## Брахман

Синоним: Парабрахман.

Брахман (от санскр. «бхриг» – распространяться, возрастать, увеличиваться) – Высшее Бытие, Сознание Абсолюта, абсолютная Реальность, бесконечно распространившая себя. В Веданте говорится о двух аспекта Брахмана: 1) проявленный Брахман, обладающий качествами (сагуна, вьякта); 2) непроявленный Брахман, бесформенная абсолютная Реальность (ниргуна, авьякта). В терминах Лайя-йоги Брахман – это Праджняна-гхана, исконная Мудрость естественного состояния.

Словарь Лайя-йоги

Брахман не обладает никакими качествами, не действует и не относится ни к чему другому. Он свободен как от тождества, так и от различия с чем-либо, у него нет никаких внутренних различий. У дерева, например, есть внутреннее различие – многообразие его листьев, цветов, плодов. Оно находится в отношениях сходства с другими деревьями и в отношениях несходства с объектами иного рода, например с камнями. У Брахмана отсутствуют как сходства, так и различия такого рода; он не содержит в себе также никакой внутренней дифференциации, потому что все это представляет собой эмпирические различия. Поскольку Брахман противоположен всякому эмпирическому существованию, он дан нам как отрицание всего, что познается позитивно.

Шанкара отказывается характеризовать Брахмана даже как единственного в своем роде, за исключением той характеристики, что Брахман не имеет ничего себе равного, и называет его недвойственным (адвайта). Брахман – это «всецело иной», а не небытие. Хотя приведенные слова выражают отрицание, но то, что они обозначают, есть чрезвычайно положительное. Отрицание – это только утверждение отсутствия. Оно есть небытие, так как то, что мы приписываем миру опыта, не есть бытие. Отсюда не следует, что оно есть чистое ничто, ибо отрицательное имеет свое значение только по отношению к положительному. Упанишады, так же как и Шанкара, отрицают Брахмана, бытие и небытие такого типа, которые нам известны в мире опыта.

В лучшем случае мы можем сказать, чем не является Брахман, но не можем сказать, что он собой представляет. Он выходит за пределы противоположности, неизменяемости и изменения, целого и части, относительного и абсолютного, конечного и бесконечного – всего, что основано на противоположностях опыта. Конечное всегда выходит за свои пределы, но нет ничего, во что может перейти бесконечное. Если бы это произошло, оно перестало бы быть бесконечным. Если мы называем его бесконечным, то его нельзя приравнивать к простому отрицанию конечного. Мы не можем понять природы Брахмана до тех пор, пока не освободимся от формального и конечного. Поскольку невозможно осознать личность, не соотнеся ее с ограничивающими условиями non-эго, абсолют не есть личность. Если мы применяем термин «личность» в ином смысле, не требующем какой-либо зависимости от чего-нибудь другого, тогда мы имеем дело с неправомерным употреблением этого термина.

Когда утверждается, что абсолют есть ниргуна, это лишь означает, что он находится по ту сторону эмпирического, так как гуны являются продуктами практики, но абсолют стоит над всем. Гуны ограничивают объективное как оно есть, но Бог не есть объект. Объекты появляются и исчезают, а реальность существует как постоянное среди всех изменений. Таким образом, реальное выходит за пределы гун или бытия мира явлений. По этой причине Абсолют не должен рассматриваться просто как пустота. Так, в упанишадах сказано: ниргуно гуни. Брахман является по природе первичным сознанием и все же ничего не познает, так как эмпирическое познание представляет собой видоизменения внутреннего органа. С другой стороны, познание является сущностью Брахмана, а не его свойством.

Сарвепалли Радхакришнан, «Индийская философия»

Брахман (санскр. brahman) – одно из системообразующих понятий индийской мысли, означающее абсолютное первоначало бытия и глубинное содержание всех мировых феноменов, структурировавшее мифологические модели, ритуалистические и мистические парадигмы всей «ортодоксальной» религии традиции Индии.

Однозначный перевод понятия Брахман на какие-либо европейские языки исключается ввиду широкого контекста его употребления в бесчисленных текстах, а также собственного полисемантизма.

В дискуссии об истоках значения Брахмана приняли участие многие ведущие индологи. Г. Ольденберг (1917) акцентировал значение магической силы, сосредоточенной в «молитвенной формуле», Ж. Дюмезиль (1935) – связь Брахмана со жрецом-фламеном. Л. Рену (1949) произвел искомое слово от глагола корня, barh (brah), означающего «говорить загадками», а соответствующее понятие – от сакральной и «связующей энергетики», заключенной в загадках и мистериях, которыми обменивались жрецы во время ритуальных состязаний (брахмодья). Я. Гонда (1950) производил Брахмана от корня brh («расти», «быть сильным»), опираясь на древнеиндийских экзегетов. Эту апелляцию к местным истолкованиям отверг П. Тиме (1952), предложивший осмыслить ассоциации Брахмана с особого рода сакральной речевой деятельностью. Я. Хестерман (1968) связал Брахмана с теми словесными ритуальными состязаниями, которыми сопровождались торжественные обряды вроде жертвоприношения коня (ашвамедха). В.Н. Топоров (1974) видел истоки Брахмана в идее мирового дерева.

Так или иначе, уже в «Атхарваведе» Брахман – «лоно всего сущего и не-сущего» (IV. 1.1), и в нем заключены все боги – «как коровы в коровнике» (XI.8.32). Одновременно уже в поздневедийский период складываются основные понятийные производные от Брахман: брахманы, брахманы, Брахма. Первоначальным и сущностным ядром всего сущего Брахман окончательно становится в упанишадах. Тексты Палийского канона свидетельствуют о значительной популярности рассуждений о Брахмане в эпоху Будды. Так, в «Брахмаджала-сутте» Брахман устойчиво определяется как верховное божество и одновременно субстанциальная основа мира. Претензии брахманов на происхождение от самого Брахмана высмеиваются буддистами. Идею же соединения с Брахманом (как обозначение достижения высшего блага) Будда не отвергает, но считает, что сами брахманы на него претендовать не могут, будучи обременены житейскими заботами и чувственными страстями. Реального «соединения с Брахманом» могут достичь только сам Будда и следующие его пути монахи.

Послебуддийские упанишады определяют два основных направления будд, развития концепта Брахмана: как чисто «субстанционального» абсолютного начала сущего и как абсолюта, персонифицированного в соответствии с теми течениями (вишнуитскими или ши-ваитскими), которые нуждаются в нем для обеспечения своей онтологии.

Решающая по значимости трактовка природы Брахмана и его соотношения с миром была представлена Шанкарой, который стремился доказать, что все пассажи упанишад выражают философию абсолютистского монизма. «Акосмическая» трактовка Брахмана в адвайта-веданте вызвала реакцию в вишнуитских школах веданты. Созданная Бхаскарой доктрина бхеда-абхедавады отождествляет Брахмана с Вишну, а мир рассматривает как результат эманации Брахмана. Фактически доктрина бхеда-абхеда определяет трактовки всех последующих вишнуитских школ веданты: вишишта-адвайты Рамануджи, двайта-адвайты Нимбарки, шуддха-адвайты Валлабхи. Сходным образом в школе Абхинавагупты (кашмирский шиваизм) Абсолют («Высший Шива») неотделим от своей космической манифестации, в которой покоится и которой одушевляется все сущее (подобно тому, как все мысли покоятся в недискурсивном сознании).

«Индийская философия: энциклопедия»

Как Лайя-йога сиддхов трактует принцип Абсолюта, Брахмана? Каковы его свойства, признаки, можно ли ему молиться так, как это делают в двойственных традициях и можно ли вообще о нем сказать что-либо на ограниченном языке человека?

Брахман это:

* апаричинна – то, что не имеет границ,
* авангманогочара – вне досягаемости речи и ума,
* авикари – неизменный,
* авинаши – нерушимый,
* авиччхинна – непрерывный, неделимый, нераздельный,
* авьякрита – недифференцированный, неопределенный,
* авьяпадешья – неописуемый,
* авьяя – неистощимый, неуменьшающийся, неизменный,
* агадха – неизмеримый,
* аграхья – то, что не может быть охвачено,
* агуна – без гуны (качества),
* адвития – один без второго,
* аджа – нерожденный,
* ади-таттва – первый принцип,
* адриштам – невидимый,
* адришья – то, что не может быть воспринято физическим глазом,
* адхара – поддержка, основание всего,
* адхиштхана – фон всего, поддержка всего, основание всего, субстрат всего, вместилище всего, лежащая в основе истина или сущность,
* адхиштхатр-дэвата – главенствующее божество,
* акшая – вечно продолжающийся, нескончаемый,
* акшобха – не беспокоящийся, в ком отсутствуют волнения,
* алинга – безличный,
* амайя – свободный от майи, свободный от нечистоты иллюзии,
* анаваччхинна-чайтанья – неразделенное сознание,
* анади – сама безначальность,
* анади-ананта – без начала и конца, вечное и безграничное,
* анади-кала – вечность, безначальное время,
* анади-праваха-сата – безначальный поток существования, вечное пребывание,
* анади-самскара – безначальное впечатление,
* анамайя – место без болезней,
* ананда – блаженство, счастье, радость,
* ананда-гхана – масса блаженства.
* ананда-майя – полный блаженства,
* ананда-пада – блаженное место,
* ананда-сагара – океан блаженства,
* ананда-сварупа – природа существенности или сущность блаженства,
* ананта – безграничность, бесконечность,
* ананта-аматра – безграничный и неизмеримый,
* ананта-ананда – безграничное блаженство,
* ананта-джьоти – безграничный свет,
* анирвачания – неописуемый, невыразимый,
* анирдешья – неописуемый, неопределенный,
* антарьямана – управляющий внутри,
* антарьямин – внутренний правитель, высшая сущность, находящаяся в каждом творении и управляющая всеми творениями,
* апаринами – сама неизменность,
* апариччхинна – безграничный, никогда не кончающийся,
* апрамея – неизмеримый,
* апрана – без праны,
* апратаркья – непостижимый, немыслимый,
* атану – бестелесный,
* атаркья – то, что нельзя продумать до конца,
* атиндрия – вне досягаемости чувств,
* атиндрия-сукха – счастье вне досягаемости чувств,
* атисукшма – необычайно тонкий,
* авьякрита – непроявленный,
* авьяпадешья – нечто, не поддающееся определению,
* аманаска – состояние «вне ума»,
* аманобхава – знание, не основанное на умственном опыте,
* анади – не имеющий надежды, не имеющий начала и конца,
* ананда – блаженство, высшая божественная радость,
* ананта – бесконечный,
* апрамейя – то, что не может быть описано словами,
* асамсари – не затронутый сансарой,
* атану – «без тела», не имеющий тела.

Брахма-вичара-упадеша

## Атман

Синоним: Параматман.

Истинное «Я» (Атман) – истинная Самость, тождественная Абсолюту (Брахману), абсолютная Реальность в йоге. Описывается как Сат-Чит-Ананда – одновременное переживание Вечного Бытия-Осознавания-Великого Блаженства. В Лайя-йоге высшее «Я» – саморожденная Мудрость (Сахаджья).

Словарь Лайя-йоги

Атман есть только недифференцированное сознание (нирвишеша-чинматрам), которое остается незатронутым даже тогда, когда тело превращается в прах, а умственные способности исчезают.

Атман – это чистое сознание (чайтаньям) или просто сознательность, Атман сам по себе лишен всякой деятельности.

Атман Шанкары – это ни индивидуальное я, ни совокупность таких я. Эти последние зависят от всеобщего я. Шанкара отмечает, что Атман: «Не является предметом в эмпирическом смысле, о котором мы можем что-то высказать словами. Равным образом Атман – это не объект (каким является, например, корова), который может быть познан обычными средствами познания. Атмана невозможно даже описать с помощью его родовых свойств или специфических признаков, мы не можем сказать, что он действует тем или иным способом, ибо известно, что он никогда не проявляет никакой деятельности. Таким образом, его невозможно описать положительно».

Сарвепалли Радхакришнан, «Индийская философия»

«Что такое Атман? То, что существует само по себе, т.е. никем не было создано, выше стхула-шариры, выше сукшма-шариры, выше карана-шариры, выше пяти кош и вечный зритель того, что происходит в трех временах. Он есть Сат-Чит-Ананда (Бытие-Сознание-Блаженство). Это есть Атман».

Шанкара, «Таттва Бодха», 11

«Невидимый, он видит, неслышимый – слышит, немыслимый – мыслит, непознаваемый – познает. Нет другого, кто видит, кроме него; нет другого, кто слышит, кроме него; нет другого, кто мыслит, кроме него; нет другого, кто познает, кроме него. Это – твой Атман, внутренний правитель, бессмертный. Все остальное подвержено страданию».

«Брихадараньяка упанишада», 2.3.7.23

«Охватывающий все сущее, безгласный, безразличный – вот мой Атман в сердце, меньший, чем зерно риса, чем зерно ячменя, чем горчичное семя, чем просяное зерно, чем ядро просяного зерна; вот мой Атман в сердце, больший, чем земля, больший, чем воздушное пространство, больший, чем небо, больший, чем эти миры. Вот мой Атман в сердце; это Брахман».

«Чхандогья упанишада», 3, 14, 2-3

«Это бесконечное – внизу, оно наверху, оно позади, оно спереди, оно справа, оно слева, оно – весь этот мир. А теперь наставление о самом себе: я внизу, я наверху, я позади, я спереди, я справа, я слева, я – весь этот мир. А теперь – наставление об Атмане: Атман внизу, Атман наверху, Атман позади, Атман спереди, Атман справа, Атман слева, Атман – весь этот мир».

«Чхандогья упанишада», 7, 25, 1-2

Атман (Атта) (санскр. atman, пали atta – дыхание, дух, «Я», самость) – одно из основных понятий индийской религиозно-философской традиции. В самом общем смысле Атман понимается как всеобъемлющее духовное начало, чистое сознание, самосознание; обычно в качестве абсолютного сознания коррелирует с Брахманом как абсолютным бытием. Истоки представления об Атмане восходят к «Ригведе», где он означает дыхание как жизненную силу, воплощенную во всех существах (сравните представление о пранах – жизненных силах), а также дух, оживотворяющий всю Вселенную (в этом отношении Атман сближается с концепцией «верховного мужа», или Пуруши).

В философских гимнах «Атхарваведы» Атман понимается как личное «Я», являющееся отражением Брахмана в человеке. Концептуальное оформление учение об Атмане получило в упанишадах, где он полагается духовной сердцевиной, коренящейся во всех «сознающих» существах. С одной стороны, Атман выступает в качестве внутреннего «Я», то есть индивидуального, субъективного принципа, с другим – совпадает с бытием как таковым, то есть с высшим Брахманом. Отождествление Атмана и Брахмана, в наиболее общем плане выступающее как совпадение субъекта и объекта, воспринимающего сознания и всего сотворенного мира, обычно осуществляется через ряд промежуточных ступеней.

Единство микро- и макрокосма достигается благодаря одновременному сочетанию противоположных атрибутов, то есть, в конечном счете, благодаря их взаимному снятию («Вот мой Атман в сердце – меньше зернышка риса или ячменя... Вот мой Атман в сердце – больше всей земли...» – «Чхандогья-упанишада», III.14.3). Взаимное напряжение противоположных характеристик создает предпосылки для апофатического определения Абсолюта, которое считается наиболее адекватным приближением к природе высшей реальности («Он, этот Атман, обозначен так: не то, не то, он непостижим, ибо не постигается, неразрушим, ибо не разрушается...»– «Брихадараньяка-упанишада» Ш.9.26).

Атман в принципе не может быть адекватно схвачен вербальным знанием, так как лежит вне сферы мирских связей и отношений. Единство Атмана как вечной и не подверженной изменениям реальности противопоставлено не только разнородности явленного мира, но и многообразию психических свойств личности (поскольку в индийской ортодоксальной традиции психика также является составной частью природного мира).

Четыре уровня соответствия онтологической картины мира определенным пластам, или состояниям, человеческой психики символизируют постепенный подъем от многообразия к единству, связанный с преодолением авидьи (неведения) (см. «Мандукья-упанишада»). На первом этапе Атман, называемый Вайшванара, пребывает в телесной оболочке и посредством органов чувств («ртов») воспринимает («вкушает») физические элементы. В космологическом плане это Вират, или «тело» Бога, образованное материальной Вселенной, в психологической ему соответствует состояние бодрствования.

На втором этапе Атман, носящий название тайджас, олицетворяет собой все многообразие психической жизни, выступая как субъект, воспринимающий «тонкие» элементы – разнообразные впечатления, идеи и так далее; на уровне космологии это Хираньягарбха («Золотой зародыш»), то есть совокупность всех душ, в индивидуальном же сознании ему соответствует сон со сновидениями.

На третьем этапе Атман, называемый Праджня, переживает только состояние блаженства (ананда), в космологии, плане это Ишвара – всемогущий и всеведущий Господь, а в психологическом он связан с состоянием глубокого сна без сновидений.

Наконец, четвертое состояние (турья) восстанавливает изначальную однородность Атмана, в которой совпадают его вселенский и психологический аспекты, а сам он полностью избавлен от ограничений авидьи.

Отличие Атмана как чистого бытия и сознания от преходящих и изменчивых состояний тела и психики отразилось также в учении о «пятерке Атмана», как бы вложенных друг в друга (смотри «Тайттирия-упанишада»).

Первый из них – это аннамайя (состоящий из пищи), то есть физическое тело. Второй – пранамайя (состоящий из жизненных сил), образованный пятью пранами и пятью органами действия; он входит в тело после зачатия и обеспечивает жизнь отдельного существа. Третий Атман – маномайя (состоящий из разума) – образован манасом, «способностью сомнения» (вимарша) и пятью органами чувств (индрии); он порождает желания, направленные на внешние объекты, и тем самым создает сансарную связь между различными воплощениями души. Четвертый – виджнянамайя (состоящий из знания) образован соединением буддхи, способности принимать решения и все той же пятеркой индрии. Наконец, пятый Атман – анандамайя (состоящий из блаженства) – это совокупность ментальных состояний, которые наступают в глубоком сне без сновидений и характеризуются глубоким спокойствием.

Позднейшая ведантистская традиция (Видьяранья и другие) более последовательно истолковала эту концепцию как представление о «пяти покровах» (панча-коша), которые только прикрывают подлинный Атман, подобно тому, как пять ножен могут последовательно скрывать вложенный в них кинжал.

Представление упанишад об Атмане развивалось в дальнейшем ортодоксальными религиозно-философскими школами, прежде всего ведантой. Именно в ней были четко сформулированы гносеологические основания различения Атмана как чистого сознания и психологических характеристик личности. Необходимой процедурой здесь выступает «отрицание», которое сводится к снятию «наложения» на Атман всего, что им не является; оно приводит к прекращению иллюзии, подобно тому, как заканчивается фокус с веревкой, которая в руках факира казалась змеей, а раковина, которую издали можно было счесть куском серебра, при ближайшем рассмотрении обнаруживает свою истинную природу.

В предельном случае – в системе адвайта-веданта – цель состоит в прекращении иллюзорного явления Вселенной, которая, как считается, никогда и не развертывалась из Атмана, но возникла как наложенная на него видимость (виварта). Атман в адвайте – это чистое сознание (чайтанья, джняна), которое лишено частей или каких бы то ни было атрибутов. Это сознание реально, оно составляет основу представления о собственном «Я», ибо никто из сознающих не может отрицать самого факта своего сознания. Присутствуя в любой форме человеческого опыта, это сознание не зависит ни от наличия объектов опыта, ни от способов рассуждения или восприятия. Всякий раз, когда требуется составить некоторое понятие или представление об этой основе сознания, субъекту приходится использовать ее же самое; именно поэтому с точки зрения адвайты Атман не может обернуться на самого себя, сделаться собственным объектом: «Ведь и жаркий огонь сам себя не жжет, и искусному актеру самому на свое плечо не взобраться» (комментарий к «Брахма-сутрам», III.3.54). Атман, отличный от своих «оболочек», выступает как просвечивающий сквозь них «свидетель» всех актов познания, о котором ничего нельзя сказать, кроме того, что он существует.

В мимансе Прабхакары Мишры Атман также связывается с представлением о «Я», но он проявляется скорее как результат акта познания, подобно тому, как свет лампы проявляет и освещаемый объект, и ее саму; в этом случае приходится предполагать, что сознание может схватываться другим сознанием, то, в свою очередь, третьим и так до бесконечности. Альтернативное представление, согласно которому само наличие сознания не нуждается в верификации каким-либо иным знанием, заимствовано Шанкарой у мимансака Кумарилы Бхатты, однако в учении последнего акцент сделан на том, что каждый акт постижения дает свое знание, которое не нуждается в подтверждении данными другими праман, обладающих собственными специфическими объектами и функциями.

В адвайте же подчеркивается, что нет никакой нужды прибегать к новому акту познания для схватывания известного всем восприятия «Я есть»: бесконечный регресс восприятия и рефлексии останавливается благодаря тому, что в основе его лежит единственная подлинная реальность – самоочевидный и «самосветящийся» Атман.

Адвайта ищет за психическими феноменами неизменную онтологическую основу; в этом смысле Атман – это «незаочное» знание. Такой Атман един и единствен, а множество индивидуальных душ (джива), равно как и существование персонифицированного Бога-творца Ишвары, объясняются иллюзорным отражением Атмана в авидье или ложным наложением на него временных характеристик. Прочие ортодоксальные системы не разделяли крайних взглядов адвайты; хотя и для них оставалось важным разграничение между высшим духовным принципом и преходящими психическими характеристиками, сам Атман приобретал ряд черт, сближающих его с представлением о воплощенной живой душе.

Уже в вишишта-адвайте Рамануджи, во многом тяготевшей к идеям санкхьи, отдельные Атманы обладают свойствами сознания и действия, они атомарны по размеру и отличны друг от друга. Согласно двайта-веданте Мадхвы, многообразные души изначально предопределены к спасению, гибели или вечной связанности сансарой. Признание различий воплощенных Атман приводит в этих системах к необходимости постулировать существование высшего Атмана, стоящего над отдельными душами; такой Атман, наделенный множеством благих качеств, становится объектом почитания как персонифицированный Бог (Вишну или Кришна).

В ньяя-вайшешике Атман, или индивидуальная душа, является всего лишь одной из девяти субстанций (дравья) наряду с материальными элементами, пространством, временем и акашей. Сознание полагается здесь одним из преходящих свойств Атмана, которое появляется при его соединении с манасом (рассудком). Такой Атман, существование которого не воспринимается непосредственно, но выводимо из чувственных признаков благодаря системе специальных доказательств, может выступать объектом для другого сознания.

В эпической санкхье Атман рассматривается как чистое и бездеятельное сознание; тем не менее он считается субъектом вкушения, который воспринимает объекты внешнего мира. В классической санкхье понятие Атман постепенно вытесняется понятием Пуруши.

Противопоставление Атман как высшей духовной реальности, в предельном случае совпадающей с абсолютным бытийным началом, Брахманом, всему, что Атман не является, совершенно теряет свое значение в буддизме. Человеческое «Я», взятое в своем феноменальном аспекте как поток (сантана) определенных психических состояний, рассматривается здесь как один из элементов сущего.

С точки зрения буддизма представление об Атмане лишь способствует закреплению ложных привязанностей и отождествлений, препятствующих освобождению; избавление от этих ложных концепций и нашло выражение в будд, доктрине анатмавада (отсутствие Атмана). Вместе с тем позднейшие будд, школы махаяны (в частности, виджнянавада) по существу сделали ряд уступок ортодоксальному представлению об Атмане (концепция «чистого сознания» – читта-матра, единого «вместилища сознания» – алая-виджняна и так далее).

«Индийская философия: энциклопедия»

## Ишвара

Синоним: Парамешвара.

Все души (дживы), отличные друг от друга являются частями Ишвары.

Когда джива входит в причинное тело ее именуют «праджня». Единство всех праджнь составляет причинное тело Ишвары, которое именуют Иша.

Когда джива входит в тонкое тело ее именуют «тайджаса». Единство всех тонких тел (тайджасов) составляет сутратму (хираньягарбху).

Когда джива входит в физическое тело из плоти и крови ее называют «вишва». Единство всех вишв, физических тел именуют Вират, Вират-рупа, или Вират-пуруша – космическое, вселенское тело Ишвары.

Энергия вимарши проявляется двояко: как чистая саттва и как соединение трех гун. В случае с чистой саттвой она является Ишварой, Богом-творцом Вселенной, имеющим личность. Ишвара есть отражение Абсолюта в зеркале саттвичной шакти, сам он не имеет самосущего бытия и является игрой чистого отражения в зеркале бескачественной пракаши, тем не менее, он обладает личностностью, персональностью. Его личностность беспредельна, непостижима, необусловлена подобно личностям людей.

Лекция Гуру

Ишвара – Высший Пуруша, Сагуна-брахман. Мир происходит от Ишвары и возвращается в него. Ишвара – это всевышний дух, всеведущий (сарваджня) и обладающий всеми способностями (сарва-шакти-саманвитам). Он душа природы, начало вселенной, ее жизненное дыхание, ее животворный источник, начало и конец всех существующих форм.

«Причиной, которая вызывает происхождение, существование и исчезновение мира, существующего в названиях и формах, включающего в себя множество агентов, а также тех, кто пользуется наслаждениями, и содержащего плоды деяний, определенных в пространстве, времени и причинной зависимости, – одним словом, всего мира, который устроен и приведен в порядок таким образом, что является непостижимым даже для разума, – этой всеведущей и всемогущей причиной является Брахман (то есть Ишвара)».

«Подобно тому, как душа, находящаяся в глубоком сне или в состоянии размышления, возвращается (временно) к своему первоначальному единству, а при своем пробуждении возвращается к присущему ей индивидуальному существованию, пока не освободится от авидьи – подобно этому все это совершается также и в результате возвращения к Ишваре».

«Ишвара выступает как реальное существо только до тех пор, пока человек воображает себя отдельной личностью. Если отдельное бытие существует, то существует и Бог, наблюдающий за активностями вселенной; в отсутствие индивидуальности Ишвара не существует».

Рамана Махарши

«Ишвара, Бог, вселенское сознание – особый Пуруша, не затронутый печалями относительной жизни, поступками и их результатами».

Йога-Сутры Патанджали 1.24

Ишвара – это особая сила Пуруши. Это Сагуна-брахман, обладающий могущественной силой Верховной пракрити. Он охраняет медитирующего от всех бедствий и избавляет его от цикла рождений и смертей. Этот Ишвара пребывает за пределами всех несчастий, страданий, препятствий, кармы и накопленных скрытых тенденций. Он трансцендирует всю проявленную Вселенную, поэтому события Вселенной не могут затронуть Ишвару.

Хотя эти препятствия, кармы, последствия, накопленные скрытые тенденции и находятся в подсознательном состоянии центрального органа (субстанции разума), они приписываются «я» (индивидуальной душе), потому что индивидуальная душа является тем, кто испытывает на себе результаты деятельности читты. Как победа или поражение зависят от солдат, но приписываются командиру, так успех или неудача зависят от читты, но приписываются индивидуальной душе.

Ишвара – особая сила Пуруши, Брахмана. Его не затрагивают бедствия. Тот принцип сознания, который является вечно имманентным и трансцендентным, который ответствен за эволюцию, поддержание и инволюцию, называется Ишварой.

Каждый человек получает награды и наказания от своего сознания согласно добрым и дурным кармам. Присущее человеку частное сознание называется пурушей. Это – психический Ишвара. Без проявления этого частного сознания, человек был бы подобен камню. Такое частное психическое сознание является символом Бога, психическим Богом. Человек не может выразить себя без этого символа, который является чисто психологической концепцией Бога. Если бы не было теологического Бога, то человеку пришлось бы придумать психологического Бога, чтобы руководить собой в свете этого «Я» и предотвратить свое падение. В психологическом смысле, Бог есть учитель души, высшая функция психики, и вечная сила «я». Чем более проявлен этот психологический Бог, тем более развит человек. Чем менее он проявлен, тем ниже человек опускается. Чем была бы психика без этой могущественной чувствующей силы?

 «В Нем семя всезнания, всемогущества и вездесущести проявляется в своем несравненном величии».

Йога-Сутры Патанджали 1.25

Ишвара превосходит пракрити и всю ее проявленную Вселенную в отношении всезнания, всемогущества и вездесущести. Человеческое сознание не является ни всезнающим, ни всемогущим, ни вездесущим, но оно является семенем всего этого. При сужении или расширении субстанции разума, уровень этого сознания – семени всезнания, всемогущества и вездесущести – соответственно понижается или возрастает. Степень восхождения определяется расширением сознания, а степень нисхождения – его сужением. Когда человеческое сознание достигает своего высшего уровня, оно становится всезнающим. Посредством медитации и самадхи это сознание, потенциальный росток всезнания, всемогущества и вездесущести, освобождается от сил раджаса и тамаса и достигает своей полноты. В санкхья-йоге такое состояние называется нирваной или кайвальей. В Ишваре этот росток всезнания, всемогущества и вездесущести вечно пребывает в своем несравненном величии.

Этот Ишвара в санкхья-йоге признается Абсолютным Учителем.

«Этот Ишвара является Абсолютным Учителем даже древних учителей, йогов и мудрецов, так как он пребывает за пределами времени, пространства, причины и следствия».

Йога-Сутры Патанджали 1.26

Человеческое сознание, индивидуальная душа, является семенем всезнания, вездесущести и всемогущества, но эти качества должны быть проявлены в их полноте. Знание пребывает внутри и является неотъемлемой природой индивидуальной души, однако вызвать его к жизни должно другое знание.

Пракрити, бесчувственная материя, никогда не сможет пробудить это потенциальное семя всезнания. Выявить эту потенциальную силу во всей ее полноте может только принцип сознания.

Учителя мира проявляли, проявляют и будут проявлять полноту этой потенциальной души в свете Всевышнего, Ишвары. Таким образом, Ишвара есть Абсолютный и Безусловный Учитель, не ограниченный временем и пространством, тогда как все другие учителя ограничены временем и пространством.

Все знают, что, когда мы делаем что-либо хорошее, в поле самосознания приходит ощутимое чувство поощрения, и наоборот: когда мы делаем что-либо дурное, в индивидуальном сознании возникает чувство неодобрения, полное вины, тревоги, подавленности и т.д.

Тот принцип, от которого к индивидуальной душе приходят поощрения и осуждения, который действует внутри каждой души в качестве Абсолютного Судьи, называется Ишварой. Так как Ишвара постоянно руководит сознанием, он называется Учителем. Никто не может избежать этого руководства. Поэтому он называется Абсолютным Учителем всех учителей. Чтобы подавить этот Вечный Голос, от которого исходят суждения о дурных деяниях, люди используют спиртные напитки, наркотики, снотворное, транквилизаторы и пр.

Наука и научные работники – категории разного порядка. Научные работники умирают, но наука пребывает вечно. Учителя мира, подобно научным работникам, ограничены временем и пространством, тогда как Ишвара, подобно науке, вечен и пребывает всегда. Помимо почитания учителей мира долг медитирующих – открыть Вечную Науку, Ишвару, который создает бесчисленных учителей. Без медитации на него скрытое потенциальное всезнание индивидуального сознания не может быть проявлено полностью.

Раммурти Мишра. Психология йоги.
Новый перевод и толкование Йога-Сутр Патанджали

Ишвара (санскр. Isvara – «господин», «владыка», «повелитель») – основное обозначение Бога как активного начала в мире, отличного от самого мира. В «умеренной» версии индийского теизма (ишваравада) мыслится лишь как образец для подражания для высших душ; в «крайнем» теизме Ишвара считается реальным демиургом реального мира, в промежуточных доктринах Ишвара – демиург мира нереального. Термин «Ишвара» соответствует одному из главных эпитетов Шивы, ближайшими к нему являются Махешвара («Великий Ишвара»), Бхутешвара («господин бхутов», то есть живых существ), Иша, Ишана («властитель»), Махеша («великий владыка»), Вишванатха («повелитель Вселенной»).

Не случайно поэтому, что первое свидетельство об Ишваре дает шиваитская «Шветашватара-упадеше». Здесь Махешвара – создатель самой мировой мистификации (майя), а все существа, населяющие этот мир, названы его «членами» (IV. 10, сравни VI.7). Ко времени окончательной редакции «Бхагавадгиты» термин «Ишвара» становится уже достаточно популярным, чтобы стать одним из важных эпитетов и атрибутов Вишну-Кришны. В главе, посвященной чувственно-насыщенным, устрашающим манифестациям божества, Арджуна называет его «почитаемым господином» (иша идья) (XI.44). Более важный контекст составляет поучение самого Кришны, различающего три духовных начала Пуруши, из которых одно преходяще и изменяемо (эмпирическая душа, сравни джива), другое наделяется противоположными характеристиками, а третье, именуемое «высшим Пурушей» и «высшим Атманом», есть Ишвара, который проникает во все миры и тем самым поддерживает их (XV. 16-17). Наконец, Божество определяется как Ишвара, пребывающий в «сердцевине» каждого из существ и заставляющий их вращаться действием своей мистифицирующей силы-майи, как если бы они были механизмами. Тот, кто ищет в нем прибежище всем своим существом, обретает по его милости высший мир и вечную обитель (XVIII.61-62). Текст, известный как «шиваитская «Гита», – «Ишвара-гита» во многом основывается на «Бхагавадгите». Шиваитская традиция создавала и специальные прославления Ишвара – «Ишвара-стути».

Ишвара – образец для подражания подвижников и мудрецов, а потому и идеальный объект для медитации – подробно описывается в текстах йоги. В «Йога-сутрах» и в комментарий Вьясы указывается, что для достижения концентрации ума помимо овладения основными средствами психотехники необходимо «предание себя Ишваре» (ишвара-пранидхана), а также что сосредоточение сознания на священном слоге ОМ, который есть знак Ишвары, позволяет йогину постичь собственную сущность и избавиться от «препятствий» в виде болезней и так далее (Йога-сутры 1.23,27-29). В Ишваре локализуется «семя всезнания» (сарваджня-биджа, буквально «семя всезнающего»), и там же утверждается, что он был учителем даже самых древних учителей (1.25-26).

Как демиург Вселенной Ишвара наиболее рельефно предстает в вайшешике, прежде всего в космологии Прашастапады. Смена мировых циклов описывается здесь таким образом, что вследствие очередного «освобождения» очередного Брахмы, наступающего в конце «века Брахмы», у Ишвары (Махешвары) возникает желание разрушить все миры, чтобы дать отдых живым существам на следующий «век Брахмы». Одновременно прекращается действие кармических сил (адришты), и вновь по желанию Ишвары осуществляется распад всех материальных образований до конечных атомов (ану). После этого Ишвара, руководствуясь желанием предоставить существам опыт существования, побуждает атомы четырех «великих элементов» (махабхуты) к соединению, в результате чего постепенно образуется Великое яйцо (маханда), благодаря желанию Ишвары рождается Брахма, которому он поручает создание всех живых существ, завершающееся самым для брахманистского сознания главным – институтом четырех вари (Падартхадхарма-санграха 57-59).

В адвайта-веданте концепция Ишвара претерпевает внешне малозаметную, но на деле существенную эволюцию, которую проследил П. Хакер. У Шанкары Ишвара (часто «высший Ишвара») – фактически синоним Брахмана, Атмана, «высшего Брахмана», «высшего Атмана». Об этом свидетельствуют контексты функционирования данного термина, референту которого приписываются сознательность, единственность, вездесущесть, неизменность, совершенство, самодостаточность, всеведение, чистота, освобожденность. Как и Атман, Ишвара есть «истинная душа» человека, и в то же время он направляет его душу; как и Брахман, он трактуется как причина и создатель мира. В качестве первоначала, наделенного, однако, различными атрибутами (сагуна), Ишвара трактуется как объект медитации и богопочитания (упасана). О глубинном тождестве Ишвары и Брахмана у Шанкары убедительнее всего свидетельствуют как раз эти различения Ишвара с атрибутами и без атрибутов, которые точно соответствуют тому же различению в связи с Брахманом (Брахмасутра-бхашья IV.4.19; сравни там же 1.1.11, IV.3.14). Одно из немногих, но существенных различий состоит в том, что для Шанкары сущность Ишвары (ишваратва), прежде всего креативная деятельность в мире, является в конечном счете иллюзорной, точнее, соответствующей лишь уровню относительного, тогда как об «относительности» сущности Брахмана (брахматва) он нигде не упоминает. Эту двузначность «урегулировали» ученики и последователи Шанкары, в результате чего в поздней адвайте (например, у Мадхавы или Садананды – XV-XVI веках) Ишвара уже не смешивается с Брахманом, так как находит свою «онтологическую нишу», став раз и навсегда Брахманом с атрибутами, «низшим Брахманом» (апарабрахма).

«Индийская философия: энциклопедия»

## Джива

Синоним: душа.

Энергия вимарши в виде соединения трех гун проявляется как джива (индивидуальность, душа).

Джива – индивидуальность, которая проявляется как причинное тело (карана-шарира), тонкое тело (сукшма-шарира) и плотное (стхула-шарира), они также именуются соответственно Вишва, Тайджаса и Праджня.

Лекция Гуру

Джива – это я, отличающееся связью чувств и ограниченное телом. Виджнянабхикшу говорит, что джива – это пуруша с ахамкарой, а не пуруша в себе. В то время как чистое я остается вне буддхи, отражением пуруши в буддхи выступает эго, познающее все наши состояния, включая удовольствия и боль. Понятие я в буддхи мы имеем тогда, когда не знаем, что я стоит вне буддхи и отличается от него по характеру и познанию. Каждый буддхи со своей способностью понимания чувств и тому подобного является изолированным организмом, определяемым своей прошлой кармой, и имеет свое собственное, особым образом связанное неведение (авидья). Эго – это психологическое единство того потока переживаемого сознанием жизненного опыта, которое составляет то, что мы знаем как внутреннюю жизнь эмпирического я. Это – временное единство, которое всегда изменяется, а не пуруша, которая вечно присутствует как предпосылка временного единства. В то время как пуруша – это я, которое всегда остается само собой, джива – это отдельная часть в мире природы.

Эго во множественном числе являются существованиями в мире существовании и бок о бок с ним и, в конечном счете, являются не большей реальностью, чем материальные вещи. Мы можем испытывать переживания их, как и других существовании, хотя и иным способом. В каждом физическом материальном теле, которое подвержено разложению после смерти, эго владеет тонким телом, образованным из психического аппарата, включающего чувства. Это неосязаемое тело является основой перевоплощения, равно как и первопричиной личного тождества в различных существованиях. Тонкое тело, сохраняющее следы всех наших жизненных переживаний, называется лингой, или признаком, отличающим пурушу.

Линги – это эмпирические характеристики, без которых нельзя отличать различные пуруши. Как продукты пракрити, они имеют три гуны. Специфический характер линги зависит от сочетаний гун. Каждый жизненный период имеет свою собственную лингу. Пока присутствует это тонкое тело, существование будет воплощаться и перевоплощаться. На низшей, животной стадии преобладает тамас, ибо мы замечаем, что жизнь животного характеризуется невежеством и неразумием. Способности памяти и воображения развиты несовершенно, так что испытываемые животными удовольствие или боль не длительны и не сильны. Поскольку природа саттвы низменна, знание животных является только средством к настоящему действию. Когда преобладающим становится раджас, в человеческий мир вступает пуруша. Человеческие существа беспокойны и стремятся к освобождению и свободе от боли. Когда преобладает саттва, достигается спасительное познание и пракрити больше не обрекает эго на невзгоды существования. Освобожденная душа является безучастным зрителем мирового спектакля. После смерти связь между пурушей и пракрити разрывается и освобожденная душа становится абсолютно свободной.

Изменения, то есть освобождение и закрепление, принадлежат тонкому телу, приданному пуруше, которая всегда остается чистым сознанием, хотя она забывает свою истинную природу на то время, пока тонкое тело изобилует раджасом и тамасом. Пуруши во всех тонких телах совершенно одинакового вида, а сами эти тела, которые их отличают, принадлежат к одной продолжающейся эволюции в пракрити. Эволюционная гипотеза связывает человека кровным родством с каждой иной формой жизни, как животной, так и растительной.

Эмпирическое я представляет собой смесь свободного духа и механизма, пуруши и пракрити. Через союз пуруши и пракрити неосязаемое тело, являющееся продуктом пракрити, становится сознательным, хотя само по себе оно не является сознательным. Оно подвержено удовольствию и боли, действию и его плодам и вращается в круге перевоплощения. Атман, или пуруша, совершенно безразличен к мировым делам. Деятельность является уделом буддхи, одного из продуктов пракрити; тем не менее, вследствие его союза с пурушей, безразличный пуруша выступает как действующее лицо. Подлинная деятельность принадлежит антахкаране, или внутреннему органу, который освещается пурушей. Несознательная антахкарана не может сама по себе быть действующим лицом, но она наделяется сознанием. Это наделение или освещение антахкараны состоит в особом соединении ее с сознанием, которое постоянно светится; сознание не проникает в антахкарану, а только отражается в ней.

Эта связь пуруши с пракрити, конечно, непостоянна. Пуруша связывает себя с пракрити для того, чтобы природа последней могла быть открыта ей самой и чтобы та могла добиться свободы от контакта с пракрити. Пракрити поддерживает как психические, так и физические явления. Ее компоненты ведут себя в одном случае как субъект, или воспринимающее, а в другом – как объект, или воспринимаемое. То и другое вместе представляют различные порядки развития. Пракрити действует, а пуруша наслаждается плодами действия. Счастье и невзгоды – это формы пракрити, а пуруша, как говорят, испытывает их через свое неведение.

Свет сознания приписывается действию пракрити; а пуруша, пассивно наблюдая это действие пракрити, забывает свою истинную природу, и ему начинает казаться, будто он думает, чувствует и действует. Он отождествляет себя с частной, ограниченной формой существования, телесной организацией и таким образом отгораживается от настоящей жизни. Теряя мир вечности, он вступает в беспокойство времени. Пуруша недвижим, хотя тело, которое его облекает, передвигается с места на место. Пуруша, являясь пассивным, служит только названием движения, которое имеет место в пракрити. Не являясь агентом, пуруша проявляется как агент, через вмешательство в действие пракрити, как и пракрити через близость к пуруше кажется сознательной. Переживание боли (духкха-сакшаткара) бывает только в форме отражения, которое исходит от модификации (вритти) упадхи. Реальное закрепление проистекает от читты, а на пурушу падает только ее тень.

Узкое и ограниченное существование дживы не следует из существенной природы души как пуруши; оно есть результат того, что джива вышла за пределы первоначального состояния. Испытание пуруши означает только восприятие отражений объектов. Когда пракрити действует, пуруша переживает результаты этого действия, ибо активность пракрити предназначается для испытания пуруши. Строго говоря, даже это получение опыта зависит от абхиманы (чувства личности), порожденного авивекой (неразличением). Когда истина познается, нет ни удовольствия, ни боли, ни деятельности, ни наслаждения.

Понимание санкхьей пуруши и дживы во многих отношениях напоминает понимание Атмана и индивидуального эго в системе веданта. Согласно адвайта-веданте, Атман свободен от действия, от уз тела и ума, которые втягивают нас в действие. Атман кажется действующим за счет своих случайностей. Необусловленные пуруша или Атман рассматриваются как джива, когда ее отождествляют с узкими рамками индивидуальности. Строго говоря, индивидуальность принадлежит в адвайте сукшма-шарире, а в санкхье – линга-шарире. Виджнянабхикшу говорит о взаимном отражении, которое до некоторой степени родственно пратибимба-ваде адвайта-веданты, которая считает, что Атман отражается в антахкаране, или внутреннем органе. Эта чидабхаса, или проявление чит, есть индивидуальное я, или джива.

Очевидно, теория санкхьи является компромиссом между эмпирическим взглядом на душу, борющейся за освобождение, и метафизическим взглядом адвайта-веданты и том, что неограниченная и бесстрастная душа неспособна к принятию каких-либо уз. Поэтому говорят, что, хотя пуруша остается в своей сущности вечно неизменным, все же он испытывает отражение страданий, которые воздействуют на нас. Как хрусталь позволяет видеть сквозь себя красный цветок, не становясь сам красным, так и душа остается неизменной, хотя иллюзия ее страданий или радостей может присутствовать в сознании. По этому поводу Виджнянабхикшу приводит стих из «Сурья пураны»: «Великий пуруша подобен хрусталю, который кажется красным потому, что под ним лежит некое красное вещество». Шанкара приводит аналогию с хрустальной вазой, которая кажется красной, потому что в ней помещены красные цветы, хотя сама она не имеет ни одного красного пятнышка или оттенка. Если пуруша кажется взволнованным или смущенным, это зависит от ума, с которым он временно связан. Этот контакт не оставляет в я никакого постоянного или временного впечатления. Поскольку нет реального контакта, не остается и его следов.

Сарвепалли Радхакришнан, «Индийская философия»

Джива (санскр. jiva, буквально «живое существо») – в индийской религиозно-философской традиции отдельная, индивидуальная душа. Уже в «Ригведе» (1.164.30) складывается представление о душе, которая вступает в сансарную цепь перерождений и вместе с тем способна достигать освобождения. Представление о дживе тесно связано с понятием Атмана, поскольку джива по существу и есть Атман, рассматриваемый сквозь призму пространственно-временных отношений природного мира.

Поэтому в буддизме с его концепцией Атмана джива не имеет реального существования в качестве отдельной, постоянной сущности, а индивид рассматривается как совокупность и поток ментальных свойств, лишенных постоянного субстрата.

В джайнизме джива считается одной из главных сущностей, или категорий (падартха) Вселенной.

В ортодоксальных системах индийской философии джива рассматривается в соответствии с различным толкованием единства Атмана и Брахмана; джива являет собой явное выражение природы и относительной реальности такого единства.

В ньяе и вайшешике джива – это вечная и всепроникающая духовная сущность, лишенная каких-либо частей и потому отличная как от самого тела, так и от функций сознания. Сознание считается всего лишь случайным, преходящим свойством дживы.

В пурва-мимансе джива – одна из реальных сущностей мира, она вечна и вездесуща. Одновременно она рассматривается как субъект действия и вкушения (в частности, в освобождении душа перестает действовать, но остается вкушающим субъектом вечного небесного блаженства – сварги).

Согласно санкхье, джива – это Пуруша, или Атман, ложно отождествляющий себя с совершенно иной сущностью – материей, или природой (Пракрити), то есть со всем психофизическим комплексом. Помимо этих ошибочно приписанных отличий тела и психики, все Пуруши совершенно тождественны: различия привносятся Пракрити и потому неизбежно прекращают существование, как только Пуруша и Пракрити отделяются друг от друга. С точки зрения санкхьи джива не может считаться субъектом познания или действия, она есть не что иное, как само сознание, лишенное каких бы то ни было свойств и атрибутов.

Однако как в санкхье, так и в йоге множественность душ сохраняется даже после того, как Пуруша достигает освобождения, реализуя свою вечно чистую и бескачественную сущность.

Представление о дживе наиболее полно и подробно разрабатывается в различных школах веданты, становясь своеобразным фокусом, стягивающим воедино онтологическую, эпистемологическую и этическую импликации каждой из систем.

В адвайта-веданте джива, будучи по сути своей чистым Атманом, совершенно тождественна высшему Брахману; однако такое изначальное единство раскрывается для души лишь после того, как та перестает приписывать себе временные телесные и психические характеристики. Джива вечна, она не имеет начала и неуничтожима, однако такая реальность – это ее реальность как Брахмана, а не в качестве отдельной независимой сущности; более того, эта сущность полностью проявляется лишь с растворением дживы в Брахмане как изначальной причине.

На уровне профанического знания (апара-видья) такое положение постигается только благодаря метафоре периодического творения, «отпочкования» души от высшего Брахмана. Будучи по сути лишенной качеств, джива, тем не менее, соприкасается с тварным миром майи-авидьи, и потому даже ее реальность в пределах этого мира толкуется, прежде всего, как безграничная протяженность во времени и пространстве.

Вместе с тем джива – это не сознающий субъект, но само «сознание», или «знание» (чайтанья, джняна), которое никогда не может быть прервано. Такое чистое сознание проявляет (и, в конечном счете, поддерживает собой) все объекты, но не нуждается ни в какой иной сущности для того, чтобы самому быть проявленным. Между тем аспект блаженства, присущий Брахману, преломляется в дживе как ее бездеятельность, полная отрешенность от состояний действия и вкушения.

Адвайта-веданта выдвинула целый ряд аллегорических гипотез-толкований, описывающих отношения Брахмана и дживы и объясняющих временную множественность душ, наблюдающуюся в природном мире; основные толкования были предложены уже Шанкарой в качестве равновозможных метафорических приближений к сущности дживы, однако в дальнейшем его последователи предпочитали делать акцент на каком-либо одном из них.

Согласно учению о подобии (абхасавада), разработанному Сурешварой, джива до поры до времени не может отличить себя от своего подобия – «неведения», ошибочно отождествляясь с частицами авидьи.

Вачаспати Мишра отстаивал «учение о разделении» (аваччхедавада), полагая, что джива образуется благодаря наличию «привходящих ограничений» (упадхи), то есть тела, «внутреннего органа» и органов чувств. Подобно эфиру, который кажется разделенным, когда в него помещены глиняные сосуды, Брахман представляется раздробленным на отдельные дживы вследствие их телесных свойств; стоит убрать сосуды – и изначальное единство и однородность эфира будут восстановлены, так же восстанавливается единство Брахмана после снятия ограничений авидьи.

Последователь «учения об образе и прообразе» (бимба-пратибимбавада) Пракашатман полагал, что единый Брахман многократно отражается в авидье; эти отражения суть многообразные дживы.

В качестве предельного случая некоторые позднейшие адвайтисты (Аппаядикшита) рассматривают концепцию экадживавады, то есть учение о единой душе во всех телах. Часто это учение приобретает черты грандиозного вселенского солипсизма, когда одно-единственное существо (единственная джива, входящая в бесконечную цепь перерождений) как бы грезит, вымысливая для себя мир объектов и одушевленных существ; такое учение близко дришти-сриштиваде Пракашананды.

Подобно санкхьяикам, адвайтисты допускают возможность освобождения дживы при жизни, то есть осознания себя как Брахмана при сохранении телесной оболочки; освободившийся индивид (дживан-мукта) при этом сохраняет свое тело как бы по инерции прежней кармы, после смерти же не находит себе нового воплощения.

В отличие от адвайты с ее склонностью к онтологизации гносеологической проблематики, вишишта-адвайта тяготела скорее к наглядно-космологическому истолкованию отношения Брахмана и дживы. Душа в этой системе – в буквальном смысле часть высшего Брахмана, она имеет определенный (минимальный) размер и вместе с тем служит Брахману одним из многообразных свойств, или определений. Джива сама наделена свойствами, в частности способностью познавать и действовать. Поскольку мера этих способностей различна, нет и не может быть двух одинаковых джив; все дживы составляют иерархическую последовательность, на вершине которой стоит их господин и управитель – высший Брахман (Ишвара). В определенном смысле Ишвара сам выступает внутренней душой всего прочего мира, в котором джива и неодушевленные объекты служат ему зависимым и послушным «телом».

Еще большая зависимость дживы от Брахмана и как следствие фаталистическая предопределенность различных джив к освобождению или связанности сансарой характерны для позднейших вишнуитских течений внутри веданты, в частности для двайты.

 «Индийская философия: энциклопедия»

Разные типы душ

Как известно, во Вселенной существуют разные классы живых существ (санскр. «джива», «пуруша»).

В зависимости от глубины, развитости и чистоты сознания священные писания их разделяют на три главные категории:

* свободные, освобожденные от сансары (мукти-пуруши), совершенные (сиддхи), божественные (дэва),
* связанные сансарой (карми, бандхика),
* искатели Свободы, т.е. те, кто стремится обрести Свободу, занимается практикой саморазвития, очищения, Освобождения и самопознания (йоги, садху, святые).

Свободные души подобны здоровым, счастливым, творческим людям, наслаждающимся вечной гармоничной счастливой жизнью. Они хорошо понимают свое положение и божественные законы устройства мироздания.

Связанные сансарой подобны больным или тяжелобольным людям, которые страдают, терпя ограничения, или людям, попавшим в трудное, бедственное положение, из которого они сами не могут выбраться. Они плохо понимают, что с ними происходит, в чем причина этого и что нужно делать. Они ложно оценивают реальность и, совершая ошибку за ошибкой, еще больше запутываются.

Искатели Свободы (садху) подобны выздоравливающим или тем, кто получил шанс спастись из трудного положения, прилагая энергичные усилия или призывая на помощь.

Они, благодаря подсказкам свободных душ, верно поняли свое положение связанных сансарой, но обладающих божественным потенциалом, и приняли решение энергично и активно искать Свободу.

Лекция Гуру

## Ахамкара

Синоним: эго.

Ахамкара – это часть нашего внутреннего инструмента, нашего тонкого тела. Ахамкару можно сравнить с клеем, который соединяет внутри нас все части. Ахамкара – это чувство уникальности, индивидуальности. Чувство незыблемости, постоянства своего «я». Когда происходят разнообразные переживания, это чувство постоянства, индивидуальности и уникальности сохраняется благодаря эго. Это такое чувство, когда мы приписываем все своему «я», когда мы отождествляем себя с кошами, и это чувство нас очень сильно вводит в заблуждение. Когда человек думает, что все вокруг него вращается, это тоже чувство эго. Например, часто бывает, человек идет по улице, и кто-то смеется. Если у человека сильное эго, он может подумать: «Это, несомненно, надо мной смеются». Или кто-то перешептывается, такой человек может подумать: «Это обо мне шепчутся». Это желание присвоить все, спроецировать на себя.

Функции ахамкары таковы:

* гордыня или гордость (абхимана), то есть такое чванство или высокомерие, чувство собственной важности,
* собственничество (матья), переживание «это мое», например, чувство тела, чувств, ума как собственных,
* мама-идам – это чувство монопольного обладания чем-либо, то есть чувство «это мое», которое спроецировано на внешнее,
* мама-сукха – переживание блаженства, т.е. это чувство: «блаженство или счастье принадлежит мне»,
* мама-дукха – это представление того, что горе, все страдания, негативные переживания, боль, унижение, страх и прочее являются моими.

Лекция Гуру

Ахамкара (санскр. ahamkara– «делание я», «слово я») – ментальная способность, ответственная за координацию объектов познания, желания и действия и субъекта опыта, которая гипостазируется в индийской мысли в независимое от духовного центра индивида начало сознания, ответственное за «эготизм», эгоцентризм и эгоизм. Иван Бойтенен полагал, что за термином «ахамкара» скрывается древнее представление о «самоформулировании» начального «несформулированного», неоформленного сущего, и одним из первых обратил внимание на появление его уже в «Чхандогья-упадеше», где ахамкара означает «наставление о самом себе» (VII.25). Хотя термин «ахамкара» широко функционирует во всей индийской мировоззренческой литературе, концепция ахамкары специально разрабатывалась только в санкхье, а затем в школах веданты.

В наиболее ранней версии учения санкхьи, в протосанкхье Арады Каламы, ахамкара является одной из восьми составляющих «природ» (пракрити) – наряду с «непроявленным» и ментальной способностью буддхи, но «самость» одновременно (притом дважды) входит и в восьмерку состояний сознания, обеспечивающих «вращение» индивида в сансаре; это начало, обеспечивающее идеи: «Я – говорю, я – знаю, я – иду, я – стою», а также «то, что примысливает: «Это – мое», «Я – этого» и приносит страдание» (Буддачарита XII. 18, 26, 32).

Постепенно ахамкара (в той же конфигурации между буддхи и пятью элементами) становится неизменной «инвентарной единицей» во всех перечнях начал микро- и макрокосма ранней и предклассической санкхьи. Двумя школами санкхьи, которые поставили под сомнение самостоятельный статус ахамкары в качестве отдельного ментального начала, были школы Панчадхикараны, который рассматривал ахамкару как один из аспектов буддхи, и Виндхьявасина, считавшего функции буддхи, ахамкары и ума (манаса) функциями единого ментального начала.

В «Санкхья-карике» ахамкара определяется как примысливание-себя (абхимана) и в качестве эманата буддхи рассматривается как дальнейший источник эманации – 11 индрий (включая манас) и пяти танматр (стих 24). Обе эманации соотносятся с преобладанием в ахамкаре одной из гун: первая обусловливается доминированием саттвы, вторая – тамаса, обе вместе возможны благодаря активности раджаса (стих 25).

Комментаторы наглядно иллюстрируют место ахамкары (как и других ментально-перцептивных начал) в опыте: вначале человек различает в темноте смутный силуэт посредством органа зрения, затем с помощью манаса постигает, что это разбойник, и тогда ахамкара примысливает: «Он идет на меня!» (к стих 30). Ахамкара входит наряду с буддхи и манасом в структуру «внутреннего инструмента» (антахкарана) и включается в состав тонкого тела (сукшма-шарира), опосредующего рационально труднообъяснимую связь между духовным началом Пурушей и физическим телом (стих 29,33,40). В «Йога-сутрах» коррелят ахамкары «яйность» (асмита) является вторым (после незнания) по значимости фактором сансарного сознания (11.3).

По «Брахмасутра-бхашье» Шанкары ахамкара – Атман в соединении с телом посредством неведения (авидья), и когда мы говорим, что хорошо себя чувствуем, то подразумеваем именно Эго (1.1.4). Сурешвара принимает учение санкхьи о происхождении из ахамкары индрий, но дает ему новое определение и оценку: это начало, соединяющее атрибуты Атмана и не-Атмана, есть корень всего зла, хотя и не находится в реальной связи с Атманом (Найшкармья-сиддхи II.46-53). Автор «Манасолласы» даже различает «саттвичного» и «тамасичного» ахамкару, из коих происходят соответственно антахкарана и материальные элементы. Тотака меняет в сравнении с санкхьей порядок действия ахамкары и индрий: вначале у субъекта возникает идея: «Я вижу», а уже затем орган зрения обращается к объекту (Шрутисара-самуддхара 14-20).

Выделение самосознания в отдельную ментальную способность и отделение его от «чистого сознания», начавшееся уже с Арады Каламы, то есть со шраманского периода, имело решающее значение для деперсонализации духовного начала в индийской философии. Здесь можно видеть и существенный исток будд, анатмавады: согласно обобщению того же Ашвагхоши, признаваемый Арадой Атман, но лишенный им всех атрибутов индивидуального сознания, становится, с точки зрения Будды, чем-то лишь вроде избыточного допущения. Не случайно в палийских канонических текстах идея Атмана трактуется как нечто вроде конвенциональной языковой фикции, которая не выдерживает критики при сопоставлении ее с ее предполагаемой референцией.

 «Индийская философия: энциклопедия»

Хотя нам мир кажется чем-то самодостаточно существующим, если мы входим в более глубокие слои осознавания, мы можем отчетливо видеть, что не человек, и не люди делают что-либо, а Брахман, как бы войдя в тела живых существ, как бы их заколдовав или загипнотизировав, играет через их тела. А живые существа, воспроизводя его игры, имеют ложное, заблуждающееся самоосознавание. И более того их заблуждающееся самоосознавание называемое ахамкара, чувство ложного частного я, тоже является особой, отдельной игрой того же Брахмана. В конечном счете, даже ахамкара и заблуждение являются утонченной игрой того же Брахмана, который позволяет себе играть в такое заблуждение. И это непостижимо. То есть человек думает, что он человек, но на самом деле, даже так думать, это определенная лила Брахмана, который с целью разворачивания своей лилы, позволяет какой-то части своего ума, думать так, заблуждаясь. Другой же части, он наоборот позволяет идти к просветлению, к пробуждению. Таким образом, Брахман как бы сам с собой играет, в теле каждого существа. В одной части он играет в заблуждение, во второй он играет в просветление.

Фактически в человеке играют различные силы, в процессе которых сам человек, как часть Брахмана, набирается мудрости. Ахамкара, говорят, что ее не существует, или говорят, что обычно ее надо растворить, поскольку от нее все беды. Но беды возникают только в том случае, если с ней есть отождествление. А если отождествления нет, то нет смысла даже ее растворять. Она является также полноценным инструментом Брахмана, для самопознания.

И те люди, которые просто утверждают поверхностное негативное отношение к ахамкаре, не понимая, что оно такой же инструмент саморазвития Брахмана, как и тело, и все прочее. Не совсем понимают, о чем речь. То есть конечная цель практики, это не то, чтобы растворить ахамкару, войти в небытие, непроявленные стороны Брахмана, а чтобы, сняв отождествление с ахамкарой, именно пользоваться ей, как совершенным инструментом, развивая ее, полностью поставить ее на службу Абсолюту.

Лекция Гуру от 2006-09-08

## Антахкарана

Синоним: внутренний инструмент.

Антахкарана состоит из пяти частей:

* манас,
* буддхи,
* читта,
* ахамкара,
* чайтанья.

Понятийный ум (манас), которым мы оперируем в повседневной жизни. Его функции таковы:

* твердое намерение (санкальпа) – воля, направленная на выявление того, что для ума значимо
* мысли (викальпа) – это колебания ума, сомнения, не обоснованные грезы, фантазии, то, что обычно отклоняется санкальпой
* мурчха – подобие обморока, бессознательное состояние
* манана – это размышление, рефлексия, которая активируется в момент обдумывания чего-либо, то есть мы видим что-либо, и первый миг восприятия называется «освещение»
* джадатта – это оцепенение, безжизненность или жесткость.

Интуитивное сознание (буддхи) – это сознание, которое все тонко различает, высший ум, который командует манасом. Буддхи связан с высшими смыслами и ценностями нашей жизни. Его функции таковы:

* вивека – умение четко различать правильное от неправильного, истинное от ложного
* вайрагья – способность быть непривязанным, добровольное сдерживание желаний, самоконтроль, самодисциплина, встроенный внутри нас, присущий нам
* сантоша – необусловленная удовлетворенность
* покой (шанти) – невозмутимость, спокойствие, умиротворенность
* терпение, снисходительность, сдержанность чувств, смирение, покорность (кшана), то есть способность абстрагироваться от внешних событий, от собственного ума, мыслительного потока и эмоций.

Хранилище внутренних тенденций (читта) – это область сознания, где хранятся все наши жизненные переживания, где хранится наша память. Ее функции таковы:

* интеллект (мати) – это проницательность сознания, которая означает, что мы способны понимать вещи так, как они есть
* устойчивость (дхрити) – стабильность, утвержденность духовного опыта или осознавания
* память (смрити) – воспоминание, воспроизведение прошлого опыта
* отрешенность, способность к оставлению или отказ от чего-либо (тьяга), способность жертвовать впечатлениями, наслаждениями или чувствами ради чего-то большего.

Эго (ахамкара) – это чувство уникальности, индивидуальности, чувство незыблемости, постоянства своего «я». Его функции таковы:

* гордыня или гордость (абхимана), то есть такое чванство или высокомерие, чувство собственной важности
* собственничество (матья), переживание «это мое», например, чувство тела, чувств, ума как собственных
* мама-идам – это чувство монопольного обладания чем-либо, то есть чувство «это мое», которое спроецировано на внешнее
* мама-сукха – переживание блаженства, т.е. это чувство: «блаженство или счастье принадлежит мне»
* мама-дукха – это представление того, что горе, все страдания, негативные переживания, боль, унижение, страх и прочее являются моими.

Сознание (чайтанья), как некая субстанция, которая проникает сквозь эго, читту и манас. Его функции таковы:

* размышление (вимарша). Размышление означает отражение, осознавание различных мысленных, чувственных, физиологических и прочих процессов в теле, рефлексия, когда часть нашего ума отражает другие части нашего «я»
* добродетель (шилана) – это как внутренняя самоорганизация, самодисциплина, которая изначально присуща сознанию
* бесстрашие или бесстрастие (дхавья) – связано с тем, что мы перестаем сомневаться, колебаться
* осознавание (чинтана) – это созерцание, размышление на фоне общего спокойствия, которое дарует бесстрашие (дхавья)
* беспристрастность, тенденция освобождаться от того, что раньше связывало, желание освобождаться от эго, от желаний, желание освобождаться вообще от всего.

Антахкарана переводится как «внутренний инструмент». Внутренний инструмент – это наше тонкое тело со всеми его способностями. Учение о внутреннем инструменте (антахкарана), о тонком теле – это такое учение, когда мы пытаемся разобраться, кто мы такие, изучаем структуру тонкого тела.

Традиционно в веданте структура тонкого тела описывается состоящей из таких частей: понятийный ум (манас), разум, осознавание (буддхи), эго (ахамкара) и память, хранилище умственных тенденций (читта).

Система философии санкхьи признает только три: манас, буддхи, ахамкара, то есть ум, тонкое интуитивное осознавание и эго.

Система сиддхов в традиции натхов добавляет еще сознание (чайтанья). То есть она признает ум (манас), интуитивное осознавание (буддхи), эго (ахамкара), хранилище умственных тенденций (читта) и сознание (чайтанья).

Считается, что по классификации антахкараны система сиддхов самая полная, поскольку она классифицирует, разделяя тонкое тело на пять частей. Поэтому это учение и называется антахкарана-панчака. В зависимости от потребностей мы иногда придерживаемся системы сиддхов, иногда системы санкхьи, а иногда – веданты. Если мы хотим более подробно разобрать учение, то система сиддхов благоприятна, поскольку она очень подробно рассказывает нам нашу внутреннюю структуру.

Итак, из чего мы состоим?

Манас – это понятийный ум, которым мы оперируем в повседневной жизни. Его можно сравнить с операционной системой. Например, когда вы думаете или общаетесь, вы задействуете понятийный ум (манас). Это чувственный, логический ум. Он оценивает: плохо, хорошо, куда мне идти, что есть, с кем общаться, нравится, не нравится. Когда наши мысли двигаются, это все работает манас.

Буддхи – это интуитивное сознание. Это такое сознание, которое все тонко различает. Это как бы высший ум, который командует манасом. Можно его уподобить центральному процессору. Буддхи связан с высшими смыслами и ценностями нашей жизни. Именно он позволяет нам ориентироваться в этой жизни, вырабатывать тонкие духовные идеалы или жизненные приоритеты. Буддхи – это как стратег, который дает команды уму (манасу). Внутри нас оно переживается как тонкое интуитивное сознание, из которого возникают какие-то первичные смыслы и ценности как внутреннее понимание, такой моральный интеллект.

Ахамкара – это другая часть нашего внутреннего инструмента. Ахамкару можно сравнить с клеем, который соединяет внутри нас все части. Ахамкара – это чувство уникальности, индивидуальности. Чувство незыблемости, постоянства своего «я». Когда происходят разнообразные переживания, это чувство постоянства, индивидуальности и уникальности сохраняется благодаря эго. Это такое чувство, когда мы приписываем все своему «я», когда мы отождествляем себя с кошами, и это чувство нас очень сильно вводит в заблуждение. Когда человек думает, что все вокруг него вращается, это тоже чувство эго. Например, часто бывает, человек идет по улице, и кто-то смеется. Если у человека сильное эго, он может подумать: «Это, несомненно, надо мной смеются». Или кто-то перешептывается, такой человек может подумать: «Это обо мне шепчутся». Это желание присвоить все, спроецировать на себя.

Читта – это следующий аспект нашего внутреннего инструмента. Читта переводят как склад внутренних впечатлений или хранилище внутренних тенденций. Читта – это как область сознания, где хранятся все наши жизненные переживания, где хранится наша память. Она проявляется в функциях сохранения, поддержания и возрождения самскар, в подсознательных действиях сознания. Ее можно уподобить памяти в компьютере. Внутри нас есть память и очень важно понять, что на самом деле именно память определяет наши ценности, цели, смыслы и действия. Мы сейчас действуем именно на основании старой памяти, прошлых впечатлений. Если бы данные самскары у нас в подсознании были другими, может быть мы здесь не оказались, и может быть наша судьба была совсем другой. Все люди разные, говорят, разные кармы. Но что значит – разные кармы? Это означает ничто иное, что в хранилище читты находятся разные записи, разные фотоснимки, самскары, разные впечатления.

Если духовным зрением сконцентрироваться на каком-либо человеке, то вы войдете в его тонкое тело, его тонкое тело может предстать перед вами в виде мелькающих образов, как фотографическая вспышка, где вы видите его таким или таким. Самые яркие впечатления, самые яркие следы и действия вам будут видны. Иногда это может быть просто как некая область тонкого тела, где вы его видите действующим, а иногда это вспышки множества ситуаций, вы можете видеть действия этого человека или его мысли и фантазии, или воображения, или иногда вам его будущие желания могут показаться. Все это читта, хранилище умственных тенденций. Это подобно тому, как вы зашли на чужой компьютер: «Так, посмотрим что там у него, что он накачал», и смотрите все его файлы. Каждый человек представляет собой жесткий диск и там множество различных файлов, которые обычно не видны, видны только духовным зрением.

Чайтанья – сознание как некая субстанция, которая проникает сквозь эго, сквозь читту и сквозь манас. Процесс примерно таков. Мы сначала усмиряем внутри нас этот мечущийся понятийный ум (манас) с помощью концентрации, самоисследования и медитации. Когда мы его усмиряем, мы проникаем в интуитивный разум (буддхи). Когда буддхи внутри нас активируется, начинает развиваться сознание (чайтанья). Понемногу сознание начинает нарастать, открывать различные благоприятные качества, проникать в хранилище подсознательных впечатлений (читту) и очищать его. Когда процесс такого проникновения достигает критической точки, эго (ахамкара) постепенно начинает сдавать свои позиции, дрожать, уходить и ту территорию, на которую оно раньше претендовало, отдавать Абсолюту.

Лекция Гуру

В Учении существует путь растворения (лайи) индивидуального сознания во всевышнем Источнике (антахкарана-лайя-чинтана), суть которого в растворении индивидуального ума в осознавании, а осознавания – в изначальной недвойственности. Он соотносится с разделом учения, раскрывающим природу Ума (Праджня-янтра).

## Пуруша

Все органические существа обладают источником ощущения своего бытия, который обычно называют «душа». В прямом смысле слова «душа» относится к каждому живущему существу, и разные по природе души в своей основе тождественны. Различия зависят от физических организмов, которые затемняют и искажают жизнь души. Разные степени затемнения душ объясняются природой тел, в которые они воплощены. Души нельзя относить к той же первопричине, от которой возникают физические организмы.

Поэтому санкхья признает существование пуруш, свободных от всех случайностей конечной жизни и находящихся вне времени и изменений. Сознание свидетельствует, что, хотя индивид, поскольку он смертен, не выходит за пределы отдельного ограниченного существа, подверженного всем случайностям и изменениям, в нем имеется что-то такое, что ставит его над всем этим. Им управляет не ум, жизнь или тело, а одушевленная и поддерживающая жизнь душа, бессловесная, спокойная и вечная. Когда мы смотрим на факты мира с точки зрения теории познания, мы классифицируем их на субъекты, с одной стороны, и объекты – с другой. Отношение между любым субъектом и любым объектом – это отношение познания или, более широко, – опыта. Санкхья считает познающее пурушей, а познаваемое – пракрити.

Для доказательства существования пуруши санкхья выдвигает ряд аргументов:

1. Совокупность вещей должна существовать для блага других. Гаудапада говорит, что подобно кровати, которая, являясь соединением различных частей, служит для использования ее человеком, который на ней спит, так и «этот мир, являющийся соединением пяти элементов, служит для использования его кем-то другим; это приятное тело, состоящее из интеллекта и остального, создано для наслаждения я».

2. Все познаваемые тела имеют три гуны и предполагают существование я, которое лишено гун и служит их мерой.

3. Для координации всех переживаний должна существовать какая-то руководящая сила – чистый разум.

4. Поскольку пракрити является неразумной, должен существовать некто, испытывающий продукты пракрити.

5. Существует стремление к освобождению (кайвалья), подразумевающее существование пуруши с качествами, противоположными качествам пракрити. Стремление выйти за пределы условий существования означает реальность того, кто может осуществить этот выход.

Что является природой я, или субъективного сознания? Такой природой не является тело. Сознание – это не продукт элементов; ибо раз его нет в каждом элементе в отдельности, его не может быть и во всех них вместе. Оно отличается от чувств, ибо последние суть инструменты зрения, а не сам зрящий. Чувства вызывают модификации в буддхи. Пуруша отличается от буддхи, ибо последний является не-сознанием. Объединение наших переживаний в систематическое целое обусловливается присутствием я, которое удерживает вместе различные состояния сознания. Я определяется как чистый разум, отличающийся от тела, или пракрити. Если бы я подлежало изменению, познание было бы невозможно. Так как сознание является его свойством, оно помогает вводить продукты эволюционной цепи в самосознание. Оно освещает всю сферу мышления и чувствования. Если бы пуруша был подвержен преобразованию, тогда временами он терял бы силу и не было бы гарантии, что были бы испытаны такие состояния пракрити, как удовольствие и боль. Природа пуруши, подобно немеркнущему свету (сада-пракаша-сварупа), не изменяется. Она присутствует в состоянии сна без сновидений, равно как и в состояниях бодрствования и дремоты, которые суть модификации буддхи. Следовательно, пуруша существует, хотя он не является ни причиной, ни следствием. Это свет, при помощи которого мы видим, что существует такая вещь, как пракрити. Она существует только для того, чтобы пролить свет на объекты. Пракрити и ее продукты не являются самопроявляющимися и для своего проявления нуждаются в свете пуруши.

Хотя сознание физически опосредствовано, оно необъяснимо физически. Буддхи, манас или им подобное являются инструментами или средствами; они не могут объяснить цель сознания, которому они содействуют. Пуруша – это только сознание, а не блаженство, потому что счастье зависит от гуны саттвы, которая является стороной пракрити. Двойственность субъекта-объекта включается в переживания, приносящие удовольствие, равно как и в приносящие боль. Удовольствие и боль принадлежат в буддхи. Больше того, присутствие блаженства в дополнение к сознанию внесло бы двойственность в природу пуруши. Если природу пуруши составляет боль, невозможно никакое освобождение. Пуруша неспособен к движению и, достигнув освобождения, он никуда дальше не идет. Он не ограничен размерами, ибо тогда он бы не состоял из частей и, следовательно, был бы разрушаем. Он не атомарен, потому что тогда было бы невозможно объяснить его способность познавать все состояния тела. Он не принимает участия ни в каком действии. Санкхья отрицает в пуруше все качества, ибо в противном случае он был бы неспособен к освобождению. Природа вещи неотделима от него, и счастье и бедствия не могут принадлежать душе.

Душ много, ибо опыт показывает, что люди по-разному одарены в умственном отношении. В мире имеется много сознательных существ, и каждое рассматривает мир по-своему, создавая свой собственный, самостоятельный мир переживаний его субъективных и объективных процессов. Эта разница в миросозерцаниях не может зависеть от действий пракрити, и поэтому утверждается, что имеются различные свидетельства сознания. Они, эти существа, имеют разные органы и действия, каждый из них подвержен самостоятельному процессу рождения и смерти. Один идет на небеса, другой в преисподнюю. Санкхья подчеркивает количественное различие потоков сознания, равно как и индивидуальное единство отдельных потоков. В то время как мы можем объяснить организованное единство индивидуальных опытов, не признавая существования индивидуального субъекта, отличия разных единств способствуют предположению о существовании множества я. Если бы я было одно, то все делались бы свободными, как только кто-либо один достигал свободы. Если я противоположно природе пракрити, единой и общей для всех, то, следовательно, я не одно, а их множество. Тексты священного писания, которые поддерживают монизм, интерпретируются как имеющие отношение к отсутствию различия между существенными свойствами. Они предполагают отсутствие различия в виде, а не в однородном. Свобода – это не соединение с абсолютным духом, а отделение от пракрити. Я, живущие в нескольких индивидах, имеют то общее свойство, что они являются безмолвными свидетелями всего, что развивается из продуктов пракрити и с чем они временно связаны.

Взгляд санкхьи на пурушу определяется концепцией Атмана в упанишадах. Атман безначален и бесконечен, не имеет качеств, он тонкий и вездесущий, вечно смотрящий, находящийся вне чувств, вне разума, вне интеллектуального процесса, вне последовательности времени, пространства и причинности, которые образуют основу мозаики эмпирического мира. Он не производится и не производит. Его вечность – это не простое постоянство, а неизменность и совершенство. Он – форма сознания (чидрупа), хотя не познает все вещи в эмпирическом смысле, ибо эмпирическое познание возможно только через ограничения тела. Когда я делается свободным от этих ограничений, оно не имеет познавательной способности модификации, а остается в своей собственной природе. Пуруша не соотносим с пракрити. Это просто созерцатель, одинокий, бесстрастный, пассивный зритель. Характеры пракрити и пуруши по природе противоположны. Пракрити бессознательна (ачетанам), а пуруша сознателен (сачетанам). Пракрити активна и постоянно движется по кругу, а пуруша неактивен (акарта). Пуруша неизменно постоянен, а пракрити слишком изменчива. Пракрити характеризуется тремя гунами, а пуруша лишен гун; пракрити это объект, а пуруша – субъект.

Сарвепалли Радхакришнан, «Индийская философия»

Пуруша (санскр. purusa – «человек») – основное обозначение человеческого существа и феномена человека в индийской культурной традиции и философии, претерпевшее длительную и сложную историческую эволюцию в контекстах мифологии, антропологии и пневматологии (учение о духе) и сфокусировавшее целый ряд основополагающих парадигм мировоззрений ведизма, брахманизма и индуизма. Каждый из трех названных контекстов в указанной последовательности заслуживает отдельного рассмотрения.

Пуруша как Вселенский Человек стал главным действующим лицом гимна «Ригведы» Х.90, в котором он выступает как первоначальный материал мироздания, из которого боги, через совершение жертвоприношения, создают, посредством его расчленения, составные части социального и природного Космоса.

Жертвоприношение Пуруши предстает первой жертвой в мире, которая моделируется всеми последующими (стих 9). Из его рта возникают брахманы-жрецы, из рук – кшатрии-воины, из бедер – вайшьи-земледельцы, из стоп – шудры-слуги, то есть все четыре индоарийских сословия-варны; из его мысли рождается Луна, из глаза – Солнце (польский индолог С. Шайер указал на близкие параллели перечисленному в древнерусском «Стихе о Голубиной книге»), из уст – верховные боги Индра и Агни, из дыхания – ветер, из пупа – воздушное пространство, из головы – небо, из ног – земля, из ушей – стороны света (стих 14).

В этом позднем ведийском гимне, который позволяет реконструировать, по мнению В.Н. Топорова, исходный обряд реального жертвоприношения человека, расчленения его на части и отождествления их с элементами Космоса, отражается антропологическая версия мирового космогонического мифа, выражающего идею возникновения мирового порядка из нерасчлененной первоматерии.

Тема Пуруши как первоначального материала Космоса, расчленяемого посредством обряда, находит продолжение в «Атхарваведе» (Х.2), «Шатапатха-брахмане» (VI. 1.1.8), «Айтарея-упанишаде» (1.1). В общей перспективе эволюции индуистской мифологии Пуруша стал достаточно «продуктивным» персонажем: его сложные и очень тесные отношения с абстрактным женским божеством Вирадж по цитированному ригведийскому гимну (стих 5 – от Пуруши рождается Вирадж, от Вирадж – Пуруша) оказываются суггестивными в контексте будущей популярнейшей концепции мужских божеств и их женских энергий-шакти Пуруша отождествляется с Праджапати, отцом богов и всех существ, олицетворяющим само время (Праджапати есть год) и составляющим ядро будущего Брахмы; в некоторых пуранах он ассоциируется и с Вишну-Нараяной.

Первочеловек Пуруша как материал первоначального жертвоприношения в значительной мере определил индийский угол зрения на человека в целом. Если по знаменитому Аристотелеву определению человек есть политическое (полисное) животное, то по индийской версии он также есть животное (пашу), которое отличается от других тем, что может быть не только жертвой, но и совершителем жертвоприношения (Шатапатха-брахмана VII.5.2.23), и эти определения лучшим образом отражают различия между европейскими и индийскими трактовками природы человека. Это различие, однако, не считалось единственным.

По знаменитому пассажу древней «Айтарея-араньяки», отличие человека от животных состоит в том, что в нем Атман (всеобщее духовное начало) обнаруживается наиболее отчетливо и раскрыто; в отличие от других существ, которые живут только удовлетворением непосредственных потребностей вроде голода и жажды, человек, наделенный разумом и «воззрением» (праджня), ориентируется на «завтра», на будущее, знает и мир, и даже не-мир и, будучи смертным, стремится к бессмертию; он сравнивается с безграничным морем и не удовлетворяется (в отличие от других, ограниченных, существ) ничем из того, что у него есть, и даже если бы он завоевал небо, ему понадобилось бы и то, что за его пределами (II.3.2).

Вместе с тем, несмотря на свою безграничность, каждый человек рождается с долгами – мудрецам-ришам, богам и предкам (Тайттирия-самхита VI.3.10.51), которые погашаются соответственно обучением, жертвоприношением и потомством (Тайттирия-брахмана VI.3.10.5), к коим в некоторых текстах добавляется еще один – долг людям, который выплачивается гостеприимством (Шатапатха-брахмана 1.7.2.1-5). Таким образом, на добуддийской стадии индийской культуры человек мыслился как двуединство своего рода онтологической открытости и одновременно социально-ритуальной детерминированности. В любом случае его превосходство над другими живыми существами сомнению не подлежало.

Начиная с эпохи Будды, когда в Индии утвердилось учение о карме и сансаре, границы, отделяющие человека от остального мира, стали рассматриваться как более подвижные: индивид, который сейчас рожден в образе человека, может за свои проступки в будущем стать животным или растением (и наоборот).

Однако, теряя в значительной мере свой онтологический приоритет, человек обретает другой – сотериологический (В. Хальбфасс). Освобождение от реинкарнаций и всех последствий закона кармы (мокша) осуществимо только в человеческой – даже не в божественной – форме, и это признается не только в джайнизме и буддизме – принципиально антропоцентрических религиях, но и в индуизме. Именно в свете того, что только перед человеком открыты двери освобождения, становятся понятными дальнейшие «гимны человеку», согласно которым «нет ничего более высшего, чем человек» («Махабхарата» XII.288.20).

Человек, однако, является лишь оптимальным вместителем той всеобщей «духовной инстанции», которая может «освободиться», но которая не содержит в себе ничего специфически человеческого, это универсальное духовное начало означается чаще всего как Атман, но иногда также и как Пуруша. Поэтому даже в индуизме, который не отрицает, как буддизм, «субстанциальное» существование этого духовного начала, человек мыслился не как личность, гипостазирующая уникальное единство души и тела, но как всеобщий принцип в «точке приложения» тех или иных тел, которые он может по своему желанию «надевать» и «снимать», как в обычной жизни сменяют обычные одежды (Бхагавад-гита Н.20-22).

Именно потому, что основная составляющая в человеке не имела собственно человеческого характера, индийская философия не выдвинула специально антропологических концепций. Отмечается практически только прежняя тема дифференциации человека и животных, которая, согласно комментариям Шабарасвамина к «Миманса-сутрам», состоит в том, что лишь человек имеет «мандат» (адхикара) на совершение жертвоприношений. Причина в том, что если животные и люди сходны в стремлении к приятному и неприязни к неприятному, то лишь последним дано познавать содержащиеся в Ведах нормы дхармы (VI. 1.5 и ел.).

Своеобразие индийских антропологических воззрений следует видеть в том, что границы между человеческим и нечеловеческими мирами в значительной мере «отодвигаются» различием между «настоящими» людьми и «ненастоящими», первые из которых включают «дваждырожденных» (представители первых трех варн, которые проходят обряд инициации, приступая к изучению Вед), а вторые – шудр, «внекастовых» и иноземцев-варваров (млеччхи).

Хотя в некоторых текстах подчеркивается единство человеческого рода при всех варновых различиях, даже в этих случаях речь идет скорее о биологическом, чем о сущностном единстве людей (сравни комментарий Вачаспати Мишры к «Санкхья-карике» 53). И это вполне объяснимо: если основное отличие человека от животных заключается, как выяснилось, в возможности изучать ведийскую дхарму, то те лишь «биологические» люди, которые к этому не способны, к классу людей в сущностном смысле не относятся.

Такова была антропология «ортодоксального» брахманизма, которую, разумеется, не принимали буддийские и джайнийские мыслители, изначально отвергавшие значимость варновых делений и традиционный ритуализм, а также некоторые позднеиндуистские реформаторские течения бхакти или тантризма, для которых отвержение всех социально-ритуальных нормативов было одним из средств достижения освобождения. Но они также в своих сочинениях не обнаруживают специального интереса к антропологии в европейском смысле слова (изучение феноменологии психики, чрезвычайно изысканное в индийской философии, этого общего положения не отменяет, ибо сама психика рассматривается «внеантропологически»).

Единственная значительная философская модель, в которую было включено понятие человека как такового, – учение о целях человека (пурушартха), коих признается четыре – выгода (артха), чувственные удовольствия (кама), религиозная заслуга (дхарма) и освобождение (мокша), но из которых только последнее стало специализированным и весьма детализированным предметом философской рефлексии.

Изучение мирового духа, локализованного и в человеке, составляло, напротив, центрообразующий интерес индийских гностиков и философов, и среди основных понятий, выражающих эту реальность, – понятие Пуруша. В упанишадах Пуруша в своей «пневматологической ипостаси» соответствует единому всепроникающему жизненному принципу, который одушевляет людей и прочие живые существа, населяющие космос (Брихадараньяка-упанишада 1.4.1; Чхандогья-упанишада 1.6.6,1.7.5; Айтарея-упанишада 1.1.3; Катха-упанишада II1.11; и другие). Пуруша в этом качестве отождествляется как с «всепроникающим Брахманам» (Айтарея-упанишада 1.1.3), так и с Атманом.

Помимо единого Пуруши мудрецы упанишад знают, однако, и других Пуруш, например Пуруша в правом глазу человека или Пуруша в Солнце (которые оказываются даже «сущностями» Брахмана и Атмана). Насчитывается и восемь Пуруш, соотносимых с бессмертием, глазом, дыханием, органом мысли, речью, смертью, водами и размножением человека, над которыми «надзирает» единый Пуруша (Брихадараньяка-упанишада III.9.11-18).

Очевидно, что при этой плюрализации единого жизненно-духовного начала множественные Пуруши приближаются по своему статусу к пранам. Другая морфоза того же понятия – «Пуруша величиной с палец», обитающий в Атмане (Катха-упанишада IV. 12-13),– которая впоследствии будет воспроизведена в эпических текстах, окажется одним из исторических компонентов концепции тонкого тела (сукшма-шарира).

Как фактический синоним Атмана Пуруша – обозначение множественных духовных начал – осваивается преимущественно в философии санкхьи. В этом качестве он составляет оппозицию всему психофизических агрегату индивида (так называемый полю – кшетра) как «познающий поле» (кшетраджня); он управляет даже высшим слоем этого агрегата – интеллектом-буддхи, который находится в сфере трех «состояний» (бхавы), тождественных трем гунам («Махабхараты» XII. 187.1-3, 21; 233.18; 238.1-2 и ел.). Санкхьяиками обыгрывается традиционная этимологизация слова Пуруша, известная еще Яске (около V века до нашей эры): слово означает дух, «лежащий в городе» тела («Махабхарата», XII, 294.37).

В формирующемся космологическом дуализме доклассической санкхьи Пуруша противостоит первоматерии Пракрити («Бхагавадгита» XIII. 19, 27-28). В списке начал санкхьи он нормативно именуется 25-м началом, который противопоставляется 24 началам, составленным из Пракрити и ее эманации («Махабхарата»XII.291.37-38,48; 293.38,44,48 и ел.). Нередко, однако, встречаются рассуждения и о 26-м начале, которое именуется «высшим Пурушей», противопоставляемым «обычному» («Махабхарата» ХИ.296.7, 11, 16-17,20 и ел.).

Классическая санкхья разрабатывает концепцию Пуруши в радикальной дуалистической онтологии, по которой он находится в отношении взаимодополнения с Пракрити и соответствует «чистому субъекту». Понятие Пуруша в «Санкхья-карике» Ишваракришны конструируется через отрицания родовых характеристик гун и их модусов: он лишен самой гунности, неразличения, объектности, общности, бессознательности и способности к порождению чего-либо (стих 11).

Доказательства существования Пуруши: 1) предназначенность всего составного (структурность мира и психофизического агрегата индивида) для «другого»; 2) необходимость наличия противоположности всему трехгунному; 3) необходимость наличия «управляющего» начала; 4) необходимость в существовании «вкушающего» (бхоктри), или субъекта опыта; 5) наличие деятельности, направленной на освобождение (стих 17). Доказательства множественности Пуруши: 1) неодновременность рождений, смертей и «распределенность» способностей индивидов; 2) несовпадения в их деятельности; 3) преобладание у различных индивидов той или иной гуны (стих 18).

Собственные же характеристики Пуруши – сама его субъектность, «изолированность», индифферентность, созерцательность и бездеятельность (стих 19). По комментаторам Ишваракришны, Пуруша совершенно пассивен при «работе» гунных начал – подобно тому как отшельник, зашедший на поле, непричастен работающим там земледельцам.

Пуруша – это «световое» сознание-присутствие: чувствование, воление и само познание осуществляются не им, но гунными психическими способностями, но без него они, как бессознательные, также не способны осуществлять эти функции. Созидание космоса обусловливается тем, что он каким-то образом выводит из «равновесия» гуны, составляющие Пракрити, а закабаление Пуруши – тем, что он каким-то образом ассоциирует себя с названными и реально непричастными ему функциями. Цель миросозидания – освобождение Пуруши от этого закабаления, которое осуществляется также не им, но самой Пракрити (стих 56).

Термин «Пуруша» в качестве синонима Атмана полностью принимается в близкородственной санкхье системе йоги – с тем только различием, что здесь в качестве «особого Пуруши» (Пуруша вишеша) постулируется Ишвара – божество, отличное от «рядовых» духовных субъектов своей неуязвимостью для воздействия кармических последствий преждесовершенных действий (Йога-сутры 1.24).

Термин получил признание также в текстах ньяя-вайшешики, но не в адвайта-веданте, для которой это понятие слишком тесно ассоциируется с санкхьей, настаивавшей на множественности духовного начала, неприемлемой для радикального монизма ведантистов.

Основные претензии Шанкары к концепции Пуруши в санкхье состояли в том, что Пуруша настолько онтологически непричастен Пракрити, что непонятно, как он может быть вообще «закабален» ею, и, следовательно, непонятно, от чего ему следует и «освобождаться», а также в том, что он не может никак воздействовать на нее (а без этого невозможен и сам космогонический процесс) вследствие своей абсолютной пассивности (Брахма-сутра-бхашья, Пуруша, 2.3, 5-8, 10).

Более поздние адвайтисты оспаривали правомерность выведения множественности Пуруши из таких «телесных характеристик», как рождение, смерть и деятельность людей. Критическая позиция Шанкары и его последователей была учтена в поздней санкхье, пытавшейся адаптировать классическое наследие к вкусам индуистской «ортодоксии»: в «Санкхья-сутрах» делается попытка примирить множественность Пуруши с всеединством духовного начала – утверждается, что Пуруша множествен нумерически, но един по своей природе (1.154).

«Индийская философия: энциклопедия»

## Пракрити

Санкхья рассматривает природу как огромный, постоянно изменяющийся комплекс элементов. Вся иерархия форм, получаемых из физической материи, которая в свою очередь сама является продуктом субматериальных элементов, представляется как раскрытие ресурсов природы. Если все следствия находятся в своих причинах в скрытом состоянии и если дурной бесконечности следует избегать, то должна существовать какая-то не имеющая причины причина. Из принципа причинности следует, что первичной основой эмпирической вселенной является непроявленная (авьяктам) пракрити.

«Санкхья карика» доказывает существование пракрити следующими доводами:

1) Индивидуальные вещи ограничены размером. Все, что ограничено, является зависимым от чего-то внешнего. Следовательно, ограниченное как ограниченное не может быть источником вселенной.

2) Все индивидуальные вещи обладают определенными общими свойствами, а это предполагает наличие общего источника, из которого они все происходят. Санкхья не признает, что различные элементы коренным образом отличаются друг от друга.

3) Существует какое-то действующее начало, проявляющее себя в развитии вещей. Эволюция включает в себя начало, которое нельзя приравнивать ни к одной из ее стадий. Это что-то большее, чем ее продукты, хотя и внутренне им присущее.

4) Следствие отличается от причины, и, следовательно, мы не можем сказать, что ограниченный и обусловленный мир является своей собственной причиной.

5) Имеется очевидное единство вселенной, предполагающее единственную причину.

Санкхья признает непрерывность развития мира от низшего к высшему. Произведенные вещи развиваются и постепенно исчезают в определенном порядке. Считается, что мир является паринамой, или превращением пракрити, которое является ее причиной. Всякая вещь есть следствие производящей причины, ибо из ничего ничего не происходит. Если бы в причине содержалось меньше того, что есть в следствии, тогда та разница должна была быть произведена из ничего.

Из этого следует, что причина должна содержать больше или, во всяком случае, столько же реальности, как и следствие. Естественный свет разума, по словам Декарта, говорит нам, что первоначальная причина должна содержать в превосходящей степени все реальности, имеющие значение и ценность следствия. Ничто не может развиться из того, что первоначально не содержалось бы в нем в свернутом виде. В то время как каждое следствие причинно, пракрити не имеет причины, но является причиной всех следствий, из которых оно выводится. Это называется прадханой, потому, что на ней основываются все следствия. Это называется Брахмой, или тем, что растет, майей, или тем, что измеряет или ограничивает. Это первичная форма бытия, из которой вытекают различные порядки существования. Санкхья признает невозможность выведения пуруши, или я, из пракрити, или не-я.

Продукты причинны, а пракрити непричинны; продукты зависимы, а пракрити независима; продуктов много, они ограничены в пространстве и времени, а пракрити одна, она всепроникающа и вечна. Продукты являются вехами, по которым мы отыскиваем источник. Пракрити никогда не может погибнуть и, следовательно, никогда не могла быть создана. Разумное начало не может быть материалом, из которого формируется неодушевленный мир, ибо дух не может быть преобразован в материю. Кроме того, действие принадлежит не пуруше, или душе, а ахамкаре, или ощущению я, которое само является продуктом.

Затруднение, заключающееся в том, что пракрити невоспринимаема, не должно смущать нас. Всегда можно найти много вещей, которые считаются реальными, хотя они не открыты для восприятия. Восприятие не может постигать объекты слишком близкие или слишком удаленные. Несовершенство чувств или манаса, помехи, исходящие от другого объекта, или наличие более привлекательных стимулов делают восприятие беспомощным. Пракрити становится невоспринимаемой вследствие своей тонкости.

Вьяса описывает пракрити как «то, что никогда ни есть, ни нет, то, что существует и не существует, то, в чем нет небытия, то, что проявляется, то, что не имеет никакого специфического признака, то, что не проявляется, то, что представляет собой центральную основу всего». Если то, что служит целью я, существует, то пракрити является несуществующим, хотя это не такое несуществование, как квадратура круга. Далее, ничто существующее не может быть разрушено, и произведенные вещи существуют в пракрити, хотя в непроявляющемся состоянии.

В нем подразумевается все определенное существование. Различные гуны не аннулируются, а находятся в состоянии равновесия, которое является видом некоего напряжения сил, а не отсутствием деятельности. Пракрити в большей степени сила, нежели бытие. Поскольку существует равновесие трех гун, оно является основой всякого видоизменения, физического и психологического. Это чистая потенциальность. Мы не знаем реальной природы пракрити или гун, потому что наше познание ограничивается явлениями. Лишенное звука и осязания, оно практически является пределом, который мы не можем преступить. Эмпирически это абстракция, простое название. Но оно должно быть признано существующим в качестве предварительного условия всякого творения.

Описание, которое дает философия санкхьи, рассматривающая мир как состоящий из единой однородной субстанции, из которой состоят все вещи, различающиеся только конфигурацией, возникшей в результате различных комбинаций ее первичных составляющих, имеет некоторое сходство с материалистической теорией. Как санкхья, так и материализм стремятся дать более рациональную концепцию вселенной, чем та хаотическая точка зрения, которую оставляют в нашем уме поверхностные впечатления. И санкхья и материализм утверждают реальность первоначальной субстанции, которую они считают вечной, неразрушимой и вездесущей.

Множественность однородных вещей, с которыми мы сталкиваемся в обычной жизни, выводится из этой единой субстанции. Но пракрити, как она представляется в системе санкхья, нельзя сравнивать с простой и чистой материей. Мыслители санкхьи знают о неспособности пракрити производить пурушу, так же как и о неспособности пуруши производить пракрити. Они признают то, чего не признает материализм, а именно – что эволюция пракрити имеет целью «свод, за которым виднеется непроницаемый мир». Пракрити системы санкхья не является ни материальной субстанцией, ни сознательной сущностью, потому что пуруша тщательно от нее отделяется. Она дает начало не только пяти элементам материальной вселенной, но также и миру психического. Это базис всякого объективного существования.

К такой концепции санкхья приходит не со стороны науки, а со стороны метафизики. Реальное во всей своей полноте выделяется в неизменный субъект, а изменяющийся объект и пракрити являются базисом последнего, миром становления. Это символ никогда не отдыхающего действующего напряжения сил мира. Он действует несознательно, без какого-либо продуманного до конца плана, работая ради целей, которых он не понимает.

Сарвепалли Радхакришнан, «Индийская философия»

Пракрити (санскр. prakrti – «природа», «производящее начало») – в дуалистической системе философии санкхьи одно из двух первоначал Вселенной, являющееся одновременно ее первоматерией, действующей причиной и началом целеполагания.

Пракрити противостоит чистый субъект – Пуруша. Синонимы Пракрити – «непроявленное» (авьякта) и «основное», «главное» (прадхана). Концепция Пракрити как первопричины мира лежит в основе общей доктрины причинности санкхьи – паринамавады, согласно которой причина содержит в себе в непроявленном состоянии все то, что актуализируется в следствии, что составляло оппозицию доктрине причинности и буддизма (где следствие есть результат «разрушения» того, что считается его причиной), и ньяя-вайшешики (где следствие едино с причиной по материи, но не по форме), и адвайта-веданты (где следствие в сравнении с причиной иллюзорно).

Первым текстом, в котором Пракрити представлена в иерархии начал санкхьи под названием авьякта, является «Катха-упанишада», где «непроявленное» поставлено выше «великого» (махат) и ниже Пуруши (III. 11, VI.7-8). Первым текстом, в котором она фигурирует под названием прадхана, – «Шветашватара-упанишада», где ей, в качестве «преходящего», противостоит Хара (Шива) как «непреходящее», который покрывает себя, как здесь говорится, подобно пауку, нитями из нее и называется ее «господином» (1.10, VI. 10.1). В том же тексте впервые функционирует и сама Пракрити, которая названа здесь «иллюзией» (майя) и соотносится с «великим Богом» как «создателем иллюзии» (IV.10).

Но в ранней санкхье Пракрити означает не столько единое мировое первоначало, сколько группу «восьми Пракрити» (ашта пракритаях), в которую наряду с глубинным «непроявленным» включаются ментальные способности буддхи и ахамкара, а также пять материальных элементов (бхуты). Такова версия санкхьи в «Буддачарите» Ашвагхоши (XII. 17, 22), а также в «эпической санкхье» – в «Бхагавадгите» (XIII.5) и во многих главах «Мокшадхармы» («Махабхарата» XII. 298.10-11, сравни там же 294.27-29 и так далее).

При этом первая из указанных версий позволяет считать, что данный прообраз «классической Пракрити» соответствовал первоначально лишь некоему внутреннему началу микрокосма, обеспечивавшему, вероятно, и субстрат реинкарнаций. Постепенно, однако, в «эпической санкхье» Пракрити все более последовательно трактуется как мировое первоначало, из которого эманируют «проявленные» начала микро- и макрокосма – как ее «знаки» (сравни «Махабхарата»XII.293.36-40 и так далее); при этом схема «восьми Пракрити» этим отнюдь не устраняется, так как остальные семь равнозначны ее первым манифестациям. Здесь Пракрити уже выступает в качестве «субстрата» трех гун, которых начальная санкхья, вероятно, еще не знала.

В «Санкхья-карике» Ишваракришны Пракрити – уже не «субстрат» трех гун, но особый модус их взаимоотношения как «равновесия», которое каждый раз предшествует началу нового «космического дня» (смотри Кальпа). В краткой тетралеммной записи онтологии, составляющих санкхьи ей соответствует «корневая Пракрити» (мула-Пракрити.) – сущее, являющееся только модифицируемым, но, в отличие от всех его эманатов, не модификацией (стих 3). Как материальная причина мира Пракрити содержит все его феномены в недифференцированном состоянии, но сама является началом «тонким» – сверхчувственным (стих 8). Наряду с 23 своими модификациями она конструируется из шести родовых предикатов – трехгунность, неотличность (от трех гун), объемность, всеобщность, бессознательность и способность к порождению чего-то (стих 11), но противоположна им по своим видовым признакам – как первоначало, не имеющее далее уже другие причины, вечное, вездесущее, недвижимое, единое, не нуждающееся в «опоре», «не свертываемое» (в конце каждого мирового периода), не состоящее из частей и ни от чего не зависимое (стих 10).

Как единая мировая первоматерия Пракрити выводится из 1) «ограниченности» всех феноменов, 2) их гомогенности, 3) наличия общей для них потенциальности, 4) видовых различий между следствиями и причиной, 5) «слияния» следствий с их причинами в конце каждого космического периода (стих 15-16). Контакт Пракрити с Пурушей – необъяснимое условие регулярных созданий мира, при этом Пракрити уподобляется слепому, как Пуруша – хромому, и об этом контакте говорится как о том, что осуществляется «спонтанно», по самой природе вещей – svabhavena (стих 21). Пракрити описывается как исходная точка космической эманации, из которой последовательно «выявляются» Великий, затем ахамкара, затем группа 16 начал (11 индрий и танматры), а из последних составляющих этой группы – пять элементов (стих 22).

Так Пракрити, «аффицируемая» присутствием пуруш, «развертывает» миры в неизменной последовательности эманации и периодически «свертывает» их в обратном порядке. Она «обеспечивает» и реинкарнации, снабжая тонкое тело (сукшма-шарира) безграничными возможностями перевоплощений (стих 42). Наконец, как целеполагающее начало она, в очевидном противоречии с ее постулируемой «бессознательностью» (сравни стих 11), заботится об «освобождении» Пуруши: для того чтобы отвести обвинение в непоследовательности, Ишваракришна сравнивает ее с молоком, которое, также будучи бессознательным, может содействовать выкармливанию теленка (стих 57).

Другая аналогия: Пракрити может действовать ради прекращения нужды в чем-то, как обычные люди – ради осуществления собственных потребностей (стих 58). А это свидетельствует о ее женственной бескорыстности (обыгрывается женский род слова «Пракрити»): она удаляется от взоров Пуруши (который ее познал), подобно танцовщице, покидающей сцену после того, как увидели ее искусство. Подчеркивается ее альтруистичность, противопоставляемая его «эгоистичности», а также «скромность» и «деликатность», выражающиеся в том, что Пракрити уже не показывается тому, кто ее реально увидел (стих 59-61).

Оказывается, однако, что Пракрити не только обеспечивает возможность «освобождения» Пуруши, но и сама себя «освобождает» ради него имеющимися в ее распоряжении ресурсами: она закабаляет себя всеми разновидностями состояний сознания (смотри Бхавы) и освобождает одним из них – истинным знанием (стих 62-63, сравни 65-66,68). Комментаторы Ишваракришны акцентируют момент однородности феноменов, имеющих трехгунную природу, и необходимость недопущения regressusadinfinitum (если не признать Пракрити конечным основанием мировых причин, придется допустить их бесконечный ряд).

В текстах поздней санкхьи сохраняется древняя схема «восьми Пракрити» (Таттвасамаса 1), а также акцентируется ее основная характеристика как равновесия гун, которое каждый раз нарушается через преобладание одной из них над двумя другими (Санкхья-сутры 1.61).

Хотя концепция Пракрити как самодостаточного мирового первоначала обеспечивает в санкхье «атеистическую» картину мира (санкхьяики неоднократно подчеркивали, что Пракрити берет на себя ту функциональную нагрузку, которая в ряде других систем возлагалась на Божество – Ишвару), она оказалась одной из наиболее востребованных философем в самых различных направлениях индуизма. Рецепция Пракрити в индуизме восходит уже к той аллегории «Шветашватара-упанишада», где «непросветленные» и «просветленные» нерожденные (aja – духовные начала мужского рода) соответственно услаждаются Единой Нерожденной (aja– Пракрити как женское начало) и оставляют ее, вкусив наслаждения (IV.5).

Пракрити как женское начало, способное на соединение с мужским, «эксплуатируется» в целом ряде космологических схем, например в системе вьюх – манифестаций Вишну – в панчаратре, где верховное божество Васудэва порождает бога Санкаршану и Пракрити, от которых происходят дальнейшие божества и абстрактные начала.

В пуранах Пракрити, наряду с Пурушей, производится от Шивы или Вишну и затем, как «непроявленное», отождествляется с мировым яйцом (анда), в коем заложены континенты, океаны и все пр. реалии индуистской космографии.

Концепция Пракрити была воспринята и в ряде других даршан, притом не только в непосредственно близкой санкхье йоге, но и в школах веданты, которые не скрывали расхождений с «атеистической» мировоззрением санкхьи в целом. Так, ее очень напоминает положительная, созидательная майя у адвайтистов Шрихарши и Читсукхи (XIII век).

Еще более «симпатизировали» Пракрити оппоненты адвайтистов: у Рамануджи она становится фактически «частью Брахмана», которая периодически побуждается им к миросозиданию, а у Мадхвы не только порождает 24 начала мира, но и предопределяет, через свои гуны, каким душам предстоит освободиться (когда преобладает саттва), а каким вечно пребывать в сансаре (когда преобладает тамас).

Однако основные оппоненты санкхьи усердно выявляли серьезные противоречия в концепции Пракрити Уддйотакара, субкомментатор сутр ньяи, отказывался признавать правомерность в самой идее возможности осуществления Пракрити целей Пуруши в виде восприятия объектов и познания различия между ним и гунами.

Во-первых, сама «заведенность» Пракрити целями Пуруши, которые должны быть вечными, предполагает, что она никак не должна отстраняться от их осуществления, а потому «освобождение» ее также наступить не может.

Во-вторых, нет достаточного основания для понимания того, как «равновесие» трех гун может вообще быть нарушено (ради осуществления любых целей) (IV. 1.21).

Шанкара полемизирует с идеей Пракрити в своем основном произведении «Брахмасутра-бхашья» подробно и системно. Первая претензия к ней в том, что это понятие является «неведийским» и не находит никакого реального свидетельства в текстах шрути (1.1.5-11, 18). Но данная концепция несостоятельна и с рациональной точки зрения: многообразие мира необъяснимо обращением к бессознательному (ачетана) первоначалу, которое может быть полезным, как глина, при наличии лишь разумного «горшечника»; объяснение того, как три гуны могут нарушить свое равновесие, не обеспечено, ибо Пракрити по определению «спонтанна» (Пуруша же совершенно пассивен), а потому необходимо допущение внешней разумной и «оперативной» причины, которое не делается.

Несостоятельна и важнейшая для санкхьяиков идея о том, что Пракрити служит целям Пуруши, – по той простой причине, что бессознательное начало не может быть целесообразным, и даже приводимое в качестве примера молоко также «локализуется» в одушевленном живом существе (помимо того, что у Пуруши, как его понимает санкхья, не может быть никаких потребностей ни в чем, которые надо было бы удовлетворять Пракрити); наконец, если Пракрити функционирует «по собственной природе», то освобождение, зависящее от прекращения этого функционирования, никогда не наступит (II. 1.1, Н.2.2-9).

Концепция Пракрити стоит и первой среди тех, что излагаются и опровергаются в знаменитом буддийском полемическом компендиуме «Таттва-санграха» Шантаракшиты с комментариями Камалашилы (VIII век). Концепция Пракрити обнаруживает ряд параллелей за пределами инд. мысли. В своем аспекте непроявленной причины мира она более всего напоминает первый зон в системе гностика Валентина, называвшийся «Глубиной» (bythos). Настаивание же санкхьяиков на том, что ее спонтанное функционирование «само по себе» может служить альтернативой теистическому мировоззрению, сродни атеистическому эволюционизму. Здесь, однако, есть и существенная разница: идея Пракрити означает не линию развития от простого к сложному, но прямо противоположный вектор, так как наиболее «тонкое» и содержательно богатое нематериальное первоначало трансформируется здесь в более одномерные и материальные феномены.

«Индийская философия: энциклопедия»

## Майя

Брахман сам по себе не является ни управителем, ни творцом видимого мира. Этот мир «создается» майей – совершенно особой сущностью, не реальной и не нереальной. (Понятие «майя» играет в адвайте такую роль, что саму эту философскую систему часто называют майява́дой.) Она лишена сознания, безначальна, непроявлена и неописуема. Кое в чем майя у Шанкары похожа на пракрити (материю) в санкхье, но она 1) совершенно несамостоятельна и 2) на уровне вьявахарики выступает как творческая сила Ишвары. Майя создает упадхи (от upa-ā-dhā «накладывать») – наложения, проекции из-за которых джива видит себя отличным от Брахмана и окруженным другими самостоятельными дживами, как на веревку в темноте накладывается образ змеи. Противники адвайты утверждают, что понятия всесовершенного единого Брахмана и затемняющей это единство майи в принципе несовместимы.

Иллюзорная энергия бывает двух типов. Первое – это викшепа, второе – аварана. Аварана – это сила скрывающая, другими словами, можно сказать, что это внешняя иллюзия. Скрывающую силу можно найти повсюду. Допустим, есть сутра и эзотерическая тантра, но она нам не доступна в силу кармы, и мы ее понять не можем. Это действует аварана. Есть лекция, но нам хочется спать, она сложная, очень философская. Вот действует аварана, сила майи. На улице темно и не видно, и мы принимаем веревку за змею, это действует аварана.

Другая сила майи – викшепа, это сила проекции. Это форма, которая иллюзия принимает в разуме дживы. Допустим, есть человек, обладающий духовными качествами, трансцендентными качествами, но из-за собственных движений души мы его воспринимаем по-другому, мы видим его в другом свете. Вот это и есть викшепа – сила проекции. Наш ум проецирует собственное кармическое видение, и мы обуславливаемся этим кармическим видением. Вот таковы два состояния майя шакти для обусловленной души, в которой она пребывает.

Лекция Гуру

Существуют следующие примеры иллюзии: луна в воде, эхо в горах, радуги в небе, город гандхарвов, миражи и магические фокусы, созданные чародеем, отражение в зеркале. Наше видение и восприятие лишь кажется реально существующим, но на самом деле таким не является. Принимаемые объекты лишь кажутся плотными и реальными, однако, когда мы глубоко погружаемся в состояние присутствия, мы обнаруживаем, что такая кажимость всего лишь иллюзия.

«Брахман своей неописуемой силой майи подарил существование этому созданию. Майя способна заставить нереальное видеться как реальное, и наоборот».

«Динамическая энергия Бога исполняет все его намерения и заставляет их проявляться в качестве видений. Эта энергия, сила или Майя является Сознанием».

«Йога Васиштха»

Майя (санскр. maya – «иллюзия», «видимость») – особая сила (шакти), или энергия, одновременно скрывающая истинную природу мира и помогающая этому миру проявиться во всем своем многообразии. Первое упоминание о майе содержится в «Прашна-упанишаде» (1.16), где она обозначает одну из божественных сил, способную создавать иллюзорные образы.

В традиции веданты майя впервые появляется в «Мандукья-кариках» Гаудапады; именно здесь майя выступает как принцип, помогающий объяснить переход от реального, вечного и неделимого Брахмана к множественным и преходящим элементам мира. Вместе с тем у Гаудапады майя уподоблена иллюзорному сновидению, которое омрачает сознание отдельной души; выход за пределы майи рассматривается как «пробуждение» к истинному знанию.

Концепция майя играет ключевую роль в адвайта-веданте Шанкары. Единственный авторитет признается здесь за чистым Атманом-Брахманом, лишенным свойств и определений (ниргуна); с точки зрения «высшей истины» с этим Брахманом никогда ничего не происходило, Вселенная же обязана своим появлением грандиозной «космической иллюзии»– майя, которая и создает миражную кажимость предметов и многочисленных душ.

Майя целиком зависит от Брахмана и рассматривается как его «сила», творческая потенция (шакти). Одновременно майя полностью совпадает с авидьей, то есть «неведением» – не просто омраченностью отдельного сознания, но единственным способом нашего восприятия и рассуждения, вивартой (кажимостью), адхьясой (наложением) и так далее.

Майя не обладает той же степенью реальности, что высший Брахман, однако она не может считаться и полностью нереальной; сама майя, равно как и Вселенная, обязанная ей своим феноменальным существованием, рассматривается в адвайте как сад-асад-анирвачания, то есть «не определимая в категориях реального и нереального».

В комментарии на «Брахма-сутры» Шанкара выделяет шесть главных свойств майи: эта сила «лишена начала» (анади), то есть не имеет временных границ; она пресекается только истинным знанием (джняна-нивартья); одновременно действует и как «сокрывающая завеса» (аварана) и принцип «дробления» (викшепа), то есть сила, проецирующая все многообразие мира; принципиально «несказуема» (анабхилапья, анирвачания); представляет собой некую положительную сущность (бхава-рупа), а не просто голое отрицание высшей реальности; наконец, ее локусом и опорой (ашрая) является одновременно индивидуальная душа и высший Брахман.

Если для Шанкары было принципиальным отождествление майи и авидьи, то позднейшие адвайтисты считали майю скорее онтологическим и космологическим основанием мира, тогда как авидья для них отражала степень неведения отдельной души. Вишишта-адвайта выступает с резкой критикой адвайтистской версии майи; Рамануджа считает учение Шанкары о майе прямой уступкой буддизму.

Из «семи возражений» (сапта-анупапатти), выдвинутых Рамануджей против адвайты, главным можно считать как раз вопрос о «вместилище» (ашрая) и источнике майи. Для самого Рамануджи майя – это волшебная и благодатная сила Ишвары, благодаря которой он реально творит мир.

В кашмирском шиваизме майя считается вечной и реальной энергией Шивы, благодаря которой развертывается иерархически организованная лестница сущего. Майя по существу персонифицируется здесь в образе Шакти – возлюбленной Шивы, которая олицетворяет собой свободное творчество Господа, его космическую «игру» (лила).

«Индийская философия: энциклопедия»

## Авидья

Что такое авидья? Это отсутствие проницательности, различающей мудрости (вивека-видья), позволяющей ясно видеть положение вещей во Вселенной.

«Человек без проницательности похож на лягушку, попавшую в колодец; так же, как лягушка в колодце не знает, что для нее хорошо, а что – плохо, и потому так и умирает из-за своего невежества в этом колодце, таким же образом и люди, тщетно рожденные в брахманде (яйцо Брахмы, т.е. вселенная), не знают, что для них хорошо, а что – плохо, и рождаются только для того, чтобы затем умереть в невежестве».

«Трипура Рахасья», глава II, 79-81

Человеческое «я», в его нынешнем состоянии, – есть «падшее», т. е. ограниченное существо, потерявшее, забывшее свой высокий статус.

Его падшее положение обусловлено не первородным грехом, а, напротив, его врожденной исконной божественностью, которую оно утратило вследствие отождествления с телом, огрубления осознавания и потери канала тонкой духовной связи (дхьяна-вахини) с Божественной сущностью, высшими аспектами своего «Я», высшими контурами сознания – буддхи (интуитивным сознанием) и Атманом (вечной божественной искрой Абсолюта).

«Считая себя телом, а мир – реальностью, захвачен я невежеством, словно рыба – сетью, словно лиса – капканом,

Увяз я в иллюзиях, словно муха – в меде, поражен я желаниями и страстями словно лань – отравленной стрелой,

Беспечный, словно слепец, идущий к пропасти, я полон желаний, несбыточных надежд и планов на эту жизнь, не зная, что они подобны кругам на воде,

А я сам – словно щепка, несомая бурлящим потоком быстрой реки,

В душе много эмоций, а ум подобен бешеной обезьяне».

«Ступени Великого Пути»

Неведение является основой всего существования людей в материальном мире. Неведение – это определенный тип кармического видения, из которого состоит мир сансары. Этот тип кармического видения связан с иллюзорным ощущением «я есть тело» (ахам дехасми) и непониманием того факта, что «я» в своей основе бесконечно подобно пространству и является Всевышним, Абсолютом. Пока будет существовать такое кармическое видение, будет длиться сансара и вытекающие из нее страдания и ограничения.

«До тех пор, пока имеет место невежество в отношении собственной сущности, до тех пор будут продолжаться страдания.

Так же, как спящий человек глупо пугается своих собственных сновидений, или как глупец введен в заблуждение змеями, появляющимися в представлении факира, так же испытывает страх и человек, невежественный в вопросе о своей высшей Сущности».

«Трипура Рахасья», глава XIII (50-52)

«Неблагое ты принимаешь за благо,

непрочное – за прочное принимаешь,

бесцельное – принимаешь за цель,

как же ты этого не разумеешь?

Ты опутан многими,

тобою самим рожденными узами заблуждения,

так гусеница сама себя оплетает,

как же ты этого не разумеешь?»

«Мокша-дхарма», глава 331 (27-28)

В состоянии неведения живые существа действуют как бы в затуманенном, ослепленном состоянии, подобном сну, не понимая, что для них благоприятно, а что – вредно. Из-за такого затуманенного состояния живые существа, имея свободу воли, но постоянно ошибаясь, делают неправильные выборы и затем страдают вследствие таких неправильных выборов.

Эго, будучи узлом, соединяющим индивидуальное осознавание личности с телом (чит-джада-грантхи), заставляет нас воспринимать мир через призму понятийного логического ума, его оценок и суждений, т. е. в двойственности – субъект-объект, правильное-неправильное, сансара-нирвана, внешнее-внутреннее, жизнь-смерть, добро-зло, душа-Абсолют, прошлое-будущее и т.д.

Но в реальности никакой двойственности нет!

Есть только Единое бытие, сознание и блаженство – сат-чит-ананда.

Весь мир есть только единый Абсолют (Сарвам эва Брахман) – утверждают святые адвайты.

Видеть же что-то иное, кроме Абсолюта, как самосущее заставляет нас именно неведение, навязываемое ахамкарой, как неким отдельным центром, выносящим собственные оценки и суждения.

Неведение, корнем которого является ахамкара, является причиной утраты нашего возвышенного положения, божественного величия (Брахма ахам бхавы).

Учение о 16 кала

Авидья (санскр. avidya, буквально «отсутствие знания», «неведение») – в индийской философии понятие, обозначающее незнание, составляющее причину, «корень» (мула) неподлинного восприятия мира, исходную омраченность сознания, которая препятствует постижению сущности бытия.

В упанишадах авидья противопоставлена Атману в оппозиции «незнание – знание», «неполное, искаженное знание – абсолютное знание, раскрывающееся в освобождении». При этом предполагается, что авидья представляет собой знание множественное, тогда как высшее знание (видья), тождественное Атману, выступает единой и цельной реальностью, в которой более не различаются субъект-объект и сам акт постижения. Раздробленная авидья как бы отражает многообразие Вселенной и соответствует ему; поскольку с прекращением авидьи становится недействительным весь эмпирический мир, она часто рассматривается также как онтологическая основа или вместилище этого мира, равно как и относящихся к нему конкретных психических свойств живых существ.

В этом смысле авидья может выступать и как определенная сфера существования, исчезающая после достижения освобождения (мокша); эта сфера подчинена действию кармы и включает все объекты, определяющие собой деятельный и познавательный опыт человека, в том числе и сами тексты откровения – шрути (Мундака-упанишада, 1.2.9–III).

В упанишадах встречается также более частное противопоставление авидьи как «знания обрядов» видье как медитации на определенных богов (Иша-упанишада, 9-11); при этом подчеркивается, что оба эти способа, практикуемые порознь, не ведут к освобождению, то есть они должны непременно сочетаться друг с другом. Здесь авидья сведена по существу к ряду предварительных условий (аскеза, следование ритуальному предписанию), которые предшествуют более глубокому усвоению ведического откровения.

Понятие авидья играет значительную роль в индийской религиозно-философской системах, где оно берется по преимуществу в своем гносеологическом аспекте и трактуется как неумение отличить вечную и подлинную реальность от временного и неподлинного.

В санкхье авидья (или аджняна – незнание) выступает как причина страдания, пресекаемая благодаря «различающему знанию» (вивека-джняна).

В йоге авидья – это одна из пяти клеш (загрязнений) сознания, которые мешают должному сосредоточению и освобождению.

Согласно ньяе, авидья (или митхъя-джняна – ложное знание) приводит к отождествлению Атмана с телом и психическими функциями; после ее прекращения исчезают какие бы то ни было желания и действия, то есть индивид уходит из-под власти кармы.

В учении буддизма (прежде всего в тхераваде) авидья выступает как одно из причинно обусловленных «звеньев» (нидана) сансарного цикла (смотри Сансара) человеческого существования. Именно в авидье коренится иллюзорное представление о постоянстве и реальности индивида, поэтому она считается первым элементом сансарного цикла, в какой-то мере определяющим собой остальные. Вместе с тем неведение совершенно лишено здесь какого-либо онтологической или космологической значимости и сводится к омраченности сознания, которая рассеивается после пробуждения (бодхи).

Особенно значительно место авидьи в философских построениях адвайта-веданты, где она трактуется как вселенская сила ослепления. С одной стороны, авидья укоренена в каждом индивидуальном сознании, она побуждает человека ложно отождествлять себя с конгломератом телесных и психических свойств и тем самым искажает и затемняет правильное восприятие высшей (парамартхика) реальности; в этом своем аспекте авидья синонимична аджняне (незнанию) и митхья-джняне (ложному, ошибочному знанию).

С другой стороны, авидья выступает и как творческая сила (шакти) высшего Брахмана, которая не обладает самостоятельной реальностью, подобно Пракрити санкхьи, но тем не менее служит как бы иллюзорным субстратом, из которого лепится эмпирический мир; в этом аспекте авидья тождественна майе (волшебной иллюзии), создающей эмпирическую, или «практически пригодную» (вьявахарика), реальность.

Именно авидья создает своего рода «двоемирие», когда бытие распадается на два уровня существования: высшую реальность Атмана-Брахмана (уровень видьи, или парамартхика-сатья, – высшей истины) и относительно реальную оболочку феноменального мира, как бы обволакивающего эту сердцевину (уровень авидьи, или вьявахарика-сатья, – практические истины).

На втором уровне, в сфере феноменального существования, степень реальности и знания значительно ослаблена и ограничена; она поддерживается лишь отсвечиванием Атмана в эту оболочку, однако даже такого отблеска достаточно, чтобы авидья отличалась от простой ошибки или чистой негативности (бхрама).

Последователи Шанкары, как правило, различали два вида неведения: нирупадхика-авидья (неведение без привходящих ограничений), обладающее «силой сокрытия» (аварана-шакти), то есть выступающее причиной искаженного знания отдельной души, и сопадхика-авидья (неведение с привходящими ограничениями), наделенное «силой дробления» (викшепа-шакти), с помощью которой Брахман способен проецировать вовне Вселенную и множество душ.

Однако для Шанкары, с его стремлением онтологизировать психологию и гносеологию, оба аспекта авидьи полностью совпадают, а сама она есть временное наложение (адхьяса, адхьяропа) свойств на бескачественный Атман, окружающая его миражная кажимость (виварта). Реально существует только Атман, то есть чистое знание, авидья же не может быть определена ни как реальная, ни как нереальная; причина ее возникновения и сущность отношения к Атману остаются загадочными, несказуемыми (анирвачания).

Неоднозначное толкование авидьи в адвайте, а также расхождения во взглядах адвайтистов относительно ее основы послужили причиной критики концепции авидьи со стороны Рамануджи и других позднейших ведантистов.

«Индийская философия: энциклопедия»

## Спанда

Спанда – принцип тонкой космической вибрации, лежащий в основе всех тел, явлений и динамических процессов, происходящих во вселенной.

Словарь Лайя-йоги

Спанда – это своего рода тонкая вибрация, но которая отличается от обычных вибраций, которые рассматривают физики.

Спанда в отличие от движения или вибрации, принятой в физике, это понятие, которое означает двойное движение, т.е. это движение чистого Сознания, которое с одной стороны, направлено наружу, а с другой стороны, оно одновременно направлено вовнутрь. Вот это внутреннее и внешнее движение – оно не относится к какому-либо положению в пространстве. Связь с истинным «Я» определяет внутреннее движение. Связь или отождествление с внешним миром или объективной реальностью означает направленность вовне. Спанда не является физическим движением как таковым, тем не менее, спанда пронизывает всю эту Вселенную, все аспекты жизни. Спанда также не является психологической вибрацией, хотя психологическая вибрация является частью спанды.

Слово спанда происходит от санскритского корня «спанд», что означает небольшое движение, пульсация или вибрация.

Святой Абхинавагупта говорит, что спанда происходит от косвенного употребления корня «спанд» в его второстепенном значении. По этому поводу он говорит: «Абсолютное Сознание ничуть не отклоняется от своей бесконечной и чистой сути. Его фундаментальная природа не подвергается никаким изменениям. Даже несмотря на то, что она неизменна, существует тонкое духовное движение внутри Чистого Сознания, которое означает, что оно не полностью статично, подобно пустому пространству. Его характер одновременно статичен и динамичен. Неизменность – это его статический аспект, а внутреннее духовное движение – это его динамический аспект. Это и есть спанда».

По сути спанда – это движение Чистого Сознания, с помощью которого Сознание осознает само себя и также свою внешнюю божественную природу. Характеристика этого движения – это безграничное блаженство.

Далее Абхинавагупта говорит, что «вибрируя, Сознание выплескивает свои божественные силы и все элементы внешнего мира в форме отражений. Психический свет чистого Сознания освещает эти божественные энергии и все мироздание, и отражает их вовне посредством своей независимой, игривой божественной воли».

Все внешние проявления мироздания оказываются следствиями спанды, т.е. блаженно-активной пульсирующей природы чистого Сознания. Сам Абсолют в процессе творения не участвует в различных трансформациях, потому что весь процесс творения нереален – это не что иное, как форма различных отражений, божественного преобразования и изменения за счет божественных действий: самозабвения или омрачения. Разворачивая себя вовне в виде явлений, Абсолют просто предстает так, как будто с ним происходят какие-то изменения, удаляясь от его изначального состояния. И постепенно Абсолют становится внешним материальным существованием.

Спанда – это ананда-шакти Абсолюта, т.е. то первичное блаженство, которое возникает в Абсолюте в первый момент проявления. И вот такое двухстороннее блаженство, когда вибрация двигается одновременно наружу и вовнутрь, это подобно такому духовному движению океана нектара – безграничные приливы и отливы Абсолюта.

Считается, что существует три уровня спанды:

* параспанда,
* саманья-спанда,
* вишеша-спанда.

Самый высший или самый верховный уровень – это параспанда. Параспанду называют еще «открытие глаз Бога», т.е. когда Бог открывает глаза, действует высшая вибрация, высший уровень спанды. Это само чистое осознавание в его блаженстве.

Другой уровень – это саманья-спанда, она связана с проявлением. Это называется «закрытие глаз Бога». В общем, саманья-спанда связана с переживанием блаженства, т.е. здесь уже Абсолют именно переживается в динамическом аспекте. Считается, что саманья-спанда обладает энергией или безграничной способностью проявлять любые преобразования во внешнем мире.

Наконец, третий вид спанды называется вишеша-спанда. Вишеша-спанда – это все видимое движение вовне, включая физические вибрации, электромагнитные волны – все. К примеру, жизненная сила всех существ – это вишеша-спанда. Работа органов чувств, восприятие органов чувств – это тоже движение вишеша-спанды. Функции пяти вайю, физического тела, отправления нужд – это движение вишеша-спанды. Вращение атомов – тоже все это проявление вишеша-спанды. Считается, что созидание и растворение Мира Явлений – это тоже следствие внешнего и внутреннего движений вишеша-спанды.

Вся Вселенная является ничем иным, как великой игрой Бога ради переживания самоузнавания. И вот это блаженство «Я» – это самый утонченный и возвышенный аспект внутреннего движения спанды. Это и есть сама саманья-спанда.

В текстах говорится, что спанду можно осознать как единую форму всех божественных энергий Абсолюта. Ее можно осознать в собственном сердце, в переживании, в разных ситуациях. К примеру, испытывая огромную радость, неожиданно сталкиваясь с чем-то шокирующим, вселяющим ужас, неожиданно встретив кого-то, при произнесении звука висарга.

Итак, все эти переживания сопровождаются проявлениями такой спанды. И если йогин способен быть в Присутствии и заметить это переживание, интегрироваться с ним, он может пережить не только личные ощущения, но и вселенскую вибрацию, когда его сознание, войдя в переживание личного ощущения, испытает Вселенский Дух в личном ощущении. И вот когда вы проникаете в этот Вселенский Дух, то говорят, что вы объединяетесь с ощущением или объединяете блаженство с пустотностью, когда вы чувствуете, будто Абсолют вместе с вашим телом переживает одно сплошное блаженство, или ваше тело – это как одно огромное блаженное тело Абсолюта.

Также важно понять принцип спанды, когда мы занимаемся созерцанием и наблюдаем мысли. Обычно мы мысли и наше сознание тоже считаем чем-то индивидуальным, и процесс медитации тоже является чем-то личностным. Но если мы поймем принцип спанды, то медитация тоже приобретет другой, сверхличностный характер.

Святой, который является продолжателем учения спанды Абхинавагупты, в тексте «Спанда Карика» говорит, что «реализацию высшей спанды можно найти с помощью самоосознавания, и промежутки между двумя мыслями есть самосветящаяся Сущность, и эта самосветящаяся Сущность непрерывно возникает в уме. Это само чистое Сознание, и его вибрирующая природа производит непрерывно движущуюся цепочку мыслей, и каждая последующая мысль исходит из сознания через внешнее движение спанды, каждая предшествующая мысль снова поглощается сознанием с помощью внутреннего движения спанды».

Лекция Гуру от 2006-02-13

Природа Абсолюта есть проявление в виде тонких духовных вибраций (спанда). Спанда побуждает Всевышнее Сознание сиять и излучать энергию из себя наружу.

Такие излучения есть тенденция Абсолюта к самовыражению. Первое излучение преисполнено полноты всеведения и всемогущества Абсолюта.

По мере излучения энергии отходят все дальше от Абсолюта и отделяются от него, теряя связь со своим источником и, якобы, омрачаясь. Так начинается лила, когда Абсолютный Ум скрывает себя, играя своими энергиями.

В основе всех тел, явлений и динамических процессов, происходящих во вселенной, лежит принцип тонкой космической вибрации.

Весь внешний мир большой вселенной состоит из энергии вибраций. Абсолютное Сознание постоянно проявляется в виде вибрации, которая воспринимается сознанием как твердые или тонкоматериальные объекты. Субъективно вибрация (спанда) – это колебание чистого сознания «Я есмь», которое одновременно направлено как внутрь, так и наружу.

Это колебание двойное. Внутренняя вибрация направлена на самоосознавание, самоотождествление Исконного «Я» с самим собой. Внешняя вибрация направлена на внешние объекты и отождествление с ними. Вибрация не связана с перемещением в пространстве или какой-то конкретной точкой. Она подобна волне, исходящей из сознания в момент мышления или восприятия.

Вибрации пронизывают материю как сверхтонкие волны сознания в каждой точке пространства и на всех уровнях.

Внутренняя вибрация является вибрацией сознания, самой тонкой, представляющей собой Чистый Свет. Все остальные вибрации, такие как функции сознания, интеллект, ум, прана, материальные вибрации, звук и прочие, являются ее производными.

Несмотря на проявление этой тонкой вибрации, изначальное сознание «Я есмь» не затмевается ею, не отклоняется от своей самодостаточной природы. Его глубинная природа не подвергается никаким трансформациям. Подобно двум птицам на ветке дерева, одна из которых клюет плоды, а другая неподвижно сидит, наблюдая за первой, всевышняя Сущность одновременно находится в покое и проявляется как вибрации.

Пять элементов порождаются благодаря вибрациям. Вибрации проявляются как разнообразные качества пяти элементов, из которых состоит вселенная.

Какова причина первого движения, или импульса творения? Санкхья говорит, что оно происходит от соединения пуруши и пракрити, но не дает объяснения этому соединению. Веданта утверждает, что только сознательный деятель может привести Универсальное Сознание в движение, и, таким образом, она постулирует существование Брахмана, или Высшего Господа. Обе системы показывают, где возникает начальный импульс, но не объясняют, как. Кашмирский шиваизм отвечает на этот вопрос, утверждая, что в сознании вечно чередуются две фазы – покой и действие, т.е. пракаша и вимарша.

Фаза пракаши – это период потенциальности, технически именуемая пралайя, или поглощение. Это пассивная фаза сознания. Здесь все формы проявленной вселенной растворены, и их сущность поглощена Универсальным Сознанием. Во время периода потенциальности, пралайи, все проявленное дремлет, подобно тому, как свойства мангового дерева дремлют в манговом семени. После периода латентности универсальные семена начинают прорастать, и сознание становится активным. Активная фаза сознания именуется сришти, или творение вселенной. Эта фаза проявления также называется абхаса (корень «бхас» означает «проявление» или «свечение», следовательно, это слово значит «сияющее»). Каждая фаза действия производит семена потенциальности, которые прорастают во время периода покоя и вызывают следующую фазу действия, подобно тому, как цветение мангового дерева производит семя, из которого вырастает новое дерево. Полный цикл, включающий сришти (творение) и пралайю (поглощение), технически именуется кальпой, которая длится 4 320 000 000 человеческих лет, после чего начинается другой цикл. Этот периодический ритм сознания называется спандой и не имеет ни начала, ни конца. Его движение управляется законом кармы, который основан на том принципе, что каждое действие вызывает реакцию. Он широко известен как закон причины и следствия. Другими словами, первое движение сознания – это реакция, порожденная предыдущим действием. Вся природа регулируется этим универсальным законом.

Философия кашмирского шиваизма может быть лучше понята посредством тщательного изучения этого принципа спанды. Спанда – это энергия, которая наполняет вселенную во время процесса ее эволюции и инволюции. Спанда – это сознание, импульс, вибрация, бесконечная сила, из которой возникает все, что существует. Это источник универсальной энергии, которая проявляет себя в страхе, радости и гневе, и которая пульсирует в слове и мысли. Когда человек захвачен экстазом, радостью или гневом, он переживает спанду. Спанда – это Высшая Универсальная Сила, которая образует все проявления. Причина неотлична от следствия, хотя следствие выглядит отличным. Спанда – это первое движение воли, начальный толчок духа.

В Кена Упанишаде ученик спрашивает своего учителя: «Кто направляет ум к его объекту? Кто является причиной действия праны, или жизненной силы? Кто заставляет человека говорить? Как Бог творит действие глаз и ушей?» Учитель отвечает, что высшая сознательная сила, или спанда, является источником всех действий, просвещения и проявления, но остается невовлеченной во все это. Следовательно, посредством этой универсальной сознательной силы глаза видят, уши слышат, ум думает, интеллект схватывает, метаболизм происходит и планеты движутся. Сила спанды – это динамический аспект трансцендентной Реальности. Эта Реальность есть источник всех сил проявления и действия. Через интроспекцию ученик может пережить внутреннюю движущую силу спанды.

Абхинавагупта, святой учитель кашмирского шиваизма, утверждает, что спанда – это необъективированное желание, которое ведет сознание к ощущению неполноты. Это первая стадия сознания перед его кристаллизацией в мыслительный процесс. Сомананда, другой святой кашмирского шиваизма, говорит, что в момент, когда сознание впервые начинает производить множественность, имеет место начальное движение воли. Интеллект вибрирует в изумлении, и целое, или Шива, развертывается. Хотя спанда выражается различными путями, в соответствии с частным движением, в котором она проявляется, Рамакантха, автор комментария на Спанда-карику, употребляет его в специальном значении внутреннего ритма эстетического духовного переживания. Это может быть описано как вспышка мысли, или внутреннее восприятие, такое, как удовольствие или боль. Он также употребляет этот термин в смысле необъективированного желания.

Все действия могут быть представлены как выражение человеческой воли. Непосредственно перед началом действия человек ощущает некоторое движение в себе. Мирское действие, следовательно, едино по причине единства воли и цели. Спанда – это первый момент воли, начальное движение духа или первое волнение чистого Сознания в процессе пяти действий: проявление, существование, растворение, сокрытие и дарование милости.

Спанда не может быть понята посредством интеллектуальной интерпретации метафизических идей. Она может быть постигнута только через внутреннее наблюдение. Человек может наблюдать внутри себя различные изменения, которые имеют место в процессе удовлетворения намерения или желания.

Спанда – это сила сознания, которая вдыхает жизнь в физические чувства, которые иначе оставались бы инертными. Эта сила может быть понята человеком, который наблюдает свою собственную природу. Спанда оживляет чувства и является источником процессов творения, существования и растворения. Каждый природный феномен возникает благодаря этой самой силе. Человек может наблюдать свой процесс мышления так же, как различные моменты в процессе исполнения желания и, таким образом, наблюдать спанду в действии. Когда человек думает об одном аспекте какой-либо идеи, другой аспект этой идеи немедленно возникает в его уме. В этом процессе промежуточная точка между двумя мыслями называется унмеша. Современные ученые говорят об этом в своей собственной терминологии. Они называют это измененным состоянием сознания, или состоянием высшего сознания. Они утверждают, что все во вселенной действует как маятник, который движется от одной точки покоя до другой. Другими словами, вся материя вибрирует. Эта точка покоя весьма динамична, т.к. в ней имеет место изменение направления движения. В этой точке оно действительно прекращается на долю микросекунды и затем вновь возникает. Это значит, что мы имеем систему, в которой вся наша реальность существует на основе «включения» и «выключения». Во время периода «выключения» мы расширяемся и ощущаем всю вселенную, затем мы сокращаемся и продолжаем находиться в нашей обычной реальности так, как будто бы ничего не произошло. Расширяется не физический объект, но скорее это его сущность расширяется настолько, что ощущает всю вселенную. Таким образом, каждый объект находится в постоянной связи с любым другим объектом, поскольку сущности всех вещей соединяются в том измерении пространства.

Ищущий должен познакомится с этой точкой поворота, которая является основой всех его мыслей и образов. Он может ощутить сознательную силу, которая вызывает мгновенный переход от одного образа к другому. Различные образы преходящи, но их источник, который проникает их все, не изменяется. В состоянии чистого Сознания спанда, или принцип энергии, существует как принцип активности. Наслаждение и боль, воспринимающий и воспринимаемое, все вещи проистекают из высшего принципа спанды. Единственная реальность, которая существует – это собственная Сущность человека, которая существует в форме энергии спанды. Каждое действие во вселенной прекращается, но тот деятель, который ответственен за все действия, не изменяется. Тот Господь, который проявляет себя и как процесс познания, и как познаваемое, сияет через них. Он остается незатронутым ими, как чистая сознательная сила (чинмайя). Ученик, который концентрируется на чистом Существовании, достигнет этого состояния чинмайи. Спанда может быть наблюдаема в эмоциональных изменениях, которые имеют место в проявлении высших уровней сознания, таких, как «рупа», «раса», «нада» и «бинду». «Рупа» означает форму, которая способна порождать приятную реакцию. «Раса» – это эстетический аспект сознания, который проявляется спонтанно в поэтическом выражении. «Нада» – это недифференцированный источник тонкой внутренней речи, которая включает все слова и их значения. «Бинду» – это форма света, которая всецело субъективна и которая является материальной причиной чистого творения. Спанда может быть наблюдаема в проявлении всех этих форм.

Спанда (санскр. spanda – «дрожь», «пульсация», «вибрация») – термин индийской философской традиции, появившийся в связи с объяснением перехода от абсолютного единства к многообразию и раздробленности проявленного мира.

Буддисты-виджнянавадины говорили обычно о «вибрации сознания» (читта-спанда), для Гаудапады, выступившего одним из предтеч адвайта-веданты, тот же образ «пульсирующего сознания» служит метафорой высшего Брахмана (Мандукья-карики, IV).

Особую роль понятие «спанда» играло в кашмирском шиваизме, для которого постоянная «вибрация» – это, прежде всего, эротико-мистическая метафора союза, или взаимопереплетения, двух начал, заложенных в природе самого сознания. Спанда указывает на соединение ясного созерцания (пракаша), персонифицированного в образе Шивы, и динамичной саморефлексии (вимарша), отождествляемой с его возлюбленной Шакти. Наконец, спанда вызывает к жизни манифестации богини Речи, благодаря чему, в конечном счете, и проявляется весь эмпирический мир. Термином «спанда» обозначалась и одна из философских школ в рамках кашмирского шиваизма, создателем которой считался легендарный мудрец Васугупта (IX в.).

«Индийская философия: энциклопедия»

## Лила

«Лила есть игровое излучение внутренней энергии (Атма-шакти) во внешнее пространство. Такое излучение есть самовыражение каждого живого существа. Если самовыражение исходит из состояния недвойственности, оно творческое и самоосвобожденное – это лила. Такое самовыражение есть игра Ясного Света, к нему следует стремиться. Если самовыражение исходит из двойственности, из эго, основанном на уме, опыте и различении – это карма. Такое самовыражение не творческое, привязано к результату, сопровождается чувством деятеля, обусловлено мыслями и опытом и является оковами. От него следует отрешаться. В момент отрешения безупречно обнажается пространство Чистой Осознанности, и то, что было невидимо, распознается».

«Дивья лила йога упадеша ратна малика», гл. 9

 «Видимые энергии вселенной проявляются беспричинно. Видимая вселенная является игрой Абсолюта, это его немотивированная спонтанная игровая манифестация. Как Просветление и Нирвана, так и омрачение – сансара обладают природой Абсолютного Ума. Они есть проявление его непостижимости и форма его игры. Лила – то, что превосходит чистоту Нирваны и ограничения сансары, это есть чистое сознание Источника вне всякой дуальности».

«Дивья лила йога упадеша ратна малика», гл. 1.4-6

«Лила» происходит от слова «виласа». «Лас» – санскритский корень с множеством значений, он сродни лиле или игре. Этот корень часто применяется в танцах и поэзии. Танец подразумевает здесь ласья, нежный танец Парвати, в противоположность тандаве – мужественному и порой разрушительному танцу Шивы. Приставка «ви» – это усилитель, подчеркивающий характер ласы. «Ви» означает особое мастерство, цветение, изобилие, то есть божественные качества. Итак, виласа можно перевести как божественная жизненность или божественная игра. Это аналог лилы.

Этот термин для нас очень важен, поскольку он отражает принцип освобожденного сознания сиддха в чистом измерении, после просветления. В абсолютном смысле, мы с самого начала все должны научиться узнавать как лилу. То есть, тот, кто знает толк в чистом видении, он уже живет в измерении виласы. Тот, кто глубоко погружен в присутствие, и устранил все двойственные представления, для него кроме лилы и виласы ничего не существует. То есть он всегда всю реальность воспринимает именно в игровом варианте. И в принципе, когда мы воспринимаем что-то вне игры, это омраченное нечистое кармическое видение.

Допустим, вам другой человек говорит что-нибудь и раздражает вас, если вы в омраченном нечистом кармическом видении. Если же вы в чистом видении, для вас это как игра. Вы видите, внутреннее божество этого человека играет с вами, делает вызов вашему внутреннему божеству. И если ваш интуитивный канал буддхи открыт, ваше внутреннее божество правильно откликается на это. Если же буддхи у вас заблокирован, а вы воспринимаете манасом, тогда ваш внутренний демон откликается. И йоги, который находится в чистом видении, все воспринимает как лилу, игру. Критикуют его, хулят и оскорбляют его, даже бьют, случаются с ним болезни или несчастья, видит ли он что-либо плохое или хорошее, для него это единый вкус. Это игра единой энергии и сознания чит шакти. Но для этого нужна величайшая преданность, самоотдача и погруженность в единый источник. То есть ты должен распознать Всевышний источник за всеми именами и формами. Ты должен увидеть Бога, и не обмануться его внешними проявлениями. Но на практике часто выходит так, что очень нелегко удерживать чистое видение, колоссально. То есть это только практик, погруженный в непрерывное присутствие.

Один ученый давал учение о терпении. И как-то практик, слушая его, подошел после лекции к нему, и спросил: «Какое учение вы даете?», тот сказал: «О терпении», тот его переспросил: «Какое, какое!?», «О терпении», затем тот его переспросил: «Какое, какое вы даете учение?», тот сказал: «Болван, я даю учение о терпении, идиот, ты, что не слышал!». Тот сказал: «Ну, теперь понятно какое учение вы даете, я так и думал».

На самом деле, даже практики с большим стажем, двадцатилетним, с большим монашеским саном даже, очень нелегко это развивать. И именно такие ситуации проявляют нашу истинную сущность. То есть, чтобы ни думали о нас другие или мы сами, а наша истинная сущность проявляется именно в таких ситуациях, конкретных. Но если вы находитесь в чистом видении, вы всегда находитесь в игре. Вас нельзя как-то поколебать, разуверить в том, что мир чист, совершенен и все есть божественная игра. Чтобы ни происходило, вы все принимаете, вы принимаете мирные игры, и даже гневные игры. Даже игры на грани фола, вы открыты, вы их не отвергаете, принимаете.

Вы открыты не в том смысле, что потакаете какому-то неправильному видению, а в том смысле, что ваш ум не зажимается, не скукоживается, он распахнут, и вы осознаны, ваша осознанность не теряется. Вы не теряете связь с буддхи, находитесь все равно в контакте с Всевышним источником. И тот, кто реализовал лилу, это истинно освобожденный йог. Даже если он увидит слуг Ямы, которые пришли, чтобы бросить его в ад, он будет играть с ними. А значит, не будет страдать.

Что значит играть? Игра это не какое-то шутовство, а игра это самоосвобожденное творчество внутренней энергии, свобода самоосвобождения. Но если кто-то думает, что можно играть, демонстрируя какое-то поверхностное шутовство, это конечно не получится, потому что игра всегда исходит из присутствия, из пространства осознанности.

К примеру, к нам приезжал в послушники один человек, бывший клоун. И он в такой клоунской бхаве с управляющим общался. Но когда дошло дело до испытаний, его клоунская бхава куда-то делась, через четыре дня. Почему? Потому что она была фальшивая, поверхностная, то есть это была еще не лила, если бы она была подлинная, разве могли бы детские испытания за четыре дня поменять сознание, невероятно. Потому что истинный практик удерживает свою игровую бхаву очень долгое время, даже в каких-то очень жестких и трудных условиях. Его сознание не может вообще поколебаться.

Лекция Гуру от 2005-09-22

## Силы Абсолюта

Основных энергий пять:

* божественное знание (джняна-шакти),
* божественная свобода (сватантрия-шакти),
* божественная воля (иччха-шакти или санкальпа-шакти),
* божественная власть (айшварья-шакти),
* божественная сила (крийя-шакти).

Реализация плода и реализация трех тел – это способность обрести пять этих шакти.

Основой или главной чертой божества или богочеловека будущего, к которому мы идем, будет присущая ему энергия знания (джняна-шакти).

Джняна-шакти возникает, когда вы занимаетесь осознанностью и созерцанием. Когда ваше сознание непрерывно генерирует ясность, то есть ясность, которая непрерывно генерируется – это и есть джняна-шакти. Допустим, вы сильно хотите есть и поели, вы довольны, но вы туповаты, у вас нет желания изучать философию, медитировать, вам просто хорошо, у вас нет проблематики, это довольство напоминает довольство собаки Севы после прасада. Это отсутствие джняна-шакти, то есть нет генерации ясности.

Или вы просто ходите в таком размазанном, аморфном состоянии, у вас нет ясности, но и нет проблематики. Вы не можете что-то серьезно изучать, практиковать, у вас просто не хватает мыслительных способностей на это. Ваша джняна-шакти не активирована. Ваша ясность не позволяет видеть мир, рассуждать о глобальных проблемах, изучать тексты, работать с учением профессионально, вы просто не понимаете вообще, о чем речь. То есть вы работаете на уровне стимул-реакция, звонок – пошли, хочется есть – пообедал, сказали практиковать – практикую, сделали замечание старшие – да, надо принять в расчет. Но это не собственный выбор и не собственная практика, это стимул-реакция.

Собственная же ясность – это совершенно другой уровень. Человек, который генерирует ясность и находится в состоянии джняна-шакти он творчески подходит к служению, он глубоко овладевает учением, причем самостоятельно, он сам во всем разбирается, он практикует сколько нужно и еще сверх того немного. Он осознан к взаимоотношениям, ко всему тому, что происходит, ко всему этому относится с пониманием и творчеством. У него есть виденье глобальных процессов, в которые он сам вовлечен, он видит служение не как работу, а как глобальный процесс служения вселенским силам Просветления, и он видит свое будущее, свою эволюцию и перспективы во всем этом. Он примерно понимает, куда он идет, это и есть признак того, что ваша джняна-шакти активна.

На чем основам принцип джняна-шакти? Основа в присутствии, способности быть в созерцании и генерировать ясность, исходя из присутствия, то есть человек черпает в себе ясность, исходя из своего осознавания, он постоянно в контакте с Всевышним Источником, он черпает из этого контакта вдохновение, мудрость, могущество и прочее.

Следующий принцип – божественная свобода (сватантрия-шакти). Энергия безграничной свободы, означает способность не иметь ограничений или проявляться без каких-либо ограничений. Не иметь ограничений в сознании. Он пребывает за пределами дуальности, за пределами пар противоположности, следовательно, имеет неограниченную свободу выбора.

Как можно определить энергию безграничной свободы? Если ваш ум не самоосвобождает чего-либо, у вас нет энергии сватантрия-шакти, вы схватываетесь ситуацией, вы не видите ситуацию более широко, вы видите ее в конкретных рамках причин- следствий, субъект-объектных отношений и ваша глобальность мышления исчезает, когда вы сталкиваетесь с какой-либо ситуацией.

И напротив, обладать энергией безграничной свободы – это видеть ситуацию не на поверхности, а из глубины. Допустим, есть явления, а есть сущность – то, что в глубине. Допустим, человек повел себя неправильно, разговаривал грубо и раздражительно – это явление на поверхности, а сущность такова, что человек болеет, или может он ошибся выбором и не туда попал – это глубина. То есть явление на поверхности, а в глубине совершенно другая причина, и сразу она может быть не видна. И если у вас есть свобода в сознании, то вы не отождествлены с явлением, с гневом этого человека, а вы проникаете в сущность и видите более глубоко.

Безграничная свобода возникает тогда, когда у вас уже есть энергия ясности, то есть джняна-шакти. Вы можете обрести сватантрия-шакти только тогда, когда ваша джняна-шакти активна, когда ясность генерируется. Если ясность не генерируется, то и энергии свободы тоже не возникает, потому что ваше мышление ограничено. Допустим, если вы осознаете свое будущее, благодаря размышлению или сверхъестественным способностям, то вы можете его планировать, у вас есть свобода его направлять. Но если вы не осознаете его, не задумываетесь о нем, как вы можете его направлять, у вас не хватает на это силы ясности. Это означает, что ваша свобода будет настолько, насколько у вас будет божественное знание.

Иччха-шакти – божественная воля – это способность силой намерения управлять ситуацией, материализовывать какое-либо намерение, создавать нужные ряды причин-следствий. Она базируется на предыдущих шакти. Божественная воля – это значит, силой воли направлять события. Подробнее эта тема описывается в парасатарка-логике.

Васиштха говорит.

«Есть закон, согласно которому ты видишь перед собой все, о чем думаешь постоянно, если ты о чем-то постоянно думаешь, это обязательно материализуется. Если ты думаешь, что мир агрессивный, что он злобный, мстительный, будь уверен – вокруг тебя начнут складываться события таким образом, именно вокруг тебя, не вокруг других. Если ты будешь думать очень качественно, на пределе, то ты попадешь в самые злобные и самые мстительные миры какие есть. Все это прекрасно материализуется. Если ты будешь думать, что мир божественен, чист, свят, в чистом видении, то вокруг тебя начнут проявляться такие энергии, ты именно будешь убеждаться, что мир таков. Появляется именно то, на что мы длительное время направляем свои мысли. Если считаешь: «Я тупой, убогий, ограниченный, я ничего не могу». То со временем твой ум подберет тебе именно такую энергию и такое проявление. Если ты считаешь: «У меня безграничный потенциал, мои возможности безграничны». Со временем ты будешь убеждаться во всем этом».

На стадии Иччха-шакти йогин понимает, как работает принцип божественной Воли. Он учится настраиваться на нее, пропускать через себя и использовать ее для своего же блага, то есть с помощью божественной воли он может направлять события, менять ситуации. Это энергия крайне важна для йогина, поскольку с помощью нее он становится именно тем, кем он хочет стать.

Это подобно тому, как если вы можете менять темы сновидений, сновидения вам послушны, но если вы не можете управлять темами сновидений, у вас нет воли управлять ими, то сновидения управляют вами. И пока человек не обладает иччха-шакти, он ничем не может управлять, все им управляет. Когда же он получает иччха-шакти и санкальпа-шакти, он постепенно начинает управлять своими мыслями, эмоциями, своей праной, даже внешней ситуацией. К примеру, все те, кто являются мандалешварами, руководят какими-либо ашрамами, направлениями в служении – это те, кто хорошо реализовали в себе принцип иччха-шакти.

Благодаря этому у них есть другой вид шакти – энергии божественной власти – айшварья-шакти. Здесь мы переходим к энергии айшварья-шакти. Айшварья-шакти может возникнуть только тогда, когда у вас реализованы все предыдущие силы, то есть божественная власть дается тому, у кого реализована божественная воля, божественная свобода и божественное знание. У кого она не реализована – он ее никогда не получит. Он ее не получит не потому, что ее ему кто-то не дает, а потому, что она сама ему не дастся. Это как если вы хотите владеть каким-то сложным прибором, вы должны обучиться пользоваться им, у вас должны быть навыки. Но если у вас реализованы сила божественного знания, божественной свободы и сила божественной воли, то божественная власть естественно возникает. Она означает уметь контролировать свои эмоции, мысли и праны, энергии во внешнем мире, то есть управлять ситуацией, быть по отношению к ситуации оператором.

Обычно человек не управляет ситуацией, и внешняя реальность его жестко контролирует, допустим, физические законы, ход времени, климат, социальные процессы, мораль и культура, законы цивилизации, социума, этики, все они управляют человеком, так? И человек скорее является не оператором, а оперируемым. Им оперируют социальные процессы, экономические процессы, этические процессы и прочие.

Но на стадии овладения айшварья-шакти человек сам оперирует этими процессами. Он становится властно-волевым оператором их, то есть мандалешваром. Обычно если это человек – мирянин, он становится выдающимся правителем, царем, выдающимся политическим деятелем. Если этот человек духовный практикующий, он становится мандалешваром духовной мандалы, или если это не проявляется на физическом уровне, он создает мандалу внутри своего собственного сознания, но всегда это связано с сотворением мандалы, принципам мандалешвара, потому что энергия божественной власти означает, что вы являетесь центральным божеством и у вас есть какая-либо мандала, которой вы оперируете.

Мандала – это определенно структурированная энергия, структурированная силой разума. Допустим Дивья Лока – это мандала или ашрам Ваасту – это мандала, или ашрам Кайя-кальпа – это тоже мандала. В ней есть свои мандалешвары. Безмятежный океан – мандала, в нем есть свой маленький мандалешвар. Чудесный Дворец – мандала. Ритритное пространство – мандала, в ней есть свой временный мандалешвар. И все мандалешвары проводят энергию айшварья-шакти, распределяя ее, самоорганизуя и структурируя вокруг себя.

Таким же образом мы входим в мирскую мандалу, Нижегородская область, в ней свои мандалешвары, которые правят энергию божественной власти на своем уровне, так как они могут. Нижегородская область входит в мандалу Российской Федерации. Бывает, что мандалешвары каких-то частей становятся сильными и они не удовлетворяются своей мандалой, и они хотят независимости, тогда между мандалешварами начинаются гневные лилы, это истинная подоплека, к примеру, политических процессов, которые происходят в социуме. Часто если мандала не очень сильная, и центральный мандалешвар не очень способный, то периферийные божества хотят зародить собственные мандалы, на обычном языке это называют сепаратизм. Это означает что сила периферийных мандалешваров достаточно сопоставима с центральными, так что центральные мандалешвара не могут контролировать мандалу в общем. И новая маленькая мандала пытается зародиться. Это пример как айшварья-шакти распределяется через мирян.

Это и есть лилы айшварья-шакти. Таким образом, все лилы, описанные в «Махабхарате», между Раваной, богами, между Брахмой и Вишну – это то же самое.

Кто имеет больше айшварья-шакти, тот является мандалешваром определяющим направление других богов. Это людям не понятно, это известно только сиддхам божественным существам. Но именно так устроен мир с точки зрения божественных существ. У кого айшварья-шакти больше, тот и является владыкой данной реальности – локи.

Есть рассказ о Гаруде. Однажды Нарада вместе с возничим бога Индры путешествовал по вселенной. Возничий бога Индры имел дочь, очень красивую, он хотел ее выдать замуж, хотел выдать ее замуж не за абы какого бога, а за какого-то выдающегося, и путешествуя по разным мирам, в миры Поталы, Расаталы, в миры бессмертных, он не нашел среди божественных существ ей достойного. Нарада своей божественной силой водил его по разным мирам, поскольку обладал божественной силой и у него везде были «знакомые», «друзья» среди правителей. Он повел его к Варуне, царю нагов, рассказал ему о сокровищах...

Но в мире нагов однажды он увидел юношу, этот юноша ему очень понравился и он сказал, что хотел бы отдать свою дочь за него, что он достоин. Он пришел к деду молодого юноши-нага, тот сказал: «Породниться с возничим самого Индры – это для нас большая честь, но, на самом деле, не думай, что это хороший зять для тебя. Его отца недавно убил Гаруда и его самого Гаруда уже выбрал себе в качестве жертвы».

Возничий сказал, что поскольку он близок к Индре, то попросит у него благословения на долгую жизнь юноши. Дед сказал, что будет очень благодарен, если так произойдет, и отдаст внука в зятья. Тогда Нарада и возничий Индры поспешили к Индре, который в это время был в обществе Вишну, и попросили долгой жизни для молодого человека. Индра, пребывая в благом расположении духа, так и сделал, сказал: «Теперь этот человек под моей защитой и беспокоиться не о чем».

Живые существа из класса Гаруды, являются врагами нагов. К примеру, если надо усмирить нагов, выполняется практика гневного Гаруды. Наги, считается, живут под землей, а класс Гаруд живут в элементе пространства, в элементе ветер. Один из таких могущественных Гаруд, который являлся ваханой Вишну, возил Вишну в качестве колесницы, узнав об этой истории, пришел в большую ярость, потому что сам Индра даровал благословление Гаруде уничтожать нагов. Сам Индра разрешил питаться нагами, и вот теперь сам же Индра берет под покровительство какого-то нага, которого Гаруда избрал себе для уничтожения.

В большой возбужденности и гневе, неудовольствии этот Гаруда пришел к Индре, он начал говорить: «Ты приходишься младшим братом Вишну, и ты обладаешь большим могуществом, но ты же сам дал мне благословление уничтожать нагов. Теперь ты хочешь меня окончательно оставить без пищи, меня и мою семью и меня опозорить. Подумай Индра хоть ты великое божество, но я все-таки ношу Вишну и моей силы тоже много, подумай о не очень хороших последствиях твоего решения». Его речи были угрожающими.

Гаруда был своего рода вассалом в царстве Индры, но так как он носил Вишну, он чувствовал себя приближенным к Вишну, был о себе большого мнения.

«Ты хоть и могущественный среди богов, но я тебя смогу понести и на десятой части крыла. Разве ты не понимаешь, какая у меня большая сила?»

Тогда Индра ответил: «Ты не догадывался раньше о моей силе, сейчас ее чуть-чуть попробуешь». И он передал часть своей тяжести Гаруде, и Гаруду так перекрутило, что он даже не мог слова вымолвить, ему показалось, что другая земля на него упала и придавила сверху. Индра сказал Гаруде, что тот был столь самонадеян и беспечен, общаясь так непочтительно, дерзкими речами.

«О каких последствиях ты вообще можешь говорить, ты даже не подозреваешь о моей силе, я ее просто не показываю»

Тогда Гаруда признал: «Да, я глупый представитель птиц, я просто много о себе возомнил, я не знал твоей истиной мощи, ведь ты младший брат самого Вишну, моего господина. Извини, что я был непочтителен с тобой в разговоре».

Индра сказал: «Больше так не делай, не общайся так дерзко, поскольку будешь наказан мной».

И Гаруда даже думать перестал об этом наге. Гаруда был усмирен с помощью огромной энергии бога Индры.

Эта история, эпизод из «Махабхараты», это и есть принцип проявления айшварья-шакти, не только айшварья-шакти, но и следующей шакти – энергии божественной силы (крийя-шакти), способности преодолевать препятствия, усмирять стихии, демонических существ, реально проявлять какие-то действия. То есть принцип божественной силы означает реально на основе воли, на основе властной энергии проявлять свою духовную энергию, по отношению к внешней среде, пространству и времени.

В это время, когда человек или божество проявляет такую энергию происходит трансмутация, то есть хаос преобразовывается в разумность, клеши и омрачения в мудрости, препятствия в благословение, нечистое в чистое, яд в нектар. Крийя-шакти – это и есть различные сиддхи, которые могут быть реализованы силой йоги.

Итак, качества божества – это и есть обладание такими различными шакти: божественное знание, божественная свобода, божественная воля, божественная власть и божественная сила (джняна, сватантрия, иччха (санкальпа), айшварья, крийя). Все эти шакти подчиняются и приходят к йогину, когда он получает этот драгоценный алмаз естественного состояния, естественное состояние является генератором всех этих шакти. Если у тебя нет естественного состояния, ты не сможешь сгенерировать даже самую начальную джняна-шакти – энергию ясности.

Если джняна-шакти у тебя есть, ты ее взращиваешь, пестуешь как дракон высиживает свою жемчужину годами, то со временем это естественное состояние притягивает и божественную свободу, и божественную волю, власть, силу и прочее. Оно дает тебе реальные способности, которые постепенно проявляются в этом мире. Способности, которыми обладают божества.

Лекция Гуру

Абсолют в аспекте Владыки Вселенной (Ишвары) является действенной причиной всего сущего (нимитта-карана).

Будучи великим Умом, вселенским Разумом (Махапурушей), Бхагаваном, причиной всего, он обладает особыми качествами и чертами – способностью производить пять видов божественных деяний (панча-крийя).

1. Творение (сришти)

Творя вселенную, Абсолют проявляется в форме Брахмы – Создателя, Первобога-Творца. Творец порождает Золотой космический зародыш (Хираньягарбху), из которого разворачивается новая Вселенная.

Как Владыка Вселенной (Джагадишвара) он создает, самоорганизует новый мир, силой разума проявляя его из темных вод первозданного мира Пустоты и творческого хаоса (причинного океана).

Затем через божеств пяти элементов, кумаров, риши и праджапати он проявляет многообразные творческие силы, устанавливает цикличный ход времени, структуру миров, геометрию, топос и мерность пространства.

В нашем мире он также проявляется как причина (карана), порождающая каждое следствие, как божества покровители творческих энергий, духи и люди искусства, создатели, творцы, строители, изобретатели.

2. Поддержание (стхити)

Абсолют выступает в роли Вишну – главного Хранителя Вселенной, защитника и хранителя равновесия.

Через деват – хранителей пяти элементов, времени и пространства, он поддерживает циклы и ритмы мироздания (рита), чтобы вселенский ход вещей (нияти) мог гармонично осуществляться. Он защищает всех живых существ как защитник (кавача) и хранитель всего.

Он проявляется как земля – основа всего, и тот, кто находится в земле (урви), как вода и сущность воды, как благоприятные для жизни места, одежда, помощь, защитники, помощники, целители, дороги, жилище.

Абсолют в роли поддержателя есть верховный свидетель (антарьямин), тот, кто пребывает во всех существах и побуждает их действовать.

Он так же проявляется как ритмы, циклы, моральные и этические нормы, законы, границы, правила и принципы.

3. Растворение (самхара)

Абсолют, проявляясь как Шива, возвращает проявленный мир в Пустоту свое первоначальное состояние.

Здесь он выступает как разрушитель помех, препятствий и всего неведения, как тот, кто дает результаты неправильных действий, наказывая невежественные души. Он проявляется также как тот, кто дает болезни (рога) и тот, кто их разрушает.

4. Связывание (бандха)

Проявляя иллюзорную энергию (майю), Абсолют своей силой сокрытия (тиродхана-шакти) скрывает Истину и божественность. Здесь он играет роль причины кармической связанности чувством делателя (бандха-карта) и подателя кармических результатов (карма-пхала-датта).

В этом состоянии он поддерживает неведение мира двойственности. Как поддержатель сансары через божеств-владык кармы и подчиненных духов он заботится о том, чтобы души, населяющие Вселенную, получали физические тела в соответствии со своей прарабдха-кармой и могли переживать результаты своих действий (карма-пхала).

5. Освобождение (мокша)

Абсолют проявляет свою божественную силу благословения и просветляющей милости (Ануграха), освобождая невежественные души от связанности (бандхи) чувством «я есть тело» (деха-бхранти) и ложным представлением «я делатель» (картритва-буддхи). Он здесь является указателем, дарителем свободы, тем, кто освобождает душу от всех ограничений, устраняет связанность кармой и любые страдания.

Абсолют, как даритель и указатель Освобождения, проявляется через священные писания, учителей, храмы, монастыри, скульптуры и изображения богов, священные предметы, бхаджаны, мантры, учения, методы садханы.

Его проявления в аспекте Ануграхи растворяют иллюзии живых существ, зарождают в них чистые качества (саттва), позволяют начать самоисследование (вичара), наблюдение (Драшта-йога) и стать свидетелем (сакши) всех действий.

Он учит распознавать пустую пространственную природу всех явлений (Шунья). Он помогает обнаружить пустотную сущность всех желаний (кама-таттва). В конце концов, благодаря его потоку благословляющей милости эго растворяется, и сознание распахивается, становясь чистым светоносным пространством.

Когда свидетельствующее осознавание набирает силу и становится естественным (Сахаджа) и подобным пространству – полем безопорного Бытия («Я есмь»), оно пробуждает знание своей истинной богоподобной природы (брахма-ахам-бхаву), подобную огню.

Если такое знание удерживается долгое время в равновесии (самйога), в теле йога зарождается божественный огонь святого знания, духовный свет, разбивающий оковы обусловленной души.

«Даттатрейя как Учитель человечества»

## Освобождение

Мокша (санскр. moksa, от глагольного корня muc – «оставлять, покидать, освобождаться», через дезидератив moks – «желать освобождения») – окончательное освобождение от сансары, т.е. дурной бесконечности все новых и новых рождений. Мокша как одна из четырех целей человеческой жизни (пурушартха) превосходит три остальные (артху, или материальное благополучие, каму, т.е. чувственные радости, и дхарму, или морально-религиозный закон) и тем самым отменяет их; она предполагает выход из-под власти кармы.

Представление о мокше сложилось уже в упанишадах, а затем было окончательно оформлено в философских даршанах.

С точки зрения ньяя-вайшешики мокша, называемая также апаварга, представляет собой отказ от каких бы то ни было свойств или характеристик опыта; душа при этом освобождается от всяких уз, связывающих ее с телом, т.е. от любых ощущений и переживаний. К мокше можно прийти через постижение сущности категорий и следование этич. нормам, вместе с тем мокш здесь отнюдь не означает полного разрушения индивидуального «Я».

Для пурва-мимансы мокша – это «высшее благо» (нихшреяса), обычно отождествляемое с достижением «неба» (сварга); обретение такого блага зависит от неуклонного следования предписаниям Вед (видхи), более того, движение к мокше уже заранее определено внутренней энергией становления (бхавана), проявляющейся в императивных командах ведийского Откровения.

В учении санкхьи мокша понимается как разделение сознания (Пуруша) и первоматерии (Пракрити); это возвращение Атмана, или Пуруши, в свое изначальное чистое (кайвалья) состояние, когда он перестает ложно отождествлять себя с образованиями Пракрити, в том числе и с эмоционально-психическими особенностями личности.

Наиболее последовательно трактует мокшу в духе учения упанишад адвайта-веданта Шанкары. Мокша здесь – это реализация истинной сущности Атмана, иначе говоря, внезапное постижение адептом абсолютного тождества Атмана и высшего Брахмана. Подобно пурва-мимансе, адвайта также считает опору на Веды принципиально важной для освобождения, однако в учении Шанкары акцент смещается с непреложных команд и ритуальных предписаний на т.н. «великие речения (махавакья): «Ты еси То» (Брихадараньяка-уп. 1II.9; Чхандогья-уп. VI.8.7), «Этот Атман есть Брахман» (Брихадараньяка-уп. II.5.19) и др.; эти речения лишены прагматической ценности, они никуда не ведут и никого не воспитывают, а лишь помогают сменить угол зрения, подводя адепта к моменту, когда для него окажется возможным внезапный переворот и прорыв к истинной реальности.

С точки зрения адвайты накопление «благой заслуги» (пунья) – это всего лишь предварительное условие, необходимое, но отнюдь не достаточное для достижения мокши. Тот, кто платит аскезой, благочестием или любовью, получает всего лишь «благую долю» (бхага) в новом рождении, это не более чем способ ориентации в мире кармы, не выводящим за ее пределы. По словам Шанкары, «все эти обряды и средства, ношение священного шнура и тому подобное, полностью отделены от постижения единства с высшим Атманом» (Упадеша-сахасри 1.30).

Если в вишишта-адвайте Рамануджи душа постепенно продвигается к освобождению, накапливая знания, опираясь на собственные благие поступки и помыслы, а также на любовь и помощь персонифицированного Бога-творца Ишвары, то в адвайте любые вспомогательные средства оказываются недостаточными и ущербными, ничем не помогая адепту в достижении мокши.

Потому-то, с точки зрения Рамануджи, даже после выхода из сансарного круга перерождений душа преображается, но сохраняет свою индивидуальность – своего рода сжатую историю своих прежних рождений, между тем как для Шанкары мокша, тождественная высшему Брахману, абсолютно противопоставлена эмпирическому миру, а реализация освобождения предполагает снятие индивидуальных особенностей личности. Мокша в адвайте определяется лишь апофатически, через снятие всех свойств и характеристик; она «недвойственна» (адвайта) и «лишена качеств» (ниргуна).

Вместе с тем, в отличие от буддийской нирваны, обретение мокши в адвайте – это «достижение уже достигнутого» (праптасья прапти), иными словами, освобождение не просто задано как «цель человека» (пурушартха), к которой следует стремиться; мокша, тождественная высшему Брахману и чистому Атману, «предшествует» эмпирическому миру и предполагает его. В противоположность относительной реальности Вселенной, освобождение реально абсолютно, и потому оно существует до и помимо всей иллюзорной игры творения.

Несмотря на крайний радикализм санкхьи и особенно адвайта-веданты в их подходе к мокше, именно эти два учения разделяют идею, касающуюся практической реализации освобождения. В отличие от прочих ортодоксальных школ индийской философии, они допускают возможность т.н. освобождения при жизни (дживанмукти).

Согласно этому представлению, мокша отменяет действие всей кармы, связывающей данного индивида, за исключением той, что уже начала «приносить плод» (прарабдха-карма), иначе говоря, той кармы, инерция которой уже действует. В этом случае адепт, достигший освобождения, сохраняет свое тело вплоть до естественной смерти, вместе с тем уже не чувствуя себя связанным этим телом. На этой стадии Атман уже осознает себя как сакшин, т.е. внутренний свидетель актов восприятия и действия, отличающий себя от соответствующих ментальных функций. Ему больше не приходится заботиться о сообразовании своего поведения с моральными и религиозными нормами: те не имеют над ним никакой власти, но теперь чистота и благо сопровождают его без каких-либо специальных усилий.

Прочие ортодоксальные школы полагали, что полное освобождение возможно лишь при «сбрасывании тела» после смерти (концепция видеха-мукти – освобождение без тела).

«Индийская философия: энциклопедия»

«Мокшу (освобождение) не следует искать в небесах, на земле или в нижних сферах. Она синонимична Самореализации. Освобождение – это просто проявление (реализация) чистого естественного состояния своей высшей Сущности в результате избавления от санкальп (мыслей или воображения).

Мокша – это не что-то такое, что должно быть получено заново, ибо она уже есть, и ее необходимо только осознать. Такая реализация возникает с устранением невежества. Для достижения цели жизни не требуется больше абсолютно ничего».

«Трипура Рахасья», 18.18-19

 «Освобождение – это понимание полного несуществования этой вселенной как таковой. Это совсем не то же самое, что простое отречение от существования эго и вселенной. Последнее – только половинчатое знание. Освобождение – это понимание, что все это является чистым осознанием».

«Йога Васиштха», 3.1. История о Лиле

«О Рама, разум, ограниченный им же самим – единственное ограничение, и освобождение – это когда разум не подвержен ограничениям. Все ограничения отпадают, когда истина явственно видна и понята, и когда пропадают ограничения, индивидуальное сознание становится совершенно умиротворенным. Пойми и прочувствуй, что «только сознание является всем этим, что бы и кто бы ни думал». «Ограничение» и «разум» – это просто слова без истинной подлежащей сущности; когда становится понятна истина, они перестают значить что-либо – это и есть истинное понимание. Такова природа просветления».

«Йога Васиштха», 4.3. История о Биме, Бхасе и Дрдхе

 «Мокша, или освобождение, – это полное прекращение всех васан или разумных ограничений и скрытых тенденций, без остатка».

«Йога Васиштха», гл. 1. О разочаровании

 «Когда ты свободен от всех беспокойств об объектах этого мира, ты остаешься в недвойственном сознании, и это без сомнений и есть окончательное освобождение».

«Йога Васиштха», 4.5. Песнь Касы

«Когда сознание перестает воспринимать три состояния времени (прошлое, настоящее и будущее), когда оно освобождается от цепей объективности и концептуализации, тогда оно полностью успокаивается и умиротворяется. Оно как будто бы и нереально, потому что его невозможно описать – поэтому некоторые люди заявляют, что сознание не существует. Тем не менее, есть высшее сознание или его нет, в любом случае достижение того, что не подвержено разрушению, есть высшее освобождение».

«Йога Васиштха», 5.4. История о Прахладе

 «Объективность возникает в твоем сознании, и затем она становится ограниченной и обусловленной, – это и есть привязанность. Когда отказываешься от объективности, ты становишься вне-ума, – это и есть освобождение».

«Йога Васиштха», 5.1. История о короле Джанаке

 «Просветленный человек, хотя постоянно занят делом, воистину ничего не делает – не посредством ничего неделания достигают они состояния неделания! Сам факт неделания освобождает тебя от ощущений – нельзя собрать то, что не было посеяно. Когда таким образом понятия «я делаю» и «я ощущаю» прекращаются, остается только спокойствие. Когда это спокойствие становится нормальным состоянием – это освобождение».

«Йога Васиштха», 5.4. История о Прахладе

«Это высшее сознание не обусловлено ни временем, ни пространством, – как оно может потерять свою свободу? Когда нет привязанности, что такое освобождение? Таково великолепие сознания. Но из-за непонимания сущности сознания, люди плачут и бедствуют. Оставь эти две фальшивые концепции – свободы и несвободы, и живи просветленной жизнью. Нет освобождения ни на небе, ни на земле, ни в преисподней; освобождение – это просто синоним для чистого разума, верного знания себя и воистину пробужденного состояния. Полное отсутствие всех желаний и надежд является освобождением».

«Йога Васиштха», 5.8. Повесть о Бхасе и Виласе

В «Своде Бытия ариев» говорится:

*«Высший идеал ария – полная свобода, Освобождение от оков иллюзии (майи)».*

Священные тексты ведической традиции говорят о нескольких видах Освобождения, среди них перечисляются:

* сарупья,
* самипья,
* салокья,
* саюджья,
* дживан-мукти,
* видеха-мукти,
* сварупа-мукти.

При достижении сарупья-мукти после смерти происходит перерождение в форме того божества, которому садху поклонялся при жизни, при достижении самипья-мукти садху перерождается спутником своего божества в его мире, а при достижении салокья-мукти он попадает в локу того божества, с которым он вел практику.

Эти три вида Освобождения являются начальным уровнем, когда растворения индивидуальности в Брахмане не происходит, но признаются Освобождением, так как происходит Освобождение от сансары. Однако, такое Освобождение не признается окончательным, так как пребывание в мирах Формы заканчивается и следующее перерождение возможно.

Саюджья-мукти – это Освобождение, когда происходит слияние дживы и Атмана, состояние растворения, когда живое существо сливает свой ум с Абсолютом. В терминах Лайя-йоги это называется самоузнаванием (пратьябхиджня). Такое слияние может произойти как при жизни садху, так и после его смерти. В первом случае оно называется дживан-мукти или садеха-мукти (Освобождение в теле), во втором – видеха-мукти (Освобождение без тела, т.е. в момент смерти).

 Состояние дживанмукты описано Авадхутой Даттатрейей в «Дживанмукта Гите»: «Получение Освобождения еще при жизни тела называется дживанмукти. Оно означает вполне определенное состояние сознания. Тот считается дживанмуктой, чей ум всегда наполнен блаженством в результате осознавания, созерцания и медитации и свободен от двойственных представлений о бремени и Освобождении.

Тот мудрец, который превзошел состояния бодрствования, сна со сновидениями и глубокого сна без сновидений и всегда пребывает в четвертом трансцендентальном состоянии сознания, чей ум всегда медитирует «Я есть То» и растворен в этом переживании, считается дживанмуктой, Освобожденным при жизни».

«Словно вода в воде, молоко в молоке, масло в масле, – так же становится неразличим дживатман от Параматмана», говорится в «Пайнгала упанишаде».

Высшим Освобождением является сварупа-мукти – достижение такого состояния слияния с Абсолютом, когда растворяется даже грубое физическое тело садху, превращаясь в свет. Это указывает на достижение Великого Перехода в чистое измерение – мандалу, магическую вселенную, состоящую из внутренних идеальных творческих представлений йогина, погруженного в созерцание.

Какова адвайтистская концепция освобождения?

Согласно анализу адвайты, человеческая жизнь и поведение объясняется на основе теории кармы, которая приводит круг перерождений в движение. Все действия, хорошие и плохие, создают свои собственные кармические осадки, называемые васанами, которые демонстрируют свои результаты через некоторый период времени. Карма, которая уже начала приносить плоды, называется прарабдха-карма. Это та карма, которая ответственна за наше нынешнее рождение. Собравшаяся карма, которая уже готова дать плоды, называется санчит-карма. По мере того, как цикл перерождений продолжается, больше кармы будет создано в будущем, и это называется агами-карма. Освобождение (мокша) видится как выход из этого бесконечного цикла.

В адвайте мокша – синоним Брахмана. Шрути говорят: «брахмавит брахмайва бхавати» – тот, кто знает Брахман, становится самим Брахманом. В адвайтистском понимании, «становится» говорится только метафорически. Не так, что нечто, что не являлось Брахманом, внезапно становится Брахманом. Скорее, «знание Брахмана» значит избавление от невежества относительно своей собственной сущностной натуры Брахмана. Таким образом, «знать Брахман» – это «быть Брахманом». Тот, кто осознал единство своего Атмана с Брахманом, является дживанмуктой, тем, кто освобожден, даже будучи в воплощении. Такое осознание не должно и не может быть буквальным пониманием махавакьей упанишад. Дживанмукта – это тот, кто пережил истинность этой идентичности сам. Таким образом, сказано, что мокша не является результатом ритуального действия (карма-марга) или преданного служения (бхакти-марга). Эти пути ведут вперед и отвечают «как», но не «почему» на вопрос освобождения. По этой причине путь адвайта-веданты также называется путем знания (джнана-марга).

Шри Шанкарачарья, Коллекция переводов

## Карма

Существует пять видов кармы:

Прарабдха-карма – можно сравнить с лодкой, которая двигается по реке; программа, которую мы выполняем.

Дхарма-карма – можно уподобить изгибу русла реки или каким­то порогам, ключевые точки в линии судьбы.

Манаса-карма – можно сравнить с указателями, когда лодка, которая хоть и плывет по течению, может скорректировать свой путь, благодаря полученным знакам; это то, как на нас влияет наше окружение, как мы подвергаемся какомуто влиянию («резонансный фактор»).

Буддхи-карма – можно сравнить с хорошим техническим оснащением лодки, когда, несмотря на то, что вы плывете по реке, на которой встречаются бурные повороты и пороги, если ваша лодка хорошо оснащена, вы можете их успешно миновать; это такая карма, которая связана с силой воли или со свободой воли, с интуитивным сознанием.

Бхагавата-карма – можно уподобить чему-то трансцендентальному, которое без спросу вмешивается в нашу жизнь; означает «инспирация высших духовных сил» или «прямое вмешательство сил Бога».

Существует четыре вида кармы:

Санчит-карма – сумма всех видов кармы.

Агами-карма – способность планирования, стратегического предвидения.

Прарабдха-карма – карма, которую предстоит испытать в ближайшее время.

Криямана-карма – совокупность текущих карм.

Существует три вида кармы:

Дридра – это карма, которую невозможно изменить, или возможно изменить невероятными усилиями.

Адридра – это мягкая карма, которая может быть изменена даже небольшим сознательным усилием.

Адридра-дридра – это наполовину мягкая, наполовину жесткая карма, которую можно изменить, приложив мощные усилия.

Зависимость от ограничений, обусловленная неведением, ментальными отпечатками (самскарами) и омрачениями (клешами), порождающая все новые и новые причинно-следственные связи, именуется «законом кармы».

В соответствии с этим законом, сознание поднимается в миры богов и предков, наслаждаясь результатами своих благих дел, то опускается вниз в миры смертных, животных или в адские измерения, получая кармическое воздаяние за свои греховные мысли и действия. В связи с этим наилучший способ действовать для очищения собственной кармы включает в себя:

* накопление «белых семян», т. е. добродетельных действий, дарующих заслуги.
* карма-йогу, т. е. совершение действий без привязанности к плодам и результатам, без чувства делателя.
* служение божественным силам, дарующим людям Просветление.

Деятельность, совершаемая в бессознательном состоянии, часто основана на эгоистичных привязанностях, иллюзорных надеждах, поэтому ведет к совершению «нечистых» действий.

Совершая неправедные нечистые деяния (папа), человек обрекает себя на кармическое воздаяние. Каждый акт нечистых деяний, влечет за собой последствия, кармические реакции (кармапхала), «плоды деяний», которые, словно темная липкая субстанция, загрязняют тонкое тело и искажают нормальное течение праны в теле человека.

Так же, как из маленького семени может вырасти огромное дерево, а из дерева – целая роща, так и кармические реакции, негативные отпечатки и следы при определенных обстоятельствах способны на долгое время породить негативные причинно-следственные ряды, цепочки и переместить человека в такой вариант реальности, где они длятся непрерывно и проявляются с большой силой, принося страдания.

Обычно для очищения негативной кармы ведическая духовная традиция предписывает покаяние (прайяшчитта). Преданность, подвижничество (тапас), самодисциплина (сукритья) предписаны для смягчения и «выжигания» кармических реакций за прошлые деяния.

Покаяние – это очищение потока ума от негативных ментальных отпечатков, облегчение кармической ноши, вызванной неправедными деяниями (кукарма) и высвобождение внутренних божеств из потока сознания, которые были осквернены по какой-либо причине. К покаянию обычно относят простирание, выполняемое сто восемь раз перед святынями, пост, самоотречение, публичное раскаяние (кавади), а также суровое подвижничество (тапас).

Количество и сила кармических реакций, которые возникают в результате негативных деяний, зависят от множества совместно действующих факторов – индивидуальной кармы, уровня духовного развития, пути, которому следует человек, намерений и мотива, сопровождающих действия.

Закон кармы действует непрерывно, неизменно и неумолимо до тех пор, пока не будет найден Всевышний Источник-Зеркало, Великая Основа, из которой возникают все причины и следствия.

Причины и следствия, материальные объекты, тело, чувства, мысли и все, что существует во вселенной, подобны отражениям в таком зеркале. Именно непонимание разницы между зеркалом и отражениями, того факта, что сами по себе отражения нереальны и являются следствием отражающей способности зеркала, порождает зависимость от закона кармы. Когда мы обнаруживаем принцип зеркала и нереальность отражений, которые в нем возникают, мы освобождаемся от влияния закона кармы.

Закон кармы часто трактуют как линейную зависимость от причин-следствий, однако, не существует никакой жесткой линейной зависимости между причинами и следствиями. В противном случае свобода воли человека, его выбор также бы не существовали, и путь Освобождения был бы невозможен.

Закон кармы действует только в определенном состоянии кармического видения, когда сознание, не видя своего Источника, не находится в состоянии естественной осознанности и сильно подвержено двойственным оценкам и воспринимает мир, разграничивая и фрагментируя его.

Вследствие этого оно лишено знания, свободы воли и власти (джняна-, сватантрия-, иччха-, айшварья-, крийя-шакти) над кармой и не может действовать в соответствии со своей сущностью.

Мы подвержены закону кармы лишь до тех пор, пока мы не видим зеркало всевышнего Ума и подвергаемся отражениям – собственным двойственным и нечистым оценкам и суждениям, выносимым от ума. Когда сознание йогина, обнаружившее «зеркало», начинает самоосвобождаться, оно видит свой неконцептуальный Источник, подобный пространству, и утверждается в нем.

Утвердившись в естественной природе Ума, дух йогина перестает подвергаться оценкам, мыслям и суждениям, идущим от ума, прошлого опыта, и остается в прозрачном, раскрепощенном состоянии равностности и «единого вкуса». Реальность начинается видеться не однозначной, жестко заданной и прямолинейной, а вероятностной, колеблющейся, многовариантной, полифоничной.

Сознание, обладающее пустотной ясностью (вивека), божественной гордостью (дивья бхава) и волей, может влиять на вероятности, сдвигать и выбирать варианты, притягивая одни ряды событий и удаляя другие. Когда сознание набирает большую силу, оно обретает настоящую власть (айшварья) над вероятностями, событийными рядами и может их формировать в соответствии со своими намерениями, видя их как продолжение своего «Я», пустотную иллюзию. Тогда исчезает закон кармы и все беды и страдания, проистекающие от него.

С исчезновением оценок, разделением на чистое-нечистое, праведное-неправедное, внутреннее-внешнее, объективное-субъективное, прошлое-будущее ум йогина глубоко погружается во Всевышний Источник, реализуется великая равностность (самарасья), «единый вкус» всех явлений, одновременно исчезает закон кармы, любое чувство вины, ощущение «я – не свободен», любые кармические реакции и сценарии ответственности, которые обычно сопровождают двойственное сознание.

Длительное пребывание в естественном созерцании Всевышнего Источника, привлекает нисходящий свет благословения Абсолюта, его просветляющий импульс (шактипатха), который окончательно очищает видение йогина, и, в конце концов, растворив все остаточные иллюзии, делает его свободным владыкой и творцом собственной реальности.

Учение о 16 кала

Карма (санскр. karman – «действие», «деяние», «жертвоприношение», «жребий») – одно из центр, понятий индийской философии, религии и культуры.

Карма выступает как своего рода «естественный» закон, который в самом общем виде означает влияние совершенных индивидом действий (телесных, речевых, ментальных) на всю его последующую жизнь и характер будущего рождения (класс существования: богов, людей, животных, насекомых и другое, социальный статус, пол, внешность, продолжительность жизни, благополучие, здоровье и другое).

Доктрина кармы существует в неразрывной связи, с одной стороны, с доктриной перерождения, или реинкарнации (сансара), с другой стороны – с идеей морально-космического закона дхармы, поскольку карма предполагает, во-первых, личную моральную ответственность человека за свои действия и соответственно моральную оценку этих действий (дхарма, адхарма), во-вторых, утверждение причинно-следственной связи между действиями и их моральными последствиями, в-третьих, превращение земного мира в место нравственного возмездия и развитие идеи морального воздаяния в других мирах (смотри Лока).

Такой комплекс идей характерен только для Индии и тех культур Азии, на которые индийская цивилизация оказала свое влияние. В других культурных ареалах вера в реинкарнацию, как правило, не была столь тесно связана с идеей личной моральной ответственности и морального воздаяния.

Объясняя, почему космос устроен по иерархическому принципу и откуда берется неравенство в нем разных классов живых существ, почему в мире есть зло и страдание, закон кармы, с одной стороны, оправдывает такое положение вещей (играя роль своего рода теодицеи), но с другой – доводит до сведения человека, что он не только несет ответственность за прошлую карму, но и может изменить свою участь, изменяя характер своих действий.

Поскольку поступки, рассматриваемые как причина определенного положения человека, совершены им в прошлой жизни, о которой он не помнит, ответственность за них носит неизбежно абстрактный и пассивный характер (как, например, ответственность за преступление, совершенное в состоянии беспамятства), что придает кармическому воздаянию фаталистический и пессимистический оттенок, сближая карму с роком, судьбой. Вместе с тем, поскольку в настоящем существовании человек волен сознательно совершать поступки, которые станут отправными моментами его будущей жизни, карма неразрывно связана со свободой воли и этим отличается от фаталистического взгляда на мир.

Эти две стороны кармы получили выражение в оппозиции двух понятий: дайва (судьба, рок) и пуруша-кара (буквально, «человеческое усилие») – свободная инициатива как ответ на вызов судьбы. Кульминационным проявлением этой свободы является возможность прекратить действие закона карма (особого рода знанием – джняна-марга либо действием без привязанности к его результатам – карма-марга) и достичь полного освобождения от перерождений (мокша, нирвана).

Нравственная (соответствующая понятию дхармы) активность человека отличает карму от божественного провидения (в индийских религиях боги, как и люди, подвластны карме). В популярных версиях индуизма и буддизма развивается идея о возможности исправления «плохой» кармы извне – путем передачи религиозных заслуг от сына к отцу, от монаха к мирянину, от божества к верующему (традиция бхакти свидетельствует о случаях передачи отрицательной кармы, когда Бог принимает на себя страдания за зло, совершенное его адептом).

Однако в философских традициях этих религий преобладает убеждение, что каждый человек должен «избывать» собственную карму. Даже представления о коллективной карме, кстати довольно маргинальные, все равно строятся на основополагающей идее индивидуальных карм: коллективная карма есть либо проекция сильной кармы правителя на судьбы его подданных (такие случаи описаны в «Чарака-самхите»), либо совпадение или синхронизация индивидуальных карм. Например, Васубандху в «Вимшатике» («Двадцатистишие»), ссылается на своего рода эффект синхронных карм для объяснения восприятия одних и тех же вещей разными людьми.

Идея кармы в своем антропологическом, социальном и сотериологических аспектах принимается большинством религиозно-философских школ Индии. Относительно ее источника есть два мнения: одни ученые считают, что она сформировалась в неарийских регионах долины Ганга и почти одновременно попала в сферу религиозных исканий джайнизма, буддизма и брахманизма; другие связывают ее возникновение с традицией Вед.

Карма в шраманскую эпоху. Сведения об этом времени сохранились, прежде всего, в будд, текстах Палийского канона (смотри Типитака), когда брахманы и шраманы разделились на сторонников и противников эффективности человеческих действий, соответственно криявадинов и акриявадинов. Среди последних будд, источники выделяют нескольких приверженцев ниятивады (Маккхали Госала), или фаталистов, сторонников ядриччхавады, утверждавших, что все в мире происходит по воле случая (Пурана Кассапа), теистов (иссара ниманахету), объясняющих человеческую участь божественным вмешательством, а также материалистов – сторонников свабхававады, с точки зрения которых причиной всего является «собственная природа» вещей (свабхава). В большинстве из перечисленных доктрин отрицание моральной значимости поступков не влечет за собой отрицание перерождения. Например, адживики считали, что само перерождение без всяких усилий со стороны страждущего приводит его душу к нирване.

Среди криявадинов известна позиция мудрецов упанишад, последователей джайнизма и буддистов. Все они признают моральную силу кармы и согласны в том, что «хорошая» карма ведет к благоприятному перерождению, а «плохая» – к неблагоприятному; но при этом, с их точки зрения, главной целью человека является не лучшее рождение, а избавление от перерождения как такового – неблагоприятного и благоприятного. Вопрос о том, как этого достичь, имел два «простых» решения.

В основе обоих – отождествление «зла» перерождения с действием (телесным, речевым, ментальным). Первое решение предлагают джайны и адживики: можно избавиться от перерождения, прекратив действие как таковое. Второе содержится в упанишадах: можно добиться того же результата, прекратив отождествлять с действием свое высшее неизменное «Я» (учение о высшем Атмане). Джайны трактуют карму наивно-материалистически, как род вещества, которое «прилипает» к чистой по своей природе душе (джива) и, держа ее в «связанном» состоянии, мешает достичь освобождения (мокша).

Карма в раннем буддизме. Выступая как против первого, так и против второго решения, Будда предложил свою, «срединную», концепцию кармы. Он осуждал джайнов и адживиков за склонность к самоумерщвлению, которое наряду с гедонизмом считал «крайностью». Иронизируя над джайнскими аскетами, он отмечал, что, согласно их собственной логике, связывающей страдание с неблаговидными проступками в прошлых рождениях, мучения, испытываемые ими от болезненных практик, доказывают, что в прошлом их руки были окроплены кровью.

Если источником приятных, неприятных и нейтральных ощущений считать: 1) действия в прошлых рождениях (джайны), 2) вмешательство Ишвары (теисты), 3) случайность (сторонники ядриччхавады), то, согласно Будде, «люди становятся убийцами и ворами, невоздержанными, лжецами, клеветниками, насильниками, болтунами, скупыми, лжемыслящими» благодаря соответственно либо действию в прошлом рождении, либо Ишваре, либо случайности. Для тех, кто привержен либо первому, либо второму, либо третьему, «нет ни побуждения к действию, ни усилия, ни необходимости что-то сделать или что-то не сделать. А раз не существует необходимости действия или не-действия, то термин шрамана («совершающий усилие») к ним неприменим, ибо их ум находится в замешательстве, а индрии – бесконтрольны» (Ануттара-никая 111.61). Для Будды ни одна из названных возможностей, по сути, не допускает личностного поиска истины и внутреннего духовного самосовершенствования, на которое претендуют шраманы.

Позиция Будды по вопросу о карме для своего времени была, безусловно, новой и революционной. С его точки зрения, источником перерождения являются не действия (тела, речи и ума), как в джайнизме, и не отождествление себя с этими действиями, как в упанишадах, а желание (танха) или намерение (четана), т.е. фактически психологическое состояние человека. Поэтому в раннем буддизме путь к освобождению лежит не в остановке действия (отсюда бесполезность крайней аскетической практики) и не в мистическом прозрении своей неизменной самости, а в искоренении причины духкхи – желания (Третья благородная истина).

В противоположность тотальному кармическому детерминизму джайнов Будда полагает, что далеко не все в человеке определяется кармой. Среди «некармических» факторов Будда перечисляет: гуморы, времена года, а также «внутренние обстоятельства», случайность и созревание прошлой кармы, которое по своей природе не является действием (Самьютта-никая 11.214 и ел.). С точки зрения Будды, кармичны только те поступки, которые совершены намеренно, и поэтому «вменяемо» не столько само действие, сколько его мотивы (четана). Действия, которые в настоящем существовании совершаются непроизвольно, являются результатом прошлой кармы. Однако и она тоже «срабатывает» не автоматически, а в зависимости от условий своего «созревания» (доктрина карма-пхала-випака).

Относительно прошлой кармы мнение Будды тоже отличалось оригинальностью. В «Махакаммавибханга-сутте» («Сутте большой классификации действий») он рассматривает четыре суждения: 1) плохие действия приносят плохой результат; 2) плохие действия приносят хороший результат; 3) хорошие действия приносят хороший результат; 4) хорошие действия приносят плохой результат (III. 207-215). Будда готов согласиться е достоверностью каждого из этих суждений, если оно касается лишь частного случая, установленного в личном опыте (например, в опыте ретрокогниции, когда йог видит прошлые и настоящие рождения других людей), но не принимает ни одного из них как правила общего характера.

С его точки зрения, говоря о действии в прошлом и его результате в настоящем, нужно учесть бесконечное количество факторов (в бесконечной цепочке предыдущих перерождений). С одной стороны, он показывает, что любое «положительное» или «отрицательное» обстоятельство настоящей жизни индивида может иметь бесконечно сложное объяснение. И в этом случае доктрина кармы лишается своей «объяснительной» силы и просто утопает в анализе разных факторов.

С другой стороны, если бы религиозный путь состоял исключительно в искоренении прошлой кармы, чем, собственно, и занимались джайны, когда изнуряли себя статуарными позами и голодовками, то это бы привело лишь к усилению духкхи: «Если кто-то говорит: «Что посеешь в прошлом, то и пожнешь», это значит, что праведное поведение не имеет никакой ценности, и что нет никакой возможности достичь полного прекращения духкхи. Напротив, если кто-то говорит, что пожинаешь то, что сеешь в настоящем, в этом случае он объявляет о том, что праведное поведение имеет ценность и что имеется возможность достичь полного прекращения духкхи» (Ангуттара-никая 1.249, 253).

В отличие от джайнов и адживиков Будда переносит акцент с прошлого на настоящее, принимая его за точку отсчета в судьбе индивида: поскольку прошлое нельзя изменить, нужно менять настоящее. Отсюда его классификация действий касается только тех, что совершены в настоящем существовании. Их три разновидности: 1) с результатом в этой жизни, 2) с результатом в следующей жизни, 3) с результатом в любой другой жизни.

Хотя монахам Будда говорит об отсутствии однозначной связи между действием и его результатом, для наставления мирян в чисто воспитательных целях он устанавливает связь между разными обстоятельствами человеческого существования и их кармической причиной. Например, в «Чулакаммавибханга-сутте» («Сутте малой классификации действий») продолжительность жизни связывается со стремлением человека не причинять зла другим существам, а ее краткость – с предрасположенностью к причинению им вреда и убийству (отнимаешь жизнь других – сокращаешь свою), болезни – с жестокосердностью по отношению к живым существам, а их отсутствие – с нежестокосердностью; уродливая внешность – с гневливостью, приятная внешность – со спокойным нравом; бедность – с завистливостью и жадностью по отношению к шраманам и брахманам, а богатство – с отсутствием зависти и щедростью к шраманам и брахманам; низкорожденность – с грубостью и гордыней, высокорожденность – с учтивостью; глупость – с отсутствием интереса к моральным вопросам (например, «Что действенно, а что недейственно? Что порицаемо, а что безупречно? Какие действия мне не следует совершать, чтобы они не принесли мне долговременного несчастья? Какие действия мне следует совершать, чтобы они принесли мне долговременное благополучие?» и тому подобное – Маджджхима-никая III.202–206), ум – с интересом к таким вопросам.

В вопросе о субъекте кармы и перерождения криявадины придерживались двух основных позиций: брахманисты и джайны утверждали, что таким субъектом является душа (Атман, джива), буддисты, считая признание души проявлением «крайности» этернализма (сассатавада), приписывают роль субъекта конгломерату пяти групп (скандхи) постоянно меняющихся психофизических элементов (дхарм). Центр, группой, определяющей кармический характер опыта индивида, является самскара-скандха. Буддийские авторы ссылаются на аналогию с серией вспышек, каждая из которых и связана с предыдущей, и отлична от нее, но вместе с другой создает иллюзию непрерывного пламени, так же как мелькание дхарм создает иллюзию индивида.

Однако, поскольку эта аналогия не позволяла удовлетворительно объяснить все проблемы, возникающие в связи с заменой Атмана скандхами, некоторые ранние буддийские школы (ватсипутрия, самматия), чтобы объяснить перерождение, придают этому квази-индивиду (пудгале) чуть более устойчивый характер: он и тождествен скандхам, и не сводится к ним. Позднее в махаяне создаются доктрины, которые еще больше сближаются с первоначально отвергнутым Атманом. В традиции мадхьямаки разрабатывается концепция татхагата-гарбхи, а в йогачаре – идея алая-виджняны, сознания-хранилища, содержащего кармические отпечатки (васаны, биджи), ответственные за перерождение.

Карма в традиционном буддизме. Учение о карме, детально систематизированное в разных школах традиционного буддизма, суммарно можно представить в следующем виде. Каждое действие живого существа запускает процесс своего «созревания» (випака), который заканчивается появлением «плода» (пхала). Из трех видов действия – телесного, речевого и ментального – собственно кармическим является лишь ментальное, остальные представляют его последствия: без намерения телесные и речевые действия остаются нейтральными, лишенными «созревания».

Хотя чистое намерение без соответствующего телесного и вербального воплощения тоже может запустить процесс «созревания», его «плод» будет менее тяжелым. Только существа, наделенные сознанием и волей к совершению действия, те, кто осознанно выбирает между добром и злом, являются автономными кармическими агентами. Действия животных, жителей ада, голодных духов-претов, а также людей в состоянии аффекта не «созревают», поскольку эти существа, не обладают ни разумом, ни свободой выбора.

Карма в махаяне. В этом течении карма составляет «мотор» перерождения, но его динамизм сводится к разворачиванию причин и следствий, за которыми закреплена лишь сфера относительного существования (самвритти-сат). Энергия действия никогда не исчерпывается в самом акте, она сохраняется в виде потенции (самскара, васана, биджа), которая служит возобновлению аналогичного действия в ходе этой или будущих жизней. Однако кроме возможности для индивида изменить и даже прекратить свое кармическое существование в махаяне предусматривается помощь со стороны бодхисаттв, которые могут передать свои заслуги другим существам, чтобы ускорить «созревание» их карм. Путь к освобождению предполагает накопление «благоприятных действий», нацеленных на прекращение активности и искоренение «силы присвоения» (упадана). В тантризме появляется концепция мгновенного просветления, связанного с единомоментным «сжиганием» карм.

Карма в брахманизме. В ведийскую эпоху карма понимается, прежде всего, как ритуальное действие – жертвоприношение (яджна), которое, будучи правильно выполненным, должно принести «заказчику» (яджамане) определенный результат (богатство, долголетие и тому подобное) либо в ближайшем будущем, либо в более отдаленной перспективе – после смерти. В последнем случае речь идет не о перерождении, а о достижении небес и счастливом пребывании среди богов, длительность которого, однако, не бесконечна – по исчерпании заслуги происходит повторная и теперь уже окончательная смерть (пунар-мритью) жертвователя.

В брахманской ритуалистике различается три вида действий: 1) ежедневные (нитья-карман), например подношение жертвенных субстанций огню или рецитация мантр; 2) приуроченные к определенному случаю (наймиттика-карман) – рождению ребенка, инициации, женитьбе; 3) вотивные (камья-карман), ради исполнения какого-либо желания.

Само ритуальное действие оценивается лишь по формальному критерию «правильности-неправильности». В ходе ритуалов жрецы убивали животных, совершенно не задумываясь над тем, что убийство аморально. Моральные суждения общего плана (убивать – плохо, лгать – плохо и тому подобное) выдвинулись на первый план именно в диссидентских религиях, выступающих против брахманистского ритуализма, и прежде всего в буддизме и джайнизме.

Однако и внутри самой брахманистской традиции тоже происходило преодоление ритуализма: во-первых, через «интериоризацию» ритуала (жертвоприношение, совершаемое лишь мыслью), во-вторых, через акцент на откровенном знании (путь отрешения и мистического знания как альтернатива пути ритуального действия, смотри марго). Эти процессы нашли отражение в некоторых брахманах, но особенно в упанишадах.

Первые свидетельства о взглядах, связывающих посмертную участь человека с совершенными им благими и неблагими действиями, содержатся в учении о трех путях: «пути богов», «пути предков» и неком тупиковом пути, предусмотренном для кшудра джанту («ничтожных тварей»). В «Брихадараньяка-упанишаде» «путь богов» предполагает восхождение от земли через солнце в миры Брахмана, «путь предков» – достижение Луны, а затем возвращение на Землю; те же, кто этих двух путей не знают, вследствие своего неведения обрекаются на существование в виде насекомых, мотыльков либо кусающихся тварей (VI.2.16).

Согласно классической формуле кармы, «посредством благого действия он становится благим, посредством дурного – дурным» и, еще точнее, «каково его действие и поведение, таковым он и становится» (Ш.2.14; IV.4.5). Обретение нового тела сравнивается с переползанием гусеницы с одной травинки на другую или способностью ремесленника придать новую форму своему прежнему материалу (IV.4.3-4). В «Чхандогья-упанишаде» развивается идея кармического воздаяния на «пути предков»: те, кто отличился благим поведением, по возвращении на землю достигают лона брахмана, кшатрия или, по крайней мере, шудры, а те, кто вел себя дурно, – собаки, свиньи или чандалы (V.10.7). Вера в зависимость «чистоты» касты (джати) от характера поведения в прошлом сохраняется в индийском обществе и по сей день.

Основы брахманистской и индуистской концепции кармы формулируются в «Ману-смрити» и других текстах дхармашастр, а также в пуранах, «Бхагавадгите» и эпосе. Ману подчеркивает индивидуальный характер кармы: «Одиноким рождается живое существо, одиноким же умирает; одиноким оно поглощает плоды добрых дел и одиноким – дурных» (Ману-смрити IV.240).

Направления перерождения (гати), согласно Ману, распределяются в зависимости от преобладания в индивиде одной из трех гун (саттвы, раджаса и тамаса). Текст содержит поражающие своими подробностями классификации проступков и их кармических последствий, например: «Укравший золото как следствие этого приобретает болезнь ногтей, пьяница – черноту зубов, убийца брахмана – чахотку, осквернитель ложа гуру – болезнь кожи, доносчик – дурной запах из носа, клеветник – дурной запах изо рта, крадущий зерно – недостаток членов, подмешивающий зерно – излишнее число членов, похититель пищи – дурное пищеварение, крадущий слово – немоту, крадущий одежду – белую проказу, крадущий лошадь – хромоту» (XI.49-51).

Обращает на себя внимание, что возмездие носит строго систематический характер – чем человек совершает проступок, тем он и расплачивается: «Человек вкушает плод совершенного деяния – доброго или дурного – так: умом – совершенное умом, словом – совершенное словом, телом – совершенное телом. Вследствие греха телесных деяний человек идет к состоянию неподвижности, словесных – к состоянию птицы или животного, умственных – к состоянию человека низкого рождения» (XII.8,9).

Вместе с тем не следует представлять, что закон кармы действует, исходя из некоего баланса добрых и злых деяний. Только само действие обладает внутренним потенциалом к справедливой «компенсации». В этом отношении закон кармы касается каждого отдельно взятого действия, а не их суммы. Считается, что кармический потенциал проходит разные стадии: накопленный ранее, но пока скрытый (саммича-карман), реализующийся в данной жизни (прарабдха-карман) и создаваемый в настоящее время и реализуемый в будущем (агамо-карман). Создавать карму, согласно брахманизму и индуизму, может лишь человек, остальные существа обречены только переживать ее последствия (бхога).

Не только буддисты, но и брахманистские мыслители, сознавая опасности фаталистического толкования кармы, выдвигали свои доводы в пользу действенности человеческого усилия. В традиции аюрведы это было особенно актуально, поскольку любая предопределенность продолжительности жизни или ее качества лишала смысла само существование врачей, лекарств и медицины как таковой.

По словам Чараки, «если срок жизни всех индивидов заранее предначертан, то для поддержания здоровья бессмысленно прибегать к снадобьям, травам, обетам, искупительным обрядам, голоданию и тому подобное. Можно не обращать внимания на разъяренных диких зверей, слонов, верблюдов или быков. Не следует опасаться пропастей, глубоких бродов. Не следует бояться огня, яда, сумасшедших, царского гнева. Если срок жизни предопределен, не следует бояться преждевременной смерти. Но при этом нет смысла пытаться продлить свою жизнь. Однако опыт учит нас тому, что у тех, кто сражается на полях битвы, больше шансов быть убитыми, чем у тех, кто остается дома. Точно так же здоровый образ жизни, соответствующий климату и сезону, надлежащим образом приготовленная пища, избегание излишеств приводят того, кто этому следует, к долгожительству» (Чарака-самхита III.3.36).

Аюрведисты проводили различие между болезнями, ставшими результатом каких-то естественных причин и поэтому поддающимися лечению, и болезнями кармического характера, которые лечить не следует, поскольку они являются возмездием за серьезные преступления в прошлой жизни (например, проказа или туберкулез). Систематические преступления многих людей, населяющих какую-либо территорию, и нарушение дхармы (морального закона) могут привести к серьезным природным катаклизмам – пожарам, наводнениям и землетрясениям.

Ритуалистическое понимание кармы возрождает в своей экзегезе Вед миманса. Чтобы объяснить, каким образом исполнение ритуала здесь и сейчас может привести к желаемым результатам (например, к достижению небес) лишь в отдаленном будущем, вводится понятие апурвы – особой силы, аккумулируемой ритуальным действием и порождающей следствие по прошествии длительного времени.

Вайшешика толкует механизм карму с помощью понятия адришты – невидимой силы, состоящей из дхармы и адхармы (качеств души) и отвечающей за перерождение. Согласно Вьомашиве, мужское семя встречается с женской кровью под воздействием адришты (дхармы и адхармы) родителей.

В санкхье карма создается только действием Пракрити, Пуруша же, подобно Атману веданты, в действительности не перерождается и не освобождается. Психологические аспекты кармы разрабатываются в йоге Патанджали, где она определяется как психический «след» (васана), «записанный» каким-либо действием или мыслью индивида в его тонком теле (сукшма-шарира) и создающий предрасположенность к такому же действию в будущем существовании. Наличием кармических «следов» объясняется бессознательное в психике человека – сновидения, иллюзии, аффекты.

Хотя для большинства религиозно-философских школ Индии высшей ценностью было освобождение от действия закона кармы и прекращение перерождений, широкое распространение получили представления о достаточности простого «улучшения» кармы. В их рамках, как правило, развивались идеи кармической действенности ритуала и поклонения личному Богу (Ишваре).

 «Индийская философия: энциклопедия»

В механизме действия кармы участвуют сопонятия:

* самскары – негативный аспект отпечатка,
* васаны – позитивный аспект отпечатка.

Самскара

Самскара (санскр. samskara, пали sankhara; от глагола kr – «составлять», «создавать», «приготовить», «очищать», «совершенствовать», с приставкой sam-) – в истории брахманистской мысли выделяются 1) ритуалистические, 2) психологические и 3) физические толкования термина «самскара». В буддизме термин «самскара» приобретает свой специфический смысл.

1. В Ведах самскара означает приготовление к церемонии жертвоприношения ритуальных принадлежностей и самого жертвователя. В некоторых случаях (в «Шатапатха-брахмане») – приготовление нового тела (Атман) для будущей жизни.

В индуизме самскара – цикл очистительных «ритуалов перехода», маркирующих для правоверного индуса («дваждырожденного») основные этапы жизненного пути: рождение, наречение имени, первое кормление грубой пищей, первые шаги, первая стрижка волос, инициация в изучение Вед (упанаяна), женитьба, похоронные церемонии. Цель самскар – религиозное очищение и интеграция в религиозное сообщество. В обыденном смысле самскарой называется совершенствование, «окультуривание» некоего исходного материала, например, добавление специй и других ингредиентов в пищу для улучшения ее вкусовых качеств.

2. В психологическом смысле самскара, как и близкое ему понятие васана, означает впечатление, отпечаток, след, латентную тенденцию, оставляемую действием (телесным, речевым и умственным) в психике человека.

В отличие от термина «васана», выражающего скорее статичный, пассивный аспект отпечатка, термин «самскара» содержит динамические коннотации. Самскара, оставаясь неосознанной, не лежит мертвым грузом, а продолжает подспудно формировать психику, создавая предрасположенность к действию, аналогичному тому, которое ее породило, пока не сложатся обстоятельства, при которых самскара из латентного состояния перейдет в проявленное – актуализируется.

На роль конкретного психического «хранилища» самскар предлагались манас, читта, внутренний орган (антахкарана: в санкхье он включает манас, читту и буддхи), а также «тонкое тело» (сукшма-шарира), которое после смерти «грубого тела» переносит самскары в другое тело (в период космической ночи, пралайя, «тонкое тело» сохраняет самскары для будущего воссоздания Вселенной).

С помощью самскар сторонники многих школ (прежде всего йоги, санкхьи и адвайты) объясняют психологический механизм действия закона кармы. Самскары, истоки которых теряются в бесконечно далеких перерождениях, считаются ответственными за автоматизм поведения, привычки, типичные аффективные реакции – страхи, влечения, отвращения и т.п., а также за случаи припоминания прошлых рождений. Даже у йогов, познавших истину, действуют самскары прошлого, в «Санкья-карике» (ст. 67) это сравнивается с вращением гончарного круга по инерции после того, как на него перестала воздействовать сила горшечника.

В каждом существе содержится бесчисленное множество самскар, но проявляются лишь те, которые соответствуют условиям его настоящего существования. В йоге Патанджали самскары составляют неотъемлемую часть механизма психической жизни. По словам Вьясы, «из-за прошлого опыта наслаждения возникает предрасположенность к впечатлениям наслаждения, а из-за прошлого опыта страдания – предрасположенность к впечатлениям страдания. И таким образом, когда плод прошлых действий созревает – в виде наслаждения или страдания, – снова и снова происходит накопление предрасположенности к действию» (комментарий к «Йога-сутрам» II.15).

Тот же Вьяса утверждает: «Таким образом, самскары, принадлежащие одному и тому же виду, создаются соответствующими видами деятельности сознания, а сама деятельность – самскарами. И так колесо деятельности сознания и самскар вращается непрерывно» (там же 1.5). Все, что происходит с человеком, переживается как благоприятное или неблагоприятное, и именно эта аффективная реакция увековечивается с помощью самскар, которые способствуют ее бесконечному воспроизведению. Самскара поставляют материал для памяти (смрити), которая тоже фиксирует лишь аффективную сторону событий.

Чтобы остановить вращение этого колеса, йога Патанджали предлагает систему практик, направленных на искоренение той стороны действий, которая имеет кармические последствия, а именно его аффективной окрашенности (клеша – «омрачения», «загрязнения»). Помимо подавления флуктуаций (вритти) психики с помощью практики концентрации и с помощью бесстрастия (Йога-сутры I.12), речь идет о создании противоядия против самскар, ниродха-самскара («самскара блокировки»), призванного заменить аффективные самскары «хорошими» привычками отстранения от чувственных желаний.

3. В вайшешике самскара понимается на основании, прежде всего, механичной модели – как способность к сохранению действия, т.е. инерция. Прашастапада делит самскары на три разновидности: скорость (вега), психическая инерция впечатления (бхавана) и эластичность (стхити-стхапака).

Скорость – это единственный континуальный принцип, с помощью которого Прашастапада соединяет дискретные акты перемещения в пространстве («основание поддерживания движения в определенном направлении»). Бхавана есть качество Атмана, объясняющее континуальность психической жизни («основание припоминания и узнавания вещей»). Согласно Прашастападе, познавательные акты при их частом повторении (например, в процессе обучения наукам и ремеслам) и сильные эмоции оставляют впечатления, которые «активизируются» в аналогичном опыте. «Эластичность» – это способность некоторых вещей, подвергшихся сгибанию, сжатию и т.п., возвращаться в прежнее состояние или форму (Прашастапада приводит в пример лук, ветки деревьев, рога, зубы, нити, ткань).

Самскара в буддизме. В текстах Палийского канона (Типитака) самскары выступают синонимом всех составных явлений (ментальных и материальных) и, шире, сансарного существования как такового. Формула «Все самскары непостоянны (анитья), имеют природу возникновения и природу прекращения, их прекращение приносит блаженство» в тех или иных вариантах встречается в разных суттах.

Считается, что знание истинной природы самскар как непостоянных и т.д. возникает в результате искоренения «омрачений» (асава, клеша). Приводятся и списки самскар, в которые входят исключительно ментальные явления: намерение (четана), внимание (манасикара), витарка и вичара (выделение объекта мысли и его обдумывание), мысленное сосредоточение (самадхи), решимость (адхимокша), энергия (вирья) и т.п., а также отдельный список трех самскар – тела (кая), речи (вачи) и мысли (читта).

Известно также определение Будды, согласно которому самскара есть мотивация, намерение (четана) шести видов (по пяти разновидностям чувственных способностей плюс манас). Условием возникновения самскар является, по Будде, контакт чувств (индрий) и соответствующих объектов, условием их прекращения – отсутствие контакта. К этому ведет Восьмеричный путь (Самъютта-никая III.60). Каждому уровню медитации соответствует прекращение определенных самскар. Например, на уровне первой дхьяны прекращается самскара речи, на уровне второй дхьяны – прекращение витарки и вичары и т.д. вплоть до прекращения ощущения (ведана) и восприятия (санджня).

В «Абхидхармакоше» синонимом самскары выступает санскрита («составленность») как характеристика дхарм. Васубандху проводит различие между самскарой продолжительности жизни (аюс-самскара), которая является результатом действий в предшествующих рождениях и определена заранее, и самскарой жизнеспособности (дживита-самскара), зависящей от действий в настоящем существовании и способной оказать воздействие на аюс-самскару.

В отличие от индуистской, в абхидхармической литературе самскара понимается не столько как бессознательная латентная тенденция, сколько как активная сознательная конструирующая сила, тесно связанная с кармой. Некоторые буддологи прямо отождествляют самскару с кармой (В.П. Васильев, супруги Гейгеры), другие – с волей, намерением (четана) как движущей силой кармы (Ф.И. Щербатской, Э. Фраувалльнер).

Хотя самскара трактуется и в пассивном смысле как результат формирования – «сформированное», «составленное», она все равно больше относится к актуальному состоянию психики, чем к «остатку» действия, составляющему его скрытую потенцию к будущей «актуализации» (последняя скорее ассоциируется с термином васана). Самскара является одним из условий (пратьяя) в цепочке взаимозависимого возникновения (Пратитья самутпада) и одной из пяти составляющих индивида (скандх).

Многозначность и зависимость от контекста затрудняют перевод термина самскара. Среди них есть интерпретирующие, например, «подсознательные тенденции», «интенции» (Шуман), «сила», «энергия» (Уордер), и более буквальные: «ментальные формирования» (Ньянатилока), «слагаемое» (Парибок), «формирующий фактор» (Рудой).

 «Индийская философия: энциклопедия»

Васана

Васана (санскр. vasana, от vas – «придавать благоухание», «ароматизировать», «пропитывать запахом» или «пребывать», «проживать») – «ментальный отпечаток», «бессознательный след» – термин индийской философии и психологии, объясняющий механизм действия закона кармы и перерождения (сансары).

Термин «васана» близок по своему значению к терминам самскара, анушая, биджа. В буддизме на первый план выдвигается когнитивное действие: познание, восприятие и т.п. Если самскара – это скорее активный формирующий фактор, то васана – это то, что является его результатом, – отпечаток, след, закладка семени (биджа).

Связь между ментальными состояниями и их моральными последствиями рассматривается как процесс, посредством которого намерения, волевые акты и их речевое и телесное воплощения создают латентные тенденции или предрасположенности к аналогичному действию (васану часто интерпретируют как буддийский аналог бессознательного), которые постепенно «созревают» (випака) и дают свой «плод». Васана уподобляется запаху цветка, который пропитывает близлежащую ткань, или красящему веществу.

Понятие васан получает особое развитие в идеалистической эпистемологии йогачары. С помощью васан здесь объясняется переход от одного дискретного момента познавательного процесса к другому: восприятие настоящего момента произведено васаной, созданной в предыдущий момент, а тот – васаной предшествующего ему момента и так до бесконечности. Все васаны пребывают в «сокровищнице сознания» (алая-виджняна). Поскольку в йогачаре считалось, что познание не дает доступа к внешним объектам, а имеет дело лишь со своими внутренними содержаниями, то васана – это не только отпечаток акта познания, но и его объекта.

Учение йогачары о васанах критиковали Шанкара (васаны пребывают во внутреннем психическом органе, а не в алая-виджняне, поскольку они представляют собой серию мгновенных моментов сознания), а также Кумарила Бхатта и Партхасаратхи Мишра (предыдущий момент познания не может влиять на последующий, поскольку сам полностью разрушается, если же считать, что первый момент в латентном виде сохраняется во втором, то это противоречит доктрине мгновенности – кшаникаваде).

В йоге Патанджали (Йога-сутры II.15 и IV.7-10 с комментариями Вьясы) васаны – это пребывающие в психике субъекта (манас) типы бессознательных «остатков», или «следов», прошлых аффективных действий, которые содействуют «созреванию плода кармы» и актуализируются, становясь формами психической деятельности (вритти), в зависимости от типа существования. Например, васаны кошки не могут актуализироваться в психике человека, но «самопроявляются» в психике кошки. Васаны безначальны, поскольку безначальны жажда жизни (абхинивеша) и связанный с ней страх смерти, переживаемые всеми живыми существами.

Васаны формируются под влиянием четырех факторов: причины (связь действия с его результатом – закон кармы), мотива (стремление к добродетели или пороку), наличия носителя (манас) и внешней опоры (внешний объект).

Концепция васан нашла широкое применение не только в психологии, но и в других областях индийской мысли. Чтобы объяснить восприятие слова или фразы с учетом того обстоятельства, что составляющие их фонемы «схватываются» не одновременно, а как последовательности отдельных, мгновенно исчезающих звуков, некоторые индийские философы (например, мимансаки) предлагают следующую схему: фонемы производят ментальные отпечатки, которые актуализируются с познанием последнего звука. Концепция васан используется и в эстетике для объяснения эстетического сопереживания (раса) у зрителя театральных представлений в отношении тех ситуаций, с которыми он никогда не сталкивался в своей настоящей жизни.

«Индийская философия: энциклопедия»

Учение о васанах

*Читта. Это содержимое ума, умственная субстанция. Она принимает различные формы или очертания. Эти формы составляют вритти. Ум изменяется и принимает различные состояния. Эти видоизменения или модификации – это мыслеволны, вихри, или вритти. Если читта думает о манго, вритти манго образуются в озере читты сразу же, без всякого промедления.*

Модификации ума, подобные волнам на глади спящего озера, которые принимают конкретный образ – это *вритти*. Когда вы думаете о Даттатрейе, в вашем уме возникает тонкий подсознательный образ Даттатрейи и колебание, соответствующее мыслям о Даттатрейе. Когда вы думаете о ком-то: «О, как же мне надоел этот человек», – в вашем уме возникают вритти и подсознательный образ, связанный с этим человеком. Может, вы совсем этого не замечаете, но подсознание работает очень тонко, и все эти образы мгновенно возникают.

Почему вритти возникают из читты? Из-за самскар и васан. Если вы искорените все васаны или желания, все вритти затихнут сами собой.

Здесь возможны три состояния. Первое состояние – когда есть волны на поверхности ума, и эти волны не контролируются. Это ум беспокойного, раджасичного, обусловленного человека. Второе состояние – состояние йога, который садханой Раджа-йоги успокоил силой воли эти волны, его ум представляет спящую гладь спокойного озера, зеркало. Наконец, третий вид – это когда на озере возникают волны, но эти волны полностью контролируются, и в центре озера все равно есть спокойствие. Это естественнее состояние сиддха, когда мыслеволны и вритти продолжаются, но они мгновенно самоосвобождаются. Скажем так, сила этих волн никогда не заставляет океан выйти за берег.

Когда вритти стихает, она оставляет определенный отпечаток в подсознательном уме. Этот отпечаток называют «самскара» или «скрытое впечатление».

В чем пагубность вритти? В том, что вритти просто так не проходит, она оставляет отпечаток в потоке нашего сознания. Только у йогина, который очень бдителен и всегда самоосвобождает колебания волн мыслей, отпечатки в потоке сознания не остаются, они подобны кругам на воде. Но если самоосвобождение не происходит, то такие отпечатки подобны резьбе по камню, они остаются на очень долгое время.

Почему так плохо иметь отпечатки в уме, почему это неблагоприятно? Потому что именно эти отпечатки начнут иметь большое значение, когда тонкое тело отделяется от физического тела. Именно эти отпечатки будут вести тонкое тело в следующее воплощение, в новую жизнь, если они не будут искоренены. Именно из-за этих отпечатков люди попадают в ад, в тело животного, становятся претами, потому что их память отягощает их, она ведет их неумолимо, они не могут ей сопротивляться.

*Свет знания о «Я» начнет пробуждаться только тогда, когда будут уничтожены все васаны. Это самопознание не может быть обретено иначе, как с полным отвержением всех васан. Только уничтожение всех васан – это мокша. Васана – это желание в его тонком состоянии. Само по себе желание по своей природе плотное.*

Внутри тонкого тела есть васаны. Перерождение в физическом мире происходит благодаря васанам. Васаны, которые прямо проявляются – это проявленные васаны. Но скрытые васаны, которые до поры до времени дремлют. Допустим, в океане со времен второй мировой войны есть мины, и они не видны никому. Но иногда они поднимаются на поверхность и представляют большую опасность для корабля, который идет. Скрытые васаны – это нечто наподобие этого, это глубоко внутри затаившееся желание, которое ждет своего часа, чтобы всплыть на поверхность.

Любая захваченность представляет собой васану. Путь Освобождения – это искоренение васан.Захваченность за мир – это лока-васана; захваченность за тело – это дэха-васана; захваченность за умственные знания – это шастра-васана. На самом деле, таких васан может быть гораздо больше. Фактически, любой вид захваченности является васаной.

Часто люди могут переоценивать свои склонности, они говорят: «У меня вот такая-то склонность, такая-то склонность». Если эта склонность самоосвобождена – это то, что помогает. Но если она не самоосвобождена – это васана. Не следует слишком потакать своим склонностям, не следует им уделять внимание, развивать и делать на них ставку. Любая склонность, если она не самоосвобождена, – это просто васана. Если проследить, каждая васана куда-то ведет, и если за ней следовать, то можно попасть в какой-нибудь мир.

*Васаны бывают двух типов: чистые (шуддха-васаны) и нечистые (ашуддха-васаны). Чистые васаны освобождают человека от перерождений, нечистые васаны порождают перерождения. Нечистые васаны создают колебания в уме и тем самым возбуждают ум и создают в нем влечения к объектам.*

Чем же отличается чистая васана от нечистой? Первичное разделение здесь таково: если это саттва-васана (саттвичная), то это чистая; если это васана в гуне раджас или тамас, то это нечистая. Более высокое толкование таково: если васана воссоединена с естественным состоянием и является проявлением его игры, она чиста по определению, потому что естественное состояние чистое. Если васана бессознательна и не воссоединена с естественным состоянием, эта васана нечистая. Даже саттва должна быть воссоединена с естественным состоянием на пути Освобождения.

Практика заключается в том, чтобы искоренять нечистые васаны, а чистые поощрять наряду с садханой созерцания. В конечном счете, должен наступить такой момент, когда нечистых васан больше не остается. До тех пор, пока нечистые васаны существуют, остается карма и васаны, которые были созданы в прошлых жизнях, цепляются за нас и переходят в следующие рождения.

Если чистые васаны доминируют в уме, то легко обрести джняну, легко практиковать. Но если нечистые васаны прицепятся к сознанию, то йогин испытывает страдания, снова и снова перерождается. Гнев, вожделение, жадность, гордыня, себялюбие, лицемерие, самообман, ревность, ненависть – это нечистые васаны. Желание сатсанга с мудрецами, желание служить санньясинам, садху и великим душам, желание помочь тем, кто нуждается в беде – это чистые васаны. Терпимость, милосердие, любовь, щедрость, воздержание, прощение, смелость – все это чистые васаны. Процесс очищения означает искоренение нечистых васан.

Наивысший путь искоренения нечистых васан заключается в том, чтобы приложить к ним обнаженное осознавание. В момент приложения обнаженного осознавания сама нечистая васана, воссоединившись с ним, становится неотделимой от естественного состояния и теряет свой нечистый заряд. Это наивысший путь искоренения нечистых васан – оставление всего как есть и пребывание в естественном состоянии.

Второй – пратипакша-бхавана, сосредоточение на противоположном и трансмутация нечистой васаны. Другие, низшие способы искоренения нечистых васан заключаются в их отрицании и подавлении. Используя эти три метода, йогин должен вновь и вновь, применяя их, освобождаться от всех нечистых васан, потому что, даже если будет немного нечистых васан, неминуемо следующее рождение.

*Есть три типа нечистых васан: мирские (лока-васана), писаний (шастра-васана) и телесные (дэха-васана). Желание величия и славы, уважения и почета, власти и положения – это лока-васана.*

*Желание стать прославленным пандитом и вступать в словопрения с другими, чтобы переспорить их и добиться победы (виджайя), – это шастра-васана, то есть васана, которая относится к шастрам.*

Желание иметь прекрасное телосложение, здоровое, сильное тело, красивое лицо, желание продлить свою жизнь употреблением различных снадобий кайя-кальпы, желание стать упитанным, отдавая предпочтение маслу и другим продуктам, – это дэха-васаны, то есть васаны, которые относятся к телу. Все это – нечистые васаны, которые приковывают человека к сансаре и возвращают его, снова и снова, к земному существованию.

Васана подобна подсознательному импульсу, подсознательному позыву, которому трудно противиться, если его не осознаешь. Йогин, развивая осознавание, должен видеть васаны, которые двигают им, и должен освободиться от власти этих васан. Нечистые он должен заблокировать, чистые должен использовать. Некоторые нечистые васаны он должен использовать так, чтобы они помогали ему. Это называется «делать клеши мудростью». Например, мирскую гордыню можно трансформировать в божественную гордость. Дэха-васану (заботу о теле) можно трансформировать в садхану сиддхов, в садхану управления ветрами и каналами, тогда это становится достойным путем Кундалини-йоги. Те же васаны, которые нельзя применить, надо рассеять, лишить силы.

*Дерево-ум вырастает из двух семян. Одно из них – васана, другое – колебание праны. Семя вырастает в большое дерево, а дерево снова дает семена. И точно также вибрации праны возникают из-за васаны, а васана управляет движением праны. Пропадает хотя бы одно из них – в скором времени пропадут и оба.*

Эгоизм – первородный сын-асур авидьи, или аджняны (неведения). У эгоизма две дочери-асурки: рага и васана. Как видим, есть тесная неразрывная связь между васаной и рагой. Где васана, там рага. Васана и рага живут бок о бок.

Рага – это влечение, привязанность к чему-либо; тонкое скрытое желание существует в тонком теле. Если оно не распознается и порождает вритти в потоке сознания, оно превращается в рагу. Когда вритти непрерывно повторяются, то рага усиливается. У человека, который не контролирует рагу и васаны, его тонкое тело как бы тянет в определенную сторону. Как только его душа выходит из физического тела, освобождается или в момент смерти, или в сновидении, его тонкое тело неподконтрольно увлекается васанами в ту сторону, в которую оно было захвачено. Поэтому важно контролировать желания, важна самодисциплина, надо развивать огромную силу воли и силу личности, которая бы пресекла рагу и искоренила васаны.

*Васаны – вещь очень тонкая. Подобно тому, как в зерне уже заключен побег или цветок, так и васаны в спящем или латентном состоянии дремлют в сердце. Они возбуждают вместилище самскар. Через возбуждение самскар или тонких впечатлений приходит воспоминание об удовольствии. С памятью об удовольствии возникает и желание. Когда возникает желание, чувства берутся за работу заодно со своим предводителем-умом.*

Как действует вся эта цепочка? Васаны – это как тонкое неоформленное желание, как некий неосознаваемый импульс. Самскары активизируют колебания вритти в потоке разума. Вритти меняют течение праны и создают позыв к действиям. Таким образом действует механизм кармы. Но если проникнуть в сущность васаны, обнаружить ее пустотную природу и хорошо ее просозерцать, васана будет подобна прожаренному зерну. Тогда независимо от того, есть ли самскары и вритти, она не будет больше создавать новые предпосылки, не будет больше новых отпечатков и новой кармы. Для этого йогин на самом тонком уровне учится овладевать различающей мудростью, чтобы отличить себя и васаны. Сначала йогин путает, он думает, что васаны и он – это одно и то же. Когда ум подпадает под васану, он с ней отождествляется. Но благодаря различающей мудрости можно понять, что я отделен от васаны: васана сама по себе, а я сам по себе. В этот тонкий миг, когда сознание не подпадает под влияние васаны, происходит понимание ее пустотности и высвобождение.

*До тех пор, пока ум не уничтожается посредством Атма-вичары, васаны не покинут вас.*

*У новичка чистые и нечистые васаны вступают в конфликт между собой в самом начале его духовной практики. Природа мыслей зависит от природы васан. Если злые мысли появятся в вашем уме, значит, в вашем уме есть нечистые васаны. Если чистые васаны сильнее, они побеждают, и наоборот. Следовательно, в самом начале вам необходимо приложить все силы, чтобы сделать чистые васаны как можно сильнее.*

*Вам нужно преобразовывать нечистые васаны в чистые постоянным усилием. Для этого следует перевести поток нечистых васан так, чтобы они потекли по руслу или каналу чистых васан. Не беда, если вы будете обладать полнотой чистых васан. Правда, чистые васаны – это тоже путы, пусть даже и золотые путы. И подобно тому, как шип выковыривают другим шипом и выбрасывают оба, избавившись от занозы, так и вы должны разрушить нечистые васаны с помощью чистых васан, а затем и эти чистые тоже отбросить. Мокша-васана, или желание Освобождения, тоже в конечном счете должна отмереть. Только тогда вы станете Тем.*

Если вы попробуете бороться с васанами сами по себе, опираясь только на свое «я», то, скорее всего, вы потерпите неудачу. В борьбе с васанами всегда следует призывать пробуждающую силу Ануграхи – свет Высшего «Я». Это можно называть божественной гордостью, Ануграха-шакти, Гуру-йогой, верой, единой самайей – все это грани света Высшего «Я», который мы призываем в процессе искоренения васан. Самому же воевать с васанами – это подобно тому, как одному воину выйти в поле против огромной армии, это ничем не закончится. Но умелое применение различающей мудрости, бдительного осознавания и раскрытие Свету естественного состояния – это то, что обеспечивает йогину надежную победу над васанами.

Васаны оказывают колоссальное влияние на умы людей. Они кладут людей на обе лопатки и делают беспомощными жертвами или рабами. Васаны отравляют сильнее любого спиртного, сильнее опиума. Воздействие этих наркотиков длится лишь несколько часов, в то время как влияние васан продолжается годы и годы. Это влияние переносится из рождения в рождение и держится до тех пор, пока не будет обретено знание о себе.

Жизнь надо прожить так, чтобы в этой жизни мы решили эту задачу – выкорчевать из себя васаны, искоренить их, очистить и освободиться – это самая главная задача. Неважно, что о вас говорят, неважно, какое у вас положение, неважно, чем вы питаетесь и что носите, где живете – все это временно, состоит из обстоятельств. Но важно, выкорчевали вы из себя васаны или нет. Если вы сумели это сделать за эту жизнь, значит, цель вашей жизни достигнута. Чтобы освободиться от васан, надо научиться осознавать себя на уровне еще более тонком, нежели васаны, поскольку васаны засели в тонком теле очень глубоко. Чтобы от них освободиться, необходимо породить различающую мудрость (вивеку), и отделить себя и васаны.

Поскольку васаны очень тонкие, и они являются сущностью тонкого тела, то для человека васаны равноценны желанию жить, они определяют его базовые, смысловые настройки, смысловые контуры. Жизнь каждого человека определяется как смыслы, ценности, цели и действия. Если действия понятны и цели тоже понятны, что у каждого человека они свои, то ценности – это более тонкая вещь, которая многими даже не осознается, то есть это некие базовые установки, на которых мы строим нашу жизнь. А над ценностями есть смыслы. Смыслы – это еще более тонкие фундаментальные базовые установки личности, которые определяют ее жизнь, действия и судьбу. В процессе духовной практики с помощью различающей мудрости (вивеки) необходимо полностью очистить и настроить собственные смыслы, собственные ценности, скорректировать цели и направить действия. Если между этими четырьмя контурами есть гармония, взаимодействие, смыслы отливаются в ценности, ценности определяют цели, цели выливаются в конкретные действия, такой человек целостный.

Но часто бывает и на уровне отдельных людей, и на уровне больших организаций, стран, все это хаотично, запутано и непонятно. Например, смыслы не прояснены, ценности не определены четко, цели разрозненные и действия – такие же. Бывает так, что у людей отсутствуют определяющие смыслы жизни, базовые исходные установки, коды реальности, которые определяют их видение мира, ценности размыты. К примеру, семья, богатство, успех: цели конкретно направлены на эту реализацию, а действия определяются этими ценностями. Все это происходит из-за васан.

Благодаря созерцанию и различающей мудрости нам нужно ввести собственное различение внутрь своего тонкого тела, и как бы переменить эти базовые настройки, например, изменить ценности. Когда мы принимаем Прибежище, мы вырабатываем новые ценности – Дхарма, Освобождение, Просветление, очищение ума, служение Ануграхе. Затем с помощью различающей мудрости следует проникнуть в исходные смыслы нашего «я». Когда мы проникнем в исходные смыслы, мы увидим, что именно там коренились васаны, что вместо исходных смыслов, у нас, как у всех людей – васаны, импульсы, тонкие желания, которые и определяют наше существование как таковое. Но так как это нам совсем не подходит, мы постепенно начинаем стирать васаны и заменять их исходными смыслами. Мы должны заменить васаны воззрением Адвайты, видением (дришти), естественным состоянием – это альтернатива и замена васанам. Как только нам удастся это сделать с помощью различающей мудрости, мы почувствуем настоящую свободу. Наши действия, цели не будут больше определяться васанами, они будут определяться самим Всевышним Источником.

Васана – это также стремление к концептуальному знанию, зацикленность на концептуальном знании. Само по себе изучение учения превосходно. Но когда концептуальное знание становится васаной, а когда не становится? Когда любое желание, любая энергия в теле становятся васаной, определяющей следующее воплощение, а когда не становятся? Они становятся васаной в том случае, если все заканчивается самой васаной, если нет самоосвобождающего осознавания, которое безупречно распознает пустотную сущность васаны, и вместо того, чтобы увлекаться васаной, созерцает принцип естественного Ума и мгновенно лишает васану силы. Если васана самоосвобождена, постепенно из нее вытягивается сила (васана-шакти), и постепенно сама васана, самоосвобождаясь, принимает форму чистой энергии, становится украшением на астральном теле йогина, его танцующей энергией божества. Если же васана-шакти подпитывается и не самоосвобождается силой интеграции естественного состояния, то она усиливается, притягивает к себе другие родственные васаны и влияет на тонкое тело.

*Гордость своей ученостью – форма шастра-васаны – это нечистая васана. Это препятствие к обретению знания. Эта васана только потворствует эгоизму и уплотняет завесу невежества.*

*Пользоваться духами и притираниями для лица, чтобы кожа стала мягкой, носить кольца на пальцах – все это дэха-васаны, васаны, которые относятся к телу.*

Часто бывает так, что мы изучаем воззрение и довольно сложные техники медитации. Например, воззрение дришти-сришти-вада, техники сахаджа-крийи, трайя-санкальпа, но когда речь заходит о жизни и повседневных ситуациях, то нам не удается соединить воззрение, техники медитации с жизненными ситуациями. Это самая сложная вещь – привнести воззрение и медитацию в поведение.

Когда встанет вопрос, как же привнести воззрение, медитацию в поведение, вам следует вспомнить учение о васанах и об искоренении васан, и подумать: «Все, что мой ум придумал, на самом деле, – это васаны, это просто васаны». С васанами следует просто расправляться силой отсечения и самоосвобождения. Йогин, стремящийся к обретению устойчивости в присутствии, должен не церемониться с васанами, он должен четко определиться, на чьей он стороне: то ли он на стороне васан, то ли на стороне силы самоосвобождения. Принять сторону естественного ума означает раз и навсегда принять решение не следовать за васанами в любых ситуациях. Это возможно только в том случае, если у вас есть, первое – бдительное осознавание и способность быть в присутствии (авадхана), а второе – вера в силу естественного состояния, преданность ему и упование на него, как на самую большую драгоценность в своей жизни. Ничто другое не обладает настоящей силой и является только временным.

Лекция Гуру

## Страдания

Смерть, болезни, старость, ограничения, невозможность удовлетворить желания – все это доставляет душе каждого живого существа огромные страдания. Тем не менее, страдая, живые существа страстно стремятся к удовлетворению желаний, не понимая, что в самом принципе такого удовлетворения желания лежит страдание.

«Даже одолеваемый страданиями, человек не прекращает дальнейшего потакания предшествующим причинам (привязанностям), вызывающим эти страдания; так же, как осел продолжает преследовать ослицу, даже если она лягает его своими копытами сотни раз, так же и человек и мир находятся в подобных отношениях. Но ты, о Парашурама, становясь проницательным, теперь оставляешь страдания позади».

«Трипура Рахасья», глава II (83-84)

Пребывая в двойственности материального существования, наше «я» находится в состоянии грез и спящего разума, как следствие этого у него возникают тройственные страдания – страдания, возникающие от собственного тела и ума, страдания, вызываемые внешними стихиями, и страдания, вызываемые высшими могущественными силами Вселенной.

«Человек страдает в круговороте рождения и смерти, подавляемый и одолеваемый могущественной силой невежества».

«Трипура Рахасья», глава II (82)

Страдания и сопутствующее ему состояние омрачения вызваны отождествлением с физическим телом когда над всем в жизни доминирует чувство «ахам дехасми» – «я есмь тело» и потерей божественной самоидентификации («Ахам Брахмасми»). Следствие этого – утрачивается возвышенное, величественное, всеохватывающее состояния ума – «Брахма ахам бхава».

Утрата возвышенного состояния – есть отключение высших контуров сознания, связанных с базовыми смыслами и ценностями (буддхи), которое проявляется в потере тонкой способности к распознаванию своего внутреннего пространства «Я – есмь», как источника безграничной мудрости, присущей богам, величия, чистоты, красоты, гармонии, интуитивного знания, магических сил (сиддхи), власти над стихиями, творчества, бессмертия и божественного вдохновения.

Учение о 16 кала

Живые существа страдают в сансаре. Они реально страдают, а тот, кто думает, что это не так, конечно, заблуждается. В чем заключается это страдание? Они имеют ограничения, они стареют, болеют, умирают, живут в непонимании, в разных видах заблуждений, часто их желания не удовлетворяются, они испытывают разные притеснения или возникают страдания от внешних сил (адхибхаутика) или какие-то тонкие страдания от внутренних трудностей, препятствий и ограничений эго (адхиатмика). Иногда эти живые существа ограничивают себя какими-то законами, первопринципами или силами свыше: кармой, судьбой, могущественными духами, богами (адхидайвика). Это три вида страданий, в которых находятся все живые существа.

Но причиной этих страданий является собственное невежество живых существ, т.е. никто не вынуждает их страдать, они страдают только потому, что у них есть непонимание, большое заблуждение, глубинное фундаментальное неведение. Это неведение связано с непониманием сущностной природы.

Усмирение ума

Духкха (дуккха) (санскр. duhkha, пали dukkha – «трудное», «неприятное», «боль», «страдание», «тяготы», «невзгоды» и тому подобное) – одна из важнейших категорий индийской традиции, особенно буддизма, объединяющая все неблагоприятные аспекты человеческого существования, от чисто физических и психологических страданий до глубинной неудовлетворенности бытием в этом мире.

Духкха противопоставляется сукхе (радости, удовольствию): образ, свызываемый с бинонимом сукха-духкхи в классической индийской литературе, – это гончарный круг, неповоротливый и скрипучий (духкха) или легко и мягко вращающийся (сукха).

Понятие духкхи как универсального состояния (сарвам духкхам), включающего в себя и сукху, появляется в шраманский период в учениях адживиков, джайнов и буддистов, а также в упанишадах и разрабатывается в системах брахманистской философии – наиболее обстоятельно в санкхье и йоге, где предлагаются различные списки причин, вызывающих человеческие невзгоды.

В ньяе универсальный характер духкхи объясняется отсутствием чистого опыта удовольствия, в который не была бы примешана неудовлетворенность: «Пищу, в которой мед смешан с ядом, не следует принимать, равно как и счастье, смешанное со страданием» (Ньяя-бхашья 1.2).

В джайнизме Умасвати сравнивает удовольствие с расчесыванием зудящего прыща. Тема удовольствия как скрытого страдания характерна не только для философской, но и для дидактической литературы многих религий Индии. Духкха служит главным доводом в сотериологической аргументации: именно ради избавления от нее разные индийские религии побуждают человека искать освобождения (мокша, нирвана) от существования в круговороте перерождений (сансара).

Однако самая последовательная и систематическая трактовка духкхи как синонима сансары и антипода освобождения принадлежит буддизму (а может, даже и восходит к нему). Здесь духкха представлена не столько как психологическое явление, сколько как одно из трех фундаментальных свойств (три-лакшана) феноменального бытия (сансара): вследствие составного и обусловленного характера (самскара-духкха) все живое и неживое непостоянно, подвержено разрушению (анитья) и лишено какой-либо неизменной опоры в виде души (Атмана; смотрите также Анатман) или материальной субстанции (дравья).

Эта обусловленность, выражающаяся в зависимости любого состояния живого существа от множества причин (пратитья самутпада), и в том числе от факторов кармического характера (самскара-скандха), делает его неполным и не самодостаточным и порождает в нем ощущение глубинной неудовлетворенности.

Не случайно состояние освобождения от сансары, противоположное духкхе, в буддизме и в других религиях Индии описывается как абсолютная полнота бытия, преодоление оппозиций («Есть, о монахи, нерожденное, не становящееся, не созданное, несоставное» – формула из «Уданы»; ср. с «Брихадараньяка-уп» IV.3.21: «... и как муж в объятиях любимой жены не сознает ничего ни вне, ни внутри, так и этот Пуруша в объятиях познающего Атмана не сознает ничего ни вне, ни внутри. Поистине, это его образ, в котором он достиг исполнения желаний, имеет желанием лишь Атмана, лишен желаний, свободен от печали»).

В европейской традиции духкха больше соответствуют экзистенциалистские понятия тревожности, озабоченности (Sorge), страха (Angst) или психоаналитическое понятие фрустрации, чем христианское понимание страдания.

В отличие от христианства, где страдание имеет метафизические корни (первородный грех) и играет важную роль в спасении, составляя суть искупления Иисуса Христа, духкха в буддизме – наличное, но не исконное положение вещей (Первая благородная истина: «Все есть духкха»), поскольку вызвана не происками злых сил или слабостью человеческой натуры, а определенной причиной.

Во Второй благородной истине эта причина отождествляется с жаждой, или желанием (тришна), однако во многих текстах причина самого желания связывается с неведением (авидья) живых существ, выраженным прежде всего в их вере в абсолютную реальность собственного «Я» (саткая-диттхи). Именно понимание себя как некой неизменной самости (Атмана) лежит в истоке человеческого стремления получать удовольствия, избегать страданий и продолжать свое существование вечно.

А раз духкха присуща бытию человека и других существ не изначально, а порождена ими самими, значит, устраняя эту причину (Третья благородная истина о прекращении духкхи), можно с помощью определенной практики (Четвертая благородная истина о пути к прекращению духкхи) искоренить в индивидуальном существовании и саму духкхи (буддисты никогда не ставят вопрос об устранении общественного зла).

Для правильного понимания духкхи в буддизме особое значение имеет Вторая благородная истина: подчеркивая, что духкха имеет причину и поэтому вторична и производна, Будда опровергает часто приписываемую ему трактовку духкхи как страдания, которое «вводится в само бытие мира и структуру индивида», на основании чего делается вывод о невозможности освобождения от страдания (например, трактовка В.К. Шохина). Приверженцы такого понимания часто обвиняют Будду в пессимизме, целиком основываясь на абсолютизации Первой благородной истины.

Если бы духкха «вводилась в структуру индивида», от нее нельзя было бы избавиться, тогда как Третья и Четвертая благородные истины свидетельствуют в пользу того, что Будда утверждал обратное. Другой распространенный довод, состоящий в том, что учение Будды о «группах привязанности» (упадана-скандха), замещающих индивидуальное «Я», делает предложенную им терапию «бессмысленной, потому что отсутствует сам пациент» (В.К. Шохин), также страдает дефектом, который буддисты определяют как приверженность этернализму (сассатавада), или, в современных терминах, эссенциализму.

Отождествление же духкхи со скандхами – «группами привязанности» – распространяется только на эмпирический опыт (сансара) и поэтому считается в буддизме чисто условной схемой, позволяющей адепту контролировать процесс «закабаления» в сансаре и, «очищая» от аффектов свои психосоматические проявления, планомерно двигаться в направлении нирваны.

Без закабаления невозможно освобождение, без духкхи невозможна нирвана. Эти понятия в буддизме настолько тесно связаны, что нет ничего удивительного в том, что махаяна практически отождествляет их (концепция тождества нирваны и сансары).

Согласно тхеравадинской традиции, Будда говорит о трех типах духкхи:

* духкха-духкха, обычная духкха, вызванная рождением, физической болью, болезнью, старостью, смертью, потерей близких, неблагоприятными условиями и так далее;
* випаринама-духкха, вызванная изменчивостью, то есть скоротечностью счастливых моментов существования: любая земная радость и даже возвышенные блаженные состояния, переживаемые монахами на разных стадиях медитации, согласно Будде, носят преходящий характер и в силу этого принадлежат духкхе;
* санкхара-духкха (санскр. самскара-духкха), вызванная обусловленным характером всех составных феноменов.

В разных буддийских школах предлагаются и другие классификации разновидностей духкхи.

Хотя признание всеобщности духкхи составляет один из краеугольных камней буддистского учения, за что его часто упрекают в пессимизме, положение о том, что человек может устранить причину духкхи собственными силами и поэтому духкха не обладает подлинной реальностью, глубоко оптимистично. Именно оно делает буддизм деятельной религией спасения (ранний буддизм часто называют религией спасения собственными силами: «Спасение утопающих – дело рук самих утопающих!»).

«Индийская философия: энциклопедия»

## Авастхи, стханы

|  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- |
| *Авастха* | *Другое* *название* | *Состояние сознания* | *Проявление* *Брахмана (Атмана)**как тела* | *Проявление авидьи* |
| Сушупти | Праджня («Сознающее») | сон без сновидений | Ишвара | аварана (скрывающая) |
| Свапна | Тайджаса(«Сияющее») | сон со сновидениями | Хираньягарбха («Золотой зародыш») | викшепа(дробящая) |
| Джаграт | Вишва («Всеобщее») | бодрственное состояние | Вайшванара («все люди»), Вират-рупа | викшепа(дробящая) |

Четыре уровня соответствия онтологической картины мира определенным пластам, или состояниям, человеческой психики символизируют постепенный подъем от многообразия к единству, связанный с преодолением авидьи (неведения) («Мандукья-упанишада»).

На первом этапе Атман, называемый Вайшванара, пребывает в телесной оболочке и посредством органов чувств («ртов») воспринимает («вкушает») физические элементы. В космологическом плане это Вират, или «тело» Бога, образованное материальной Вселенной, в психологической ему соответствует состояние бодрствования.

На втором этапе Атман, носящий название тайджас, олицетворяет собой все многообразие психической жизни, выступая как субъект, воспринимающий «тонкие» элементы – разнообразные впечатления, идеи и так далее; на уровне космологии это Хираньягарбха («Золотой зародыш»), то есть совокупность всех душ, в индивидуальном же сознании ему соответствует сон со сновидениями.

На третьем этапе Атман, называемый Праджня, переживает только состояние блаженства (ананда), в космологическом плане это Ишвара – всемогущий и всеведущий Господь, а в психологическом он связан с состоянием глубокого сна без сновидений.

Наконец, четвертое состояние (турья) восстанавливает изначальную однородность Атмана, в которой совпадают его вселенский и психологический аспекты, а сам он полностью избавлен от ограничений авидьи.

«Индийская философия: энциклопедия»

Самым авторитетным источником по четырем стханам является «Мандукья-упанишада» (3-7), в которой три первые стханы, обозначаемые терминами вишва (бодрствование), тайджаса (сон со сновидениями) и праджня (глубокий сон), служат синонимами трех состояний сознания: вишва – восприятие через внешние органы чувств, тайджаса – манипулирование образом объекта.

Тайджаса и вишва тождественны в том, что оба эти состояния являются модификациями, или вибрациями (вритти), зависящими от объектов. Когда же активность сознания прекращается, наступает состояние праджня – сознание никак себя не проявляет, а просто существует в особом внутреннем пространстве, называемом «пространством внутри сердца» (акаша-хриди).

Комментаторы «Мандукья-упанишады» Гаудапада и Шанкара подчеркивают, что сон со сновидениями (тайджаса) и без оных (праджня) характерен не только для самого состояния сна, но и для бодрствования. По словам Гаудапады, воспринимающий реальность неправильно находится в состоянии свапны, или тайджасы, не воспринимающий реальность – в состоянии нидры, или праджни, отбросивший заблуждения обоих достигает турьи (Мандукья-карики 15).

«Индийская философия: энциклопедия»

Сознание человека согласно Учению йоги и тантры делится на:

I. Бодрственное состояние (джаграт авастха), когда активизирован понятийный ум поверхностного сознания в теле.

II. Сон со сновидениями (свапна авастха), когда восприятие переходит в подсознание и действует в тонком теле, воспринимая образы.

III. Сон без сновидений (сушупти авастха), когда ум покоится в его чистой бесформенной основе вне мыслей и образов в причинном теле (карана шарира), соответствует переживаниям светимостей.

 «В четвертом – происходит объединение с недвойственным, самым запредельным слоем ума, и вечное сознание Бытия достигается».

«Дхьянабинду Упанишада» (94)

IV. Турья – это состояние, где превзойдена любая двойственность субъекта и объекта, соответствует переживанию чистого Ясного Света, всеобщей Основы, выражаясь языком Веданты – это трансцендентная Реальность без каких-либо качеств (Ниргуна Брахман).

 «Сияние драгоценных тайн Лайя-йоги», том 1

Стхана (санскр. sthana – «стояние», «пребывание», от stha – «стоять», «пребывать») – в индийской религиозно-филосовской мысли определенное состояние, или модальность, сознания (Атмана). Известны схемы трех, четырех и даже пяти стхан.

В древних «Брихадараньяка-упанишаде» (VI.4) и «Чхандогья-упанишаде» описаны только три: бодрствование (джаграт), сон со сновидениями (свапна) и глубокий сон (сушупти). Делая акцент на равнопорядковости, взаимодополнительности сна со сновидениями и бодрствования, «Брихадараньяка» противопоставляет им третью стхану – глубокий сон – как то состояние, в котором Атман, поднявшись над своими желаниями, свободен от зла и страха: «И как муж в объятиях любимой жены не сознает ничего ни вне, ни внутри, так и этот Пуруша в объятиях познающего Атмана не сознает ничего ни вне, ни внутри. Поистине, это его образ, в котором он достиг исполнения желаний, имеет желанием лишь Аммана, лишен желаний, свободен от печали» (VI.4.22).

Если первые две стханы составляют биполярную, но при этом неразрывную диаду, то третье отождествляется с их преодолением и с высшим состоянием, в котором сознание лишено содержания, безобъектно и преисполнено блаженства (ананда). Именно это состояние и отождествляется здесь с освобождением (мокшей).

Одним из первых в «освобождающей» роли этой стханы усомнился Индра из «Чхандогья-упанишады». После того как Праджапати поведал ему об Атмане в состоянии глубокого сна, Индра возразил: «Поистине, господин, не узнает он теперь (Атман во время глубокого сна. – В.Л.) ни самого себя: «Это «я», ни других существ. Он становится уничтожимым. Я не вижу в этом ничего отрадного» (VIII.11.2; пер. А.Я. Сыркина). Раз у Атмана в глубоком сне отсутствует самосознание, то у него не может быть и сознания.

Против отождествления сушупти и освобождения выдвигались и другие аргументы: если бы во сне происходило освобождение и реализация Атманом своего единства с Брахманом, то никто не просыпался бы и не возвращался к бодрствованию. Кроме того, освобождались бы все подряд, праведники и преступники, все, кто наделен способностью спать, в том числе и животные.

Вполне возможно, что эти и подобные сложности, связанные со статусом третьей стханы, способствовали добавлению четвертой, турьи, с которой и отождествили освобождение. В дальнейшем разные школы упрекали своих конкурентов в том, что те принимают за высшее состояние то, что в действительности является лишь сушупти: буддисты говорили так о высшей стадии самадхи Йоги Патанджали, кашмирские шиваиты – о буддистской нирване и так далее.

Четверка стхан, как и многие другие четверичные схемы, широко распространенные в индийской мысли (четыре варны, или социальных сословия, четыре ашрамы, или стадии жизни, четыре пурушартхи, чатушкотика и т.п.), имела форму 3+1. Четвертый член – турья – качественно отличался от трех предыдущих, представляя собой переход на совершенно другой уровень по сравнению с уровнем, на котором находились остальные три члена. Вместе с тем, несмотря на разрыв постепенности между 3 и +1, турья рассматривается еще и как скрытая основа, опора первых трех стхан: она не только трансцендентна, но и имманентна по отношению к ним.

Схема четырех стхан появляется в «средних» упанишадах – «Майтри-упанишаде» (IV. 19. VII. 11) и особенно в «Мандукья-упанишаде» с «Мандукья-кариками» Гаудапады. «Мандукья-уп.» (VII) выстраивает логичную последовательность (лестницу) состояний сознания: если первые два могут рассматриваться как бинарные оппозиции: грубое-тонкое, внешнее-внутреннее, то третье выступает как нечто их объединяющее, их источник – «причинное состояние» (карана-бхава).

Именно по своему отношению к причинности четверка стхан приобретает форму 3+1, а точнее: 1+2=3 (где 3 – источник 1 и 2). 3-1=4: бодрствующее состояние – следствие, сон со сновидениями – причина, глубокий сон – резервуар причин с их следствиями в непроявленном состоянии, а турья – то, что вне сферы причинности как таковой. Первые три состояния представляют собой разные фазы, или стадии, функционирования механизма кармы (правритти), четвертое – состояние полного и окончательного освобождения и от кармы, и от сансары (нивритти).

Основное различие между «старшими» и «средними» упанишадами состоит не только в количестве стхан (в первом случае три, во втором – четыре), но и в трактовке третьей стханы: глубокого сна (сушупти). Если в «старших» упанишадах сушупти отождествляется с мокшей, то, согласно «средним», это переходное состояние невосприятия реальности, источник ложного восприятия, свойственного первым двум стханам.

Кроме того, если в «Брихадараньяка-упанишаде» душа (Пуруша) трактуется как своего рода гомункулус, который во время сна покидает тело и блуждает в неком виртуальном мире, аналоге «того света», то в «Мандукья-упанишаде» это уже высшее духовное начало, сохраняющееся в неизменном виде не только в течение этой жизни индивида, но и в ходе его будущих перерождений.

Шанкара, комментатор основных упанишад и «Мандукья-карик» Гаудапады, противопоставляет четвертое состояние предыдущим трем как истинное – иллюзорному, подчеркивая тождественность субъекта этих состояний – Атмана – турье, мокше, высшему Брахману. В своем комментарии к «Мандукья-упанишаде» Шанкара рассматривает первые три стханы как разные уровни сознания, пребывающего в состоянии авидьи. Причинно-следственное отношение между турьей и остальными стханами трактуется им в свете вивартавады – учения об иллюзорной модификации причины (турьи) в следствие (остальные стханы).

В более поздних упанишадах и тантрах («Турьятита-упанишада», «Прапанчасара-тантра», «Брахмобинду-упанишада», «Надобинду-упанишада» и других), а также в некоторых текстах кашмирского шиваизма (например, в «Тантралоке» Абхинавагупты. Х.228-278) развивается представление о пятой стадии, превосходящей турью, – турьятите, или унмани-бхаве; в «Спанда-кариках» (IV-V вв.) после глубокого сна и перед турьей появляется дополнительная фаза, которая называется шунья («пустое»).

«Индийская философия: энциклопедия»

«Эта пракрити тройственна, потому что плоды действий бывают трех видов; Она проявляется как три состояния жизни – бодрствование, сон со сновидениями и глубокий сон без сновидений»

«Трипура Рахасья», 14.71

«Услышав эти слова Шивы, все они, включая Шиву, Вишну и Брахму, стали медитировать на Ее Божественное Величество – Запредельное Сознание, пронизывающее три состояния жизни (бодрствование, сон со сновидениями и глубокий сон)».

«Трипура Рахасья», гл. 20

«Три мира (бодрствование, сновидения и глубокий сон) – ничто более, чем выражение свойств разума, и это выражение нельзя считать ни реальным, ни нереальным. Когда разум, ограниченный восприятием разнообразия «видит», то он видит разнообразие».

«Йога Васиштха», 4.1, История о Шукре

«Сознание, лишенное разума, есть свет, свободный от тьмы и прекрасный, как пространство. Бесконечное сознание освобождается полностью от всех изменений и двойственностей и остается как бы в глубоком сне или как невырезанная фигура в куске мрамора. Оно отказывается от факторов времени и пространства, выходит за пределы инерции и движения, и остается неописуемо чистым. Оно превосходит три состояния сознания (сновидение, глубокий сон и бодрствование) и становится четвертым состоянием или состоянием неделимого бесконечного сознания.

Далее идет третье состояние. Оно находится за пределами даже того, что называется Брахманом, «высшим Я» и т.д. Его иногда называют «турья». Оно высшее и неописуемое и находится за пределами любых практик».

«Йога Васиштха», 6.3, Описание Бога

## Структура тел

Пять тел, согласно Учению йога-тантры:

В учении йога-тантры считается, что физическое тело человека проявляется из универсального источника Бытия – Ясного Света подобно тому, как рыба выпрыгивает из воды на поверхности океана или подобно тому, как растение вырастает из земли вниз головой. Согласно учению тантры человек обладает пятью телами (коша):

1. Физическое тело (аннамайя) – это тело, создаваемое из пищи, в котором мы проводим большую часть времени в бодрственном сознании (джаграт-авастха). Оно ходит, сидит, ест, работает.

2. Эфирное тело (пранамайя) – это тело, состоящее из жизненной энергии. Эфирное тело представляет собой синевато-голубой ореол, окружающий физическое тело, пять основных и пять дополнительных пран, циркулирующих по многочисленным каналам и образующих единое энергетическое тело. Согласно учению тантры, эфирное тело является промежуточным звеном между человеческим измерением и более тонкими. Обретя контроль над пранами, йогин может по своему желанию выделять эфирное тело, сгущать его, делать его видимым и перемещаться в нем независимо от физического.

3. Астральное тело (маномайя). Астральное тело состоит из тонкой энергии наших мыслей и эмоций. Йогин, овладевший контролем над ветрами и каналами, с помощью силы концентрации или энергии Кундалини может входить в астральное тело и покидать физическое силой четвертой дхьяны. Концентрируясь на сахасрара-чакре, аджна-чакре, анахата-чакре, йогин может силой воли собирать прану в чакрах и после того, как достаточно праны было накоплено, переносить свое сознание в тонкое тело и действовать в нем по своему желанию. Оно имеет вид неоформленного газообразного облачка либо у опытных практиков оно может принимать форму божества или быть копией физического тела. Астральное тело действует во сне со сновидениями, с его помощью йогин может перемещать свое сознание в миры духов, богов сансары или богов верхнего Мира Форм (Рупа-лока).

4. Ментальное тело (виджнянамайя) – «оболочка сознания», тело, связанное с пониманием, интуицией, творчеством. Создается молитвами и очистительными визуализациями. Излучает сияние.

5. Причинное тело или тело истинного блаженства (анандамайя). Это тело не имеет конкретной формы и представляет собой чистое бесформенное сознание, оно развивается с помощью медитации. Йогин может полностью пережить его опыт, войдя в самадхи без формы либо осознавая себя во сне без сновидений (сушупти авастха). Контролируя это тело и перенося в него сознание, йогин может перемещать свое сознание в Мир Без Форм (Арупа-лока), наслаждаясь безграничными качествами своего «Я», подобного пространству. Каузальное тело переживается йогином в глубоком самадхи как различные виды безграничного пространства ослепительного света. Эти пространства подробно описываются в «Адвайя Тарака Упанишаде». Перед тем как войти в это тело, йогин имеет видения ослепительного золотого шара или водоворота света, подобного золотой пыли, с которыми он сливается в медитации. Это тело также переживается как разноцветные сферы света (бинду) в момент перерождения. Считается, что йогин может войти в это тело с помощью концентрации, реализовав уровень пятой дхьяны (бесконечное пространство).

Истинное «Я» (Атман) есть истинная Самость. Йогин может познать его с помощью медитации, овладев восьмой дхьяной. Это единство индивидуального сознания и абсолютного «Я», Ум как таковой в его чистой основе. Это сознание представляет собой нерожденную светоносную ясность – фундаментальную природу Ума, которая находится за пределами субъекта и объекта и любых качеств. Истинное «Я» переживается только в нирвикальпа- или сахаджа-самадхи за пределами сна без сновидений (турья). В момент смерти каждое живое существо объединяется с Ясным Светом природы Ума, погружаясь в него на время, которое позволяет его уровень осознавания. В Лайя-йоге это сознание именуется исконной Мудростью (Праджняна, Сахаджья), естественным Умом.

Цель любой духовной практики заключается в развитии уровня осознанности с тем, чтобы обрести абсолютную свободу, жить и действовать не только в физическом теле, но и во всех телах, присущих нашему «Я». Практикуя Лайя-йогу и тренируясь в пребывании в естественном состоянии, йогин, в основном, настраивается на самые высшие тела своего «Я». Получив прямое введение, йогин тренируется медитировать, фокусируя свой ум на присутствии Ясного Света. Когда такой контакт установлен и держится непрерывно, этот Свет проливается, устремляясь широким потоком, и очищает более грубые тела, нисходя в них, вплоть до их полной трансформации в состояние Света. Такая полная трансформация именуется «Великий Переход» (кайя-вьюха) и является высшей целью духовной реализации.

«Сияние драгоценных тайн Лайя-йоги», том 1

Согласно Пракриям Веданты, человек обладает тремя телами:

* стхула-шарира – физическое тело,
* сукшма-шарира (линга-шарира) – тонкое тело,
* карана-шарира – причинное тело.

В «Атма-боддхе» Шанкарачарья поясняет составляющие этих трех тел:

* стхула-шарира состоит из пяти махабхутов,
* сукшма-шарира состоит из пяти пран, пяти органов действия (карма-индрии), пяти органов чувств (джняна-индрии) и манаса (в тексте «Панчикаранам» Шанкарачарья добавляет сюда и буддхи),
* карана-шарира состоит из неведения (авидьи).

Состав сукшма-шариры расходится в разных даршанах.

Отличие Атмана как чистого бытия и сознания от преходящих и изменчивых состояний тела и психики отразилось также в учении о «пятерке Атмана», как бы вложенных друг в друга («Тайттирия-упанишада»).

Первый из них – это аннамайя (состоящий из пищи), то есть физическое тело.

Второй – пранамайя (состоящий из жизненных сил), образованный пятью пранами и пятью органами действия; он входит в тело после зачатия и обеспечивает жизнь отдельного существа.

Третий Атман – маномайя (состоящий из разума) – образован манасом, «способностью сомнения» (вимарша) и пятью органами чувств (индрии); он порождает желания, направленные на внешние объекты, и тем самым создает сансарную связь между различными воплощениями души.

Четвертый – виджнянамайя (состоящий из знания) образован соединением буддхи, способности принимать решения и все той же пятеркой индрии.

Наконец, пятый Атман – анандамайя (состоящий из блаженства) – это совокупность ментальных состояний, которые наступают в глубоком сне без сновидений и характеризуются глубоким спокойствием.

Позднейшая ведантистская традиция (Видьяранья и другие) более последовательно истолковала эту концепцию как представление о «пяти покровах» (панча-коша), которые только прикрывают подлинный Атман, подобно тому, как пять ножен могут последовательно скрывать вложенный в них кинжал.

«Индийская философия: энциклопедия»

## Реинкарнация

Синоним: перерождение, греч. метемпсихоз.

Здесь можно выделить несколько ключевых точек:

* память о прошлых рождениях,
* как происходит перерождение,
* закон кармы определяет следующее рождение,
* Читрагупта и Ямараджа,
* суд Ямы,
* восемь ключевых точек в жизни живого существа,
* факторы кармы, определяющие следующее рождение,
* признаки во снах следующего рождения,
* процесс умирания и путешествие по промежуточному миру к новому рождению.

Память о прошлых рождениях

«Но если реинкарнация действительно существует, почему мы не помним свои прошлые жизни? Дело в том, что вся наша память о нынешнем воплощении хранится в мозге, со смертью тела приходит конец и мозгу, да и возможности мозга весьма ограничены. Многое ли мы помним из того, что с нами случалось даже в этом воплощении? К примеру, помнишь ли ты себя в младенческом возрасте? Вспомнить прошлые жизни позволяет Раджа-йога, с помощью которой можно исследовать свои самскары, то есть сохранившиеся в душе впечатления».

Скажем так, информация не хранится в мозге, а осознается мозгом. Сама же запись кармических впечатлений, конечно, хранится в астральном теле (в Чидакаше). На физическом уровне она содержится в муладхара­чакре; энергия, содержащая память прошлых воплощений содержится в муладхара­чакре и она может быть осознана, если муладхара пробуждена. Когда энергия муладхары по центральному каналу поднимается к мозгу, происходит осознавание васан и самскар прошлых воплощений. Но если эта энергия спит и не доносит свои колебания до верхних чакр, то и осознавания такого тоже нет.

«Великий учитель Раджа-йоги Патанджали пишет: «Созерцание самскар позволяет узнать о прошлых жизнях».

Если вы много выполняете самскара-шуддхи, вы можете входить в переживание прошлых жизней. Если у вас успешно выполняются практики Кундалини-йоги, Шатчакра­йоги, у вас будут сновидения, указывающие на ваши прошлые жизни. Судить о прошлых жизнях можно по проявлению нынешней кармы, потому что, для того чтобы было какое-то следствие, обязательно нужна причина. Все мы нынешние являемся результатом тех причин, которые мы создали ранее.

Например, у кого-то выдающиеся способности к музыке, рисованию, языкам. Это указывает на то, что ранее были созданы причины в виде отпечатков, и эти отпечатки переживаются сейчас.

«Весь опыт предыдущих жизней остается в нашем подсознании (читте) в форме впечатлений. Эти впечатления имеют очень тонкую природу, подобную природе звука, записанного на граммофонную пластинку. Они существуют в виде волн, которые несут информацию о прошлом. Йоги, которые способны извлечь эту информацию из подсознания, могут вспомнить свои прежние жизни во всех подробностях».

Кармические законы

Как происходит перерождение

Представим садху, который встал на Путь, стремится усмирять ум, практикует медитацию, созерцание, изучает тексты. Внутри него, в потоке сознания есть уже готовое эго (ахамкара), которое определяет его нынешнюю жизнь.

Есть также и кармические следы – отпечатки (самскары), которые пока пребывают в скрытом состоянии, но ждут своего часа, чтобы выйти на поверхность и стать его будущей судьбой. Эти отпечатки вынуждают сознание творить мыслеформы.

Некоторые из них растворяются в моменты хорошего созерцания, другие – нет, поскольку сознание было рассеяно, невнимательно и были рождены проекции. Те, что не растворяются, как бы «оседают на дне» тонкого тела, остаются и получают право на жизнь и становятся долго живущими в подсознании проекциями.

Некоторые из них набирают силу и самодостаточность и становятся субличностями. Эти нераствореннные субличности, собираясь вместе к концу жизни садху, формируют зародыш, его альтер-эго в тонком теле. Это будущая личность в следующей жизни.

Этот зародыш созревает уже при жизни, и если у вас есть тонкое зрение, его хорошо видно в потоке ума, и уже можно примерно сказать, какова будет следующая жизнь человека, что будет с ним.

Сценарий следующей жизни уже написан, и новая личность уже почти создана, хотя эта жизнь еще не окончилась.

В момент смерти старое эго, исчерпавшее себя, растворяется окончательно, и из пустоты сознания на поверхность выходит его альтер-эго, которое становится зародышем его новой личности. Эта новая личность приводит его в тот мир, который ей соответствует, и там создает новое физическое тело.

Это новое тело растет и согласно сценарию, созданному ранее, в нем растет альтер-эго, оно вырастает в новое полноценное эго, в личность, которая уже живет в новом теле и новых условиях. Все, новая жизнь наступила, а прошлая закончилась.

Но основа новой жизни в новом теле была создана мыслями в прошлом, все, что не растворили в Источнике вы в прошлом, пришло в эту новую жизнь, вы понимаете это?

Вы в прошлом не растворили васану «я-тело», поэтому у вас есть тело человека. Вы в прошлом не растворили в Пустоте человеческую семейную привязанность, поэтому ваше альтер-эго сформировало вашу нынешнюю жизнь в ваших условиях. Вы в прошлом не смогли растворить мысли, поэтому ваше альтер-эго сформировало мир, в котором вы учитесь, изучаете концепции.

Вы в прошлом создали мысли стать монахами, эти проекции стали субличностью, а затем альтер-эго в этой жизни стало вашим я, вашей судьбой, кармой. Если в этой жизни вы не растворите свои мысли-проекции, свои субличности, это создаст новое альтер-эго, и оно станет вашей личностью в следующей жизни, можете не сомневаться, это закон, который никто не может отменить.

Джада Бхарата, как всем известно, переродился оленем, потому что, живя в лесу как аскет-садху, он привязался к олененку, который жил рядом. Вместо растворения эго в Источнике-Бхагаване, Брахмане, он как йог отвлекся и совершил ошибку, он неосторожно породил проекцию олененка в своем уме. Эта проекция не растворилась и набрала силу, став со временем его субличностью, а затем его альтер-эго, вторым «я». Уже к концу жизни его сознание на тонком плане начало двигаться в сторону рода оленей, и это привело его в утробу оленихи!

Он вошел в утробу оленихи, затем родился в теле олененка, но плоды его тапаса, садханы также породили проекции и субличности в виде ума садху, поэтому он помнил себя как садху даже в теле оленя и избегал общаться с другими оленями в лесу.

То есть мы видим, как сначала альтер-эго олененка вышло на поверхность и создало тело животного, но другие нерастворенные субличности в нем тоже остались, и, имея силу, создали альтер-эго человека-садху внутри тела оленя. Когда олень умер, Джада Бхарата снова родился как садху.

Субличность садху снова вышла на поверхность, вошла в астральные родовые пути – кармы людей, и он снова получил тело человека. Это закон кармы. Мы не можем стать Брахманом, мы им уже являемся согласно Адвайте. Мы никем иным и ничем не являемся.

Но пока мы – Брахман, который грезит, считает себя человеком и создает нечистые мыслеформы, проекции, субличности и альтер-эго, они становятся нашими грубыми телами в нечистой реальности (сансаре). От иллюзии (аджняны) возникают страдания.

Наше драгоценное Учение, Лайя-йога учит растворять все эти проекции, субличности, альтер-эго в Брахмане, Бхагаване, Всевышнем Источнике, внутреннем Даттатрейе. Их растворение в Естественном бытии – сахаджье – есть наш Путь.

Когда мы все растворим и станем тем, кем мы всегда были – Бхагаваном, Даттатрейей; обретем возможность играть этими альтер-эго, субличностями и проекциями как сам Брахма Творец Вселенной, порождая чистые иллюзорные вселенные, это станет Плодом Учения.

Лекция Гуру

Закон кармы определяет следующее рождение

Сознание человека, как микрокосм, наполнено внутренними цензорами, регистраторами, наблюдателями, внутренними судьями, внутренними демонами, внутренними хранителями, защитниками, богами-покровителями и т. д. Эти существа обладают собственной разумностью и высокой сложностью.

Они являются частями, представителями глобальных внешних космических законов, принципов и сил мироздания, которые, непрерывно действуя, обеспечивают порядок и ход вещей во вселенной (нияти) и судьбу (дайва) каждого существа.

Освобождая ум от ограничений, в процессе йоги, очищая свою память, подсознание, от негативных воспоминаний (замаливая грехи, очищая клеши в медитации) человек соревнуется божеством-летописцем (Читрагуптой) закона кармы, внутренним регистратором, цензором, оценщиком, с его многочисленными секретарями и помощниками, функция которых – тщательно наблюдать за всем, что совершает человек и запоминать, регистрировать это, постоянно внедряя в память в виде ментальных отпечатков, кармических следов (самскар).

Внедряя в память души отпечатки, кармические следы (карма-рекха) внутренний цензор (Читрагупта) обеспечивает непрерывное действие, соблюдение закона кармы, и будущее кармическое воздаяние, обучая человека нести ответственность за свои мысли и поступки.

Испытывая посмертный опыт, человек, как тонкое тело, душа соревнуется с божеством – владыкой духов, управляющим судьбами душ и реинкарнацией (Ямараджей), внутренним судьей, который имеет свои готовые сформированные представления о том, что правильно и что неправильно.

Это божество – внутренний судья направляет дух человека к новому рождению на основе его чистых или нечистых кармических следов, отпечатков в глубинах сознания для переживания необходимого нового опыта. Эти божества есть одновременно божественные духи и одновременно – часть ума человека, а его ум в своей основе есть очень сложная система, с невероятно высоким уровнем самоорганизации.

Читрагупта и Ямараджа

Читрагупта – это божество олицетворяющий механизм накопления ментальных отпечатков, который называется карма-рекха. Ямараджа (Яма, Дхармараджа) – божество определяющее вектор нашего следующего рождения.

У человека есть идеосфера, сфера его тонких мыслей, намерений, воображения, подсознательных движений души. Это все рисует ваш ум. Это не видно, когда мы в физическом мире бодрствуем. Но когда мы засыпаем, идеосфера активизируется, она создает сновидение. А после смерти идеосфера – это все, что у нас остается. Каждый дух сталкивается со своей идеосферой. Если у него было много противоречий.

В подсознании были очень противоречивые мнения, какие-то нечистые мысли и чистые мысли, то возникает столкновение мыслеформ его идеосферы. Это воспринимается часто визуально как битва демонов с ангелами. Они борются за душу. Сознание не знает, чью сторону принять, какие мысли станут доминирующими. Но природа всех мыслей, проявлений идеосферы – пустотность, пустота. Наша задача – осознать эту пустотность и растворить все, что находится у нас в идеосфере. Это называется самоосвобождение.

Некоторые мысли идеосферы очень тонкие, чтобы их растворить, надо быть очень глубоко осознанным. Они действуют тоньше, чем наш ум. Такие тонкие мысли идеосферы называют внутренними божествами, деватами. Внутри нас есть божества. Они мыслят быстрее, чем наш ум и видят дальше. Именно эти божества управляют нашей судьбой, нашей кармой, отправляют наше тело на реинкарнацию.

У всех у нас есть совесть. Совесть – это комплекс: Читрагупта и Дхармараджа в паре. Дхармараджа – это внутренний судья, а Читрагупта – это внутренний самописец.

Читрагупта – тот, кто производит запись всех наших поступков. Читрагупта – это механизм накопления ментальных отпечатков, который называется карма-рекха. Читрагупту можно назвать внутренним цензором.

В нас встроена некая видеокамера, которая формирует альбом видеоданных. Все записывается, каждая мысль, каждое действие, каждое сказанное слово с момента рождения. Архивы Читрагупты работают безупречно. У него очень мощная аппаратура, очень мощная техника, превосходящая информационные технологии мира людей на порядки.

Часто говорят, что когда человек попадает в какую-то экстремальную ситуацию на грани жизни и смерти, вся его жизнь проносится перед глазами. Это записи Читрагупты, хроники Читрагупты. Внедряя в память души отпечатки, крамические следы, карма-рекха, внутренний цензор Читрагупта обеспечивает непрерывное действие, соблюдение закона кармы и будущее кармическое воздаяние, обучая человека нести ответственность за свои мысли и поступки.

А Дхармараджа (Ямараджа) – это внутренний судья, который смотрит эти архивы, который имеет свои готовые, сформированные представления о том, что правильно и что неправильно. Это божество, внутренний судья направляет дух человека к новому рождению на основе его чистых или нечистых кармических следов, отпечатков в глубинах сознания для переживания необходимого нового опыта.

Ямараджа называется в каждой религии по-своему, но это не меняет дело. Этот внутренний судья имеет разные названия в Египте, в древнегреческой мифологии, в Китае, но это одно и то же. Например, китайцы в послесмертных опытах описывают площадку перед большим зеркалом. Это зеркало, в котором отражаются грехи каждого человека. Наверху, над этим зеркалом есть надпись: «Среди стоящих на этой площадке нет хороших людей». Прежде чем он увидит в зеркале все свои грехи, он прочитывает эту надпись.

Это очень тонкие уровни нашей идеосферы, до которых мы должны добраться и растворить их. Когда мы делаем самскара-шуддхи, сжигание самскар, мы растворяем этот внутренний архив, внутренние записи. Когда мы говорим о чистом видении, едином «вкусе», мы меняем внутреннего цензора, внутреннее божество Читрагупту. Это и есть игра, Читрагупта, внутренний судья Дхармараджа, это законы, законы богов, законы Вселенной. Это встроенные в нас, вшитые в нас некие божественные программы, которые определяют наше будущее.

Наша духовная практика заключается в том, чтобы превзойти их, переиграть. Нам надо растворить внутреннего цензора Читрагупту, растворить внутреннего судью Дхармараджу. Обмануть их невозможно, но их возможно растворить, если сила нашей осознанности будет глубже. Тогда мы освободимся от закона реинкарнации.

Суд Ямы

Точный подсчет грехов и добродетелей – это особенность промежуточного состояния. Эта точность примерно такая же, как в компьютере фиксируются все ваши посещения интернет сайтов или можно распечатать все ваши звонки по мобильному телефону; большая ясность и точность. В промежуточном состоянии во время суда Ямы эта точность еще больше: можно зафиксировать каждый момент вашей жизни, словно на пленке развернуть один огромный видеофильм и рассмотреть покадрово, детально, посекундно.

Может быть такое видение: «Вы стоите, перед вами большой экран, как в кино, стоит несколько существ, этот экран двигается и когда надо, его останавливают и обсуждают, как бы отматывают вашу жизнь вперед или назад и показывают: «Здесь были совершены такие ошибки, там – такие». Затем дальше пленку вашей жизни отматывают и показывают. Когда вы видите определенные действия, у вас возникает оценка, ваш ум не удержится, обязательно будет суждение: плохие действия, хорошие или нейтральные, вы обязательно реагируете. Греховные действия обязательно породят омраченные состояния, позитивные действия породят возвышенные состояния.

По мере того, как вам это все показывают, состояние вашей души будет меняться. Возможно, вы увидите с самого рождения какие-либо действия, испытаете радостные моменты или, наоборот, угрызения совести. По мере того, как все это будет показываться, в вашей душе будет открываться какая-то вибрация. Результирующая, суммарная вибрация всех этих бхав, которые возникнут благодаря такому просмотру, и определит следующее перерождение.

Лекция Гуру от 2009-06-29

Восемь ключевых точек в жизни живого существа

Жизнь человека можно представить в виде круга, в нем есть восемь узловых моментов. Что это за моменты?

Первый узловой момент – это вхождение сознания в смесь материнской яйцеклетки и семени отца при половом акте родителей. Когда дух готовится воплотиться, он находится в момент выбора в промежуточном состоянии, он находится, может быть, в нижнем астральном мире, в Питри-локе, душа, влекомая тенденциями своего ума, то на земле в это время каждый день происходит около ста миллионов половых актов. Это целая фабрика. Примерно из этих ста миллионов половых актов всего один заканчивается зачатием. Примерно сто пятьдесят тысяч, по статистике, из этого миллиона не рождаются, происходит аборт. Но восемьсот пятьдесят тысяч успешно рождаются. Ограничивающая карма в этот момент, когда смешивается материнская энергия и энергия семени отца, это первый узловой момент, который живому существу очень трудно преодолеть. Субстанции физических тел при смешивании энергии и сама энергия настолько сильна для духа в промежуточном состоянии, что он не может противостоять. Это воронка, которая засасывает его в чрево матери. Так происходит перерождение.

Второй этап в жизни человека, когда мы не контролируем, и очень сильно действует карма – это рождение, рождение из утробы матери. Если человек попал в утробу, то он не может освободиться из этого. В тантризме существует детальное объяснение главных принципов рождения. Есть рождение из семени, рождение из яйца, как у птиц, рождение из смеси составляющих, тепло и влага, и чудесное рождение, как в мире ада или божеств, в чистых странах, когда появляются мгновенно. Мы, люди, рождаемся через утробу. Птицы рождаются иначе, а бактерии рождаются через тепло и влагу, боги и адские существа рождаются чудесным образом, появляясь мгновенно.

Третий кармический узловой момент – это важное кармическое событие в жизни. Это, например, женитьба, момент славы, рождение детей, накопление собственности. То есть, в жизни каждого человека есть очень значимый момент, когда дхарма-карма действует неотвратимо. Если ему, судьбой, прарабдха-кармой было положено жениться, иметь такого-то ребенка, иметь такой-то пост или богатство, он его получает независимо ни от чего. Если он не садху, конечно. Это невозможно предотвратить, это действует помимо воли. Это карма.

Четвертый момент, когда ограничивающий момент действует, это умирание, растворение пяти элементов. Это тоже полностью неподконтрольный нам момент жизни. Когда земля входит в воду, вода в огонь, огонь растворяется, и человек перестает дышать, происходит распад пяти элементов, это неконтролируемый момент жизни. Только сиддхи или практикующие высокого класса могут контролировать такие моменты.

Пятый момент, который не контролируется в нашей жизни, это переживание момента смерти, переживание исконного света. После того, как пять элементов тела растворились, наступает в промежуточном состоянии встреча с так называемым фундаментальным светом основы. Его еще называют Брахма-джьоти, свет Абсолюта. Фундаментальный свет основы переживают все живые существа после смерти, при смене тела, от муравья, до Брахмы. Этот момент невозможно контролировать. Но его возможно осознать, слиться с этим светом, либо выпасть из него. Когда мы выполняем различные практики, то мы очищаем переживание этого момента. Почитание божеств, визуализация себя, чтение мантр, различные виды очищения от эгоизма. Это все очищения этих моментов, чтобы мы могли очиститься от этих влияний. Например, когда мы выполняем Йогу иллюзорного тела и растворяем все в свете, мы очищаем этот момент переживания исконного света основы.

Шестой момент – переживание момента двойственных мыслей после выхода из света в промежуточном состоянии. Это тоже неконтролируемый момент, когда больше мы не можем находиться после смерти в исконном свете основы, наступают двойственные мысли, колебания ума. Так называется вибрация, спанда. Благодаря этой вибрации наш ум зарождает некие визуализации, представления, и мы начинаем выпадать из этого света, это еще называется бардо Дхарматы. Начинается переживание божеств, видений, различных звуков. Этот момент очищается Джьоти-йогой. Считается, что только Джьоти-йога или самадхи высокого уровня способно очистить этот момент выпадения. Все другие люди не могут контролировать это.

Седьмой момент – это путешествие в ментальном теле. Когда человек выпадает из света и проходит период Дхарматы, его ментальное тело начинает путешествовать везде, не имея преград, и оно влечется только собственными подсознательными тенденциями. Например, оно может посещать Чистые Страны, если есть заслуги. Оно может посещать родственников в Питри-локе и общаться с ними. Нет никаких преград, оно легко путешествует, ведомое силой намерения. Этот момент очищается особыми практиками Йоги иллюзорного тела, визуализацией себя в облике божества, начитыванием мантры и практиками Чистой Страны.

Наконец, восьмой момент, когда карма действует неотвратимо, и мы ничего не можем сделать, это поиск нового чрева. Ментальное тело, исчерпав заряд своей кармы, теряет свою активность, и пробуждается астральное тело. В астральном теле содержатся различные васаны, самскары, и эти самскары влекут входить в утробу матери, влекут найти какой-то выход и получить привычное окружение и привычную обстановку. Этот момент, поиск нового чрева очищается либо естественным созерцательным присутствием, либо визуализацией в Йоге иллюзорного тела.

Эти узловые моменты должны быть полностью очищены в процессе садханы, так как они являются якорями, которые соединяют сознание с сансарой. Не очистив эти ключевые состояния, невозможно подняться выше мира людей даже на один уровень и тем более достичь свободы от цикла сансары. Потому что через эти восемь ключевых моментов происходит попадание заново в мир людей. То есть цикличность сансары, круговорот рождения смерти воспроизводит себя очень сильно в этих восьми узловых моментах. Когда мы выполняем почитание божеств, начитывание мантры, медитации, одна из задач – это очищение восьми узловых моментов, через которые карма заново вводит нас на реинкарнацию.

Лекция Гуру от 24-09-2010

Факторы кармы, определяющие следующее рождение

Первый фактор – это связь с миром, с локой, то есть какой мир, какая лока будет выбрана в следующей жизни. Эта связь определяется теми намерениями, которые вы порождаете в этой жизни, например, если вы медитируете на чистую страну, или Шветадвипу, связь такая устанавливается благодаря медитации. Или практикуете чистое видение, божественную гордость. Это направленность сознания на высшее измерение.

Второй фактор – это уровень заслуг перед этим миром, он определяет ваш статус в следующем мире, то есть проявление. Например, можно родиться в чистой стране совсем неопытным жителем, а можно божеством, это разные уровни проявления.

Третий фактор – собственно самскары, то есть судьба в следующем мире: где конкретно, в чем она будет выражаться. Например, связь с физическим миром означает переродиться в мире людей в следующей жизни, а уровень заслуг перед миром означает родиться царем или человеком с низким уровнем заслуг. То есть даже в пределах одного мира можно обладать разными заслугами. Каков уровень заслуг перед этим миром, это и определяет ваше проявление в следующем мире, и собственно самскары, т.е. судьба в этом мире, где вы родитесь, течение жизни. Например, можно родиться в мире людей царем, но у царя может быть благоприятная или неблагоприятная судьба, в зависимости от самскар, накопленных в предыдущих жизнях. Можно родиться в чистой стране. Но можно родиться дэватой полностью развитым, можно родиться как ребенок, либо ты будешь сам творить чистые страны, либо ты то и дело будешь решать свои проблемы, практиковать базовые практики. Это разные виды судьбы. Таковы факторы.

Признаки следующего рождения во снах

Например, если во снах вы испытываете ужас, напряженность, постоянный страх и сны, как будто вы смотрите триллеры, это нижние миры: Витала, Расатала, Талатала, мы их рассмотрим подробнее. Если вы гневаетесь или за вами гонятся, вы боитесь – все это миры уровня муладхары или ниже.

Если во снах вам снится обычный мир людей, то это фактор перерождения в мире людей. А если ваши сны осознанны, вы кое-что умеете там делать, осознавать себя во сне, это фактор перерождения в Питри-локе, в мире предков, т.е. нет сильной привязанности к физическому миру, а есть определенное умение жить осознанно в астральном мире. Допустим, в Питри-локе духи не привязаны к физическому телу, к миру людей, они не стремятся обратно в тело и считают, что им удобнее в Питри-локе, в астральном измерении. Те же, кто сильно привязан к физическому телу, не могут жить, не испытывая удовольствий физического тела, сильно страдают без тела и любой ценой пытаются его получить.

Если в сновидениях есть радость, чистые, красивые видения, испытывается блаженство – это фактор того, что есть возможность родиться в чистых странах. Эти чистые страны могут быть двоякие. Первые – связанные с Дхармой, другие – не связанные с Дхармой, просто связанные с какими-то мирскими удовольствиями. Например, вы видите чистые пляжи, изумительная прозрачная вода, никого нет, песок белый-белый, солнце, умиротворение и мирское блаженство: «Как хорошо, оставался бы все время здесь». Это одна из форм чистых стран с материальными удовольствиями. Это еще не небеса, материальные небеса богов немного выше. А если вам снятся именно чистые места, в которых есть храмы, люди практикующие Дхарму, то это чистые страны наподобие Дивья Локи.

Если вы видите изысканные пейзажи, дворцы или себя в чистом облике, высокого роста, видите существ высокого роста, не как люди, а в пять-шесть раз выше ростом, это показатель того, что можно переродиться в мире сансарных богов, на небесах Индры.

Если попадаете в небесные города, в которых нет света, а есть очень возвышенная бхава, тонкая радость, эти миры состоят из белого прозрачного сияющего света, в них может играть разная музыка, превосходящая человеческую – это миры уровня Сварга или Махар-локи, небеса верхнего астрального мира. Например, Шветадвипа.

Если у вас есть тонкие сны, где вы не видите снов, но мыслите очень активно, ясно и глубоко, а образов в сновидении нет, как будто вы просто думаете, есть возможность переродиться божеством Мира Без Форм: у вас не будет тела, вы будете просто как принцип сознания. Человек, у которого абстрактное аналитическое мышление, просто может наслаждаться концепциями, оперировать различными уровнями концепций, ветвить их, просматривать разные варианты, решение логических ходов, альтернативные варианты, строить из них целые мандалы, ввинчиваться в них и путешествовать по этим концепциям, строить целые вселенные только из мыслей. Он плетет их, как паук паутину, и они разрастаются, он в этом находит большое блаженство. Скорость мысли огромная, то есть он может себя распространять на огромные расстояния, ничто его не ограничивает. Это те, кто любят философию.

Если вы видите очень глубокие, тонкие сны, где нет образов и даже концепций, а есть просто бесконечное пространство, чувство осознанного пространства, где вы как бесконечный дух, как бесконечное сознание, где все остановилось, все есть ваше сознание, некуда двигаться, нет времени, ни прошлого, ни будущего. Это фактор того, что вы можете переродиться божеством бесконечного Сознания, т.е. каузальный мир шестой, седьмой дхьяны. А если к тому же еще переживаются тонкие виды недвойственного света, это фактор того, что вы освобождаетесь вообще от любых миров.

Лекция Гуру от 2009-04-13

Процесс умирания и путешествие по промежуточному миру к новому рождению

В процессе умирания существует восемь видов растворения: растворение пяти элементов, переживание растворения трех видов света, затем растворение сознания в Изначальном Ясном свете, итого восемь.

Во время первого растворения растворяется элемент земля – исчезают зрительные образы, во время второго растворения растворяется элемент воды – исчезают звуки, слух. С третьим растворением элемента огня исчезает обоняние, различение и запахи. Во время четвертого растворения, растворяется элемент ветра – исчезает осязаемое восприятие. Во время пятого – элемент ветра растворяется в пространстве вместе с двойственными представлениями в сознании, присущими понятийному уму. Во время шестого растворения – появляется белый сияющий свет, свет луны. Во время седьмого растворения появляется сияющий красный свет, подобный солнечному. Во время восьмого растворения появляется сияющая чернота, подобная черной бездне, осеннему лунному небу без каких-либо проблесков света.

Наконец, после восьми растворений появляется то, что лежит вне растворения, Изначальная Основа сознания – Праджняна (Шуддха-джьоти, Ясный Свет).

Лекция Гуру от 2007-02-13

Когда человек погружается в Ясный Свет, то он теряет свою индивидуальность, и только выдающийся практик, может удерживать, осознанность, и не терять свое я, в ясном свете. В Ясном Свете, уходят все различия. К примеру, если человек идентифицировал себя как человек, при жизни, то в момент смерти, и после смерти, входит в состояние пространства и света, у него нет больше, ни физического тела, ни даже астрального, которое есть в сновидениях. Есть только сверхтонкое осознование «Я есмь», памятование себя. И то если ум очень тонкий и чуткий, и распознает это «Я есмь» осознование. И ум, распахивается, и размножается на миллиарды мельчайших фрагментов. Ум одновременно является всем и ничем, колоссальная, всеобъемлющая пустота. Сознание, нетренированное, оно в такую прострацию вступает, и теряет памятование и осознование себя.

И те, кто идут по пути Нирваны, соединяются с этим состоянием пустотности навечно. С тем чтобы его больше никогда не потерять. И они не выпадают из него. И когда такое соединение происходит, то дух йогина распахивается, и больше у него нет нечистых элементов, и нечистых проявлений. За короткое время, он обретает разные проявления, радужное тело света, иллюзорное тело. За короткое время, манифестирует, эманирует из себя множество иллюзорных радужных тел, проявляясь как Абсолют. В этой точке удачливый йогин может достигнуть освобождения. Он может это делать, потому что больше нет связывающих его пран, нади и физического тела. Если его ум был распахнут при жизни, то ум как птенец, который проколупав скорлупу в яйце, сразу вылупляется взрослым, и сразу начинает свободно парить.

Но в случае, если ему не удалось соединиться с ясным светом, начинается разворачивание различных видений. Эти видения проявляются как различные миры, куда сознание втягивается. И оно втягивается бессознательно. Бессознательно отождествляясь, и тогда наступает так называемое бардо становления. А когда оно, втянувшись бессознательно, не может контролировать эти видения. Видения все больше становятся грубыми. Оно втягивается бессознательно в какое-либо грубое видение, и получает рождение в грубом мире, войдя в утробу.

Если ему кажется, что оно входит в дупло, в расщелину, скорее всего, оно перерождается в утробе в мире животных. К примеру, медведя, собаки, кошки. Или нечеловеческого животного, в общем, в животные миры. Если возникают ведения пустынь, лесов, заброшенных домов, он получает рождение в мире претов. Если кажется, будто он входит в многолюдный город, он получает рождение в мире людей. Тот, кому кажется, будто он входит в ангельский дворец, получает рождение в семье богов, среди богов населяющих сансару. Все это различные тоннели реальности, или различные виды кармического видения, в которые втягивается душа при перерождении. Почему же она втягивается? Потому что отсутствует сила ясности и распознавание ясного света, и вместо этого, действует другая сила, вуалирующая. Сила майи, которая за счет васан и самскар, побуждает душу идти в какой-либо из миров, с тем с которым она резонирует.

Лекция Гуру от 12.07.2006