман*. Такой термин есть в “Ригведе”, и упоминается он весьма часто (свыше 200 раз). Но смысл его существенно иной, чем в упанишадах. Это отнюдь не субстанциальная основа мира, а “священное слово” как таковое, его произнесение и связанная с ним широко *распространяющаяся* сила.

Однако при всей кардинальности различий между значениями данного термина в разных слоях ведийской литературы, различий, в которых сказались противостояние мифологического и философского видения мира, элементы преемственности есть и здесь. Так, в обоих случаях — и при понимании Брахмана как сакральной силы, и при понимании его как первоосновы — подчеркивается его всемогущество. Так, в “Кена упанишаде” содержится любопытная история о явлении Брахмана (в образе чудесного существа — якши) богам с целью умерить их самомнение. Явившийся перед ними Брахман наглядно показывает им как они бессильны по сравнению с ним: самые могущественные из богов ведийского пантеона не могут уничтожить поддерживаемую им травинку. Это весьма поучительная история. Ведь и в самом деле в ходе развития религиозных идей в Индии могущественнее

богов оказались вначале сила ритуала (в брахманах), а затем и духовная субстанция мира (в упанишадах).

Далее, сакральная сила, о которой идет речь в гимнах, “пронизывает” и мир, и душу произносящего гимны. Отсюда — мостик к позднему (в упанишадах) отождествлению субстанциональной основы мира и человека. Наряду с термином “Брахман” в гимнах вед зарождается и такой важнейший для объяснения мира в целом термин, как *майя*.

И в данном случае мифологический и философский смысл термина различны. В веданте (в особенности в адвайте) майя — синоним космической иллюзии, скрывающей единство и развертывающей многообразие. В самхитах же майя имеет иной (и более частный) смысл: это сила, с помощью которой совершают чудесные непонятные деяния те или иные боги (в особенности Варуна), а порою демоны и люди. Эти деяния сами по себе не обязательно иллюзорны, но они порождают иллюзии, ослепляя и ошеломляя тех, кто их наблюдает. Итак, и здесь есть мостик к будущему значению термина...

Следующий важный термин “Ригведы”, от которого тянется нить к основным понятиям упанишад, — это *атман*, (и здесь мы уже в значительной мере переходим к ряду явлений, связанных преимущественно — хотя и не исключительно — с человеком). Термин этот употребляется в гимнах “Ригведы” хотя и реже, чем “Брахман”, но все же довольно часто (вместе с сокращенной формой *тман* — около 100 раз).

Разумеется, значение его иное, чем в упанишадах. Это еще не глубинная суть человека, совпадающая с сутью мира. Но уже в значениях этого термина в самхите “Ригведы” видны заложенные в нем большие возможности. Здесь перед нами как бы средоточие различных подходов к пониманию человека, наметившихся в гимнах.

Во-первых, атман — это человеческое тело в его *целостности* (отметим этот момент, поскольку он характерен и для других значений “атмана”). Так, в одном из гимнов это обобщающее понятие по отношению к различным органам тела (РВ X 163, 5–6).

Во-вторых, атман — это дыхание (РВ X 16, 3). Именно это значение слова, по-видимому, первично (*atman*) происходит от глагольного корня *ан* — “дышать”.

В-третьих, атман понимается иногда как некое животворящее и одухотворяющее начало вообще. Характерно, что в этом значении термин применяется не только к человеку. Так, Сома именуется “душой” (*atma*) жертвоприношения (РВ IX 2, 10). В одном из гимнов (РВ I 115, 1) Сурья называется “душой всего, что движется и пребывает неподвижным” (*atma jagatas tasthushas*). Та же формула в другом месте применяется к дождю, оплодотворяющему растения (РВ VII 101, 6). Очевидно, отсюда и тянется ниточка к “вселенскому” атману упанишад.

В самхите “Ригведы” есть и термины, более конкретно выражающие различные аспекты человеческого существования. Это, во-первых, термин

СОДЕРЖАНИЕ

РАЗДЕЛ I. ВВОДНЫЙ

Глава 1. Самопознание...	5
Глава 2. Самопознание — жуткая неизбежность старости	6

РАЗДЕЛ II. ИСТОРИЯ САМОПОЗНАНИЯ

А. ВОСТОЧНОЕ САМОПОЗНАНИЕ

Восточное самопознание	13
Часть 1. Ведическое самопознание	14
Глава 1. Веды. Гайятри	14
Глава 2. Самопознание в Упанишадах (Катха)	20
Глава 3. Упанишады и Йога (Шветашватара)	35
Глава 4. Завершение Вед. Веданта	44
Глава 5. Веданта и самопознание Шанкары	51
Часть 2. Самопознание Йоги	62
Глава 1. Вхождение в Йогу	62
Глава 2. Древняя Йога	69
Глава 3. Йога Бхагавадгиты	78
Глава 4. Самопознание Санкхьи	86
Глава 5. Познание себя в «Йога-сутрах» Патанджали	100
Глава 6. Современность Йоги	108
Часть 3. Буддизм	113
Глава 1. Буддизм для меня	113
Глава 2. Самопознание и современный западный Буддизм	116
Глава 3. Буддийские источники	133
Глава 4. Наука о Буддизме и буддийском самопознании	148
Глава 5. Наука, Сознание и Дхарма	156
Часть 4. Самопознание в Даосизме	169
Глава 1. Один китаец сказал... ..	169
Глава 2.	174
Глава 3.	174
Глава 4.	174

Б. ЗАПАДНОЕ САМОПОЗНАНИЕ

Античность 177

Часть 1. Греческая философия самопознания 179

Глава 1. Трагедия философии. Мудрец против народа 179

Глава 2. Сократ. Мистерии, упражнения, аскеза 183

Глава 3. Начало начал. Рождение и повивание 197

Глава 4. Первый урок Сократа. Алкивиад I 205

Глава 5. Последний урок Сократа 210

Глава 6. Платон. Небеса и нравы 228

Часть 2. Римская философия 246

Глава 1. Эпиктет 246

Глава 2. Марк Аврелий 257

Глава 3. Герметизм 262

Часть 3. Неоплатонизм 269

Глава 1. Променившие Христа на Платона 269

Глава 2. Плотин 274

Христианство 287

Христианство и самопознание 289

Часть 1. Раннее христианство 291

Глава 1. Апостол Павел 291

Глава 2. Августин Блаженный 303

Глава 3. Дионисий Ареопагит 317

Часть 2. Восточное христианство 328

Глава 1. Иоанн Лествичник 328

Глава 2. Максим Исповедник 336

Глава 3. Симеон Новый Богослов 341

Часть 3. Западное христианство 353

Глава 1. Святой Франциск Ассизский 353

Глава 2. Святой Бонавентура 357

Глава 3. Мейстер Экхарт 364

Глава 4. Эразм Роттердамский 369

Новое время и современность..... 375

Часть 1. Европа 377

Введение.....	377
Глава 1. Иоганн Готлиб Фихте	383
Глава 2. Эдмунд Гуссерль	387
Глава 3. Мартин Хайдеггер	396
Глава 4. Жорж Батай	412
Глава 5. Психоанализ и психиатрия	418
Глава 6. Психосинтез Ассаджоли	425

Часть 2. Америка 437

Глава 1. Эрнст Кассирер	437
Глава 2. Великие шестидесятники.....	445

Часть 3. Восток сегодня 454

Глава 1. Война Востока с Западом.....	454
Глава 2. Шри Рамана Махарши.....	461

Часть 4. Россия..... 464

Глава 1. Начало. Сковорода	464
Глава 2. Радищев.....	465
Глава 3. Карпов	472
Глава 4. Душа, затерявшаяся в мирах. Бердяев	480
Глава 5. Самопознание в советской науке. Ильенков	488
Глава 6. Житие интеллигента. Биbihин.....	492
Глава 7. Новая академическая философия. В. Шаповалов	506

Часть 5. Современность самопознания 511

РАЗДЕЛ III. ЭТНОГРАФИЯ

Введение. Мазыки.....	521
Глава 1. Степаныч. Мозоха	524
Глава 2. Степаныч. Искренность.....	528
Глава 3. Степаныч. Недооцененность	535
Глава 4. Степаныч. Толковин, или говорящие слюни	538
Глава 5. Дядька. Как начиналась для меня Наука думать	543
Глава 6. Дядька. Смерть Сократа	545
Глава 7. Похання. Любки	550

РАЗДЕЛ IV. ВЫВОДЫ И ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Глава 1. Обобщения и некоторые выводы	557
Глава 2. Предмет	561
Глава 3. Метод	561
Заключение	568

УКАЗАТЕЛИ:

Именной указатель	571
Предметный указатель	576
Список литературы	585